

BOLETIN ANTROPOLOGICO



CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO

Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de los Andes - Mérida

Mérida, Octubre-Diciembre 1984 N° 7

BOLETIN ANTROPOLOGICO

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

DIRECTOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES-MIEMBROS DEL MUSEO:

Jorge Armand	Edda Samudio
Adrián Lucena	Nelson Montiel Acosta
Alex Lhermillier	Francisca R. de Cáceres
Nelly G. de Lhermillier	Miguel A. Rodríguez L.

MECANOGRAFIA: Gloria R. de Morales

IMPRESION: TALLERES GRAFICOS
Universidad de Los Andes

PORTADA:

EDITOR: MUSEO ARQUEOLOGICO
CDCH - ULA.

DEPOSITO LEGAL: P.P. 82-0186

Mérida, octubre-diciembre 1984 - N° 7

BOLETIN ANTROPOLOGICO

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 humanos.

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

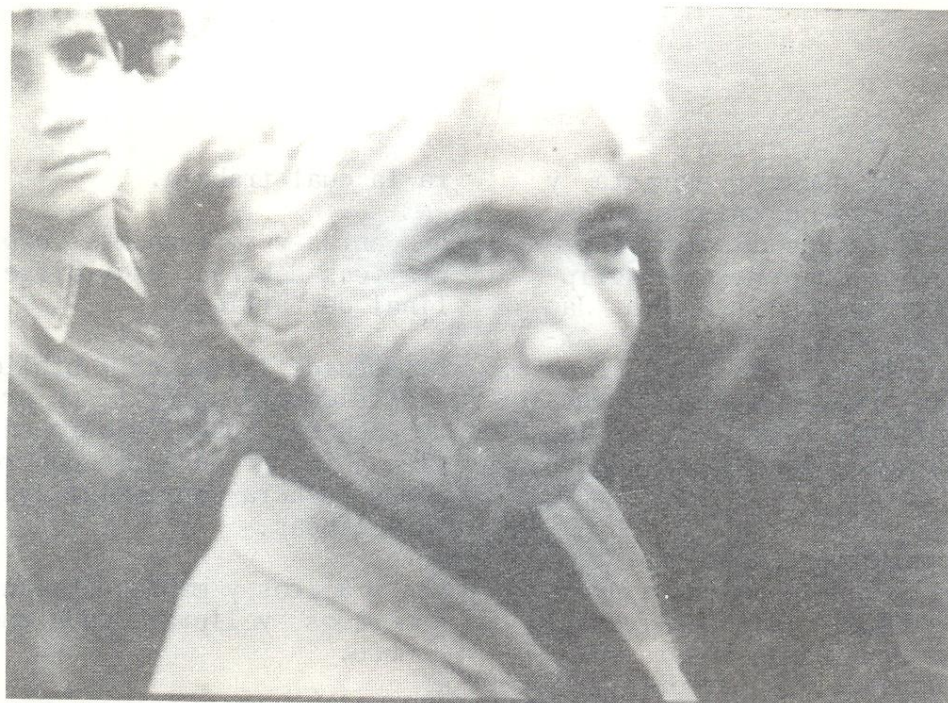
Suscripción normal anual ciudad de Mérida: Bs. 60,00

Suscripción anual de ayuda al Boletín, y para el resto de Venezuela: Bs. 100,00

Suscripción anual para otros países: \$ 15,00

(La suscripción da derecho a cuatro (4) números)

Dirección: Museo Arqueológico
Calle 25, N° 3-38
Mérida 5101 - Venezuela



SUMARIO

	Pág.	
Alex Lhermillier	5	Homenaje a un desconocido.
Jacqueline Clarac de Briceño	13	El Mensaje del culto a los muertos en Mérida.
Angelina Pollak-Eltz	29	La Ruda (Ruta Graveolens) en la medicina popular sudamericana.
Jorge Armand	35	Evidencias de fuego asociadas a la industria durkadiense en la India Central.
BOLETIN INFORMATIVO	42	Documento del 1er. Congreso Uhuöttöja, Amazonas.
Miguel Angel Rodríguez L.	53	RESEÑAS.



Si les gustó nuestra revista y desean suscribirse nuevamente pueden hacerlo, sea a través del distribuidor que recibió su primera suscripción, sea dirigiéndose a la Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, Museo Arqueológico, calle 25, N° 3-38, Mérida, Venezuela. Pueden mandar un cheque de gerencia o, en el caso de los suscriptores venezolanos, un cheque corriente.

Hay una suscripción de Bs.60,00 para Mérida, y con la *suscripción especial* de Bs100,00 (cien bolívares) los suscriptores pasan a ser *miembros-colaboradores* de la revista y del museo. Son también miembros-colaboradores las personas que nos ayudan gratuitamente en la distribución.

La suscripción para el extranjero es de \$15,00.

RECOMENDACIONES PARA LOS AUTORES QUE QUIERAN MANDARNOS SUS ARTICULOS:

- 1.- Los artículos deberán ser escritos a máquina, a doble espacio, con un margen de dos dedos a la izquierda, en hojas tamaño carta, y de un solo lado.
- 2.- No deberán tener más de veinte (20) páginas, incluyendo gráficos y mapas.
- 3.- Deberán ser acompañados del nombre del autor, su dirección, su especialidad y la institución pa-

ra la cual trabaja.

- 4.- Las notas y referencias bibliográficas deberán escribirse al final del artículo.
- 5.- Después de las notas y bibliografía se deberá agregar un primer resumen en español y otro en inglés. Ninguno de estos dos resúmenes deberá sobrepasar veinte (20) líneas.
- 6.- Los gráficos y mapas deberán ser numerados y llevar cada uno su nombre.
- 7.- Las fotos deberán presentarse a parte del texto, ir acompañadas de una pequeña leyenda y llevar, en caso de ser necesario, una indicación acerca de su colocación en el artículo.
- 8.- Se dará *prioridad* a los artículos *antropológicos* (en todas las ramas de la antropología) que traten de resultados -parciales o definitivos- de investigaciones sobre la realidad venezolana.
- 9.- Los artículos deberán ser mandados a: Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, Museo Arqueológico, calle 25 N° 3-38. Mérida, Venezuela.
- 10.- Los originales de los artículos no serán devueltos a sus autores.

HOMENAJE A UN DESCONOCIDO

Alex Lhermillier*

¿Tiene usted algunos minutos, algunos de aquellos que podrían retener algo como "era una vez un hombre..."? ¿Sí? Bueno, entonces le voy a contar una historia, una historia que se inserta en una vida, la mía, pero ¿qué importa? Cada historia tiene que tener su continente, su tiempo, su espacio. ¿Su conclusión? No sé, aquí no terminará.

Llegué a Machiques, Distrito Perijá, Estado Zulia. Bajé del bus, llegando de Maracaibo, a la bomba de gasolina; iba para la sierra, la que se percibe desde allá y que se extiende tal como una cortina, del horizonte hacia el norte. Soy antropólogo; esperé una camioneta, un poco, como tres horas hay lugares donde el tiempo tiene otra dimensión. Nos fuimos por fin, con algunos colombianos y *Yu'pa*, pasamos la hacienda "El Capitán", cruzamos el río Aponcito, emprendimos la carretera de tierra que va hasta *Sirapta*. Son 17 kilómetros, pero se necesita como una hora para recorrerlos en ciertas condiciones. En el vehículo, alguien me dijo: "¿Sabes? Carlito ha muerto". Al llegar a *Sirapta*, más tarde, otro apenas saludó me dijo: "Mira, ¿Sabes? Carlito ha muerto". Yo estaba cansado, venía de Mérida de donde había salido la noche anterior en bus, venía de lejos, ¡*taromaprín, taromaprín!*, como dicen ellos. Mi meta era ir hasta *Tuario*; era todavía temprano, me alisté y fui caminando, subiendo a pie la larga cuesta que lleva hasta *Potich*, tres horas más arriba. Yo tenía delante de mí seis o siete horas de camino y lo iba a hacer con recuerdos de Carlito. Subiendo encon-

tré otras personas, otros *Yu'pa*; en esta temporada de cosecha del café hay muchos en la sierra recogiendo-lo. "Alexi, ¿Sabes? Carlito ha muerto"... "Patimo, Carlito ¿Sabes? "Si, ya sé"... En *máquina*, a medio camino, la vieja Ana casi se echó en mis brazos para informarme una vez más.

Yo sabía que eso iba a ocurrir, Carlito estaba enfermo, tenía que ocurrir algún día, otro día, este año. Esperaba que fuera lo más tarde posible. Pero desde esos instantes en mí tengo la impresión como si alguien en mi ausencia hubiera arrancado todas las páginas de un libro que me faltaba por leer, un libro importante y apasionante. ¿Cual libro? Este aún no existe, mejor dicho, sí existe, pero sólo lo tenía Carlito y lo estábamos escribiendo los dos. Es o era la historia del pasado más o menos lejano de la vida de los *Yu'pa Macoita*, otros indígenas que moran en la Sierra de Perijá, más allá de Machiques; un pasado a punto de ser leyenda, una leyenda a punto de caer en el olvido. Desde ese tiempo, subiendo, sudando, ese día 22 de Noviembre de 1983, pensé: voy a escribir algunas líneas sobre mi amigo Carlito; voy a escribir un homenaje a este viejo hombre desconocido, escondido; tengo que hacerlo para él pero también para todos los demás hombres indígenas, como para gritar que cada día se mueren así, desapareciendo con un conocimiento de mucho valor; que se van para siempre esas personas que son como las piezas y los tiestos arqueológicos que nosotros exponemos o vemos en los soñados museos llegaderos de las cultu-

* Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes - Mérida.

HOMENAJE A UN DISCONCITO



ras que caen unas tras otras delante de la pantalla de la espantosa y fantasmática uniformidad técnica de nuestra sociedad de producción. Carlito es o era uno de esos numerosos indígenas que sobreviven en ese margen del tiempo que no reconocemos, uno de esos indígenas, de un mundo, de una sociedad, de una cultura que rechazamos violentamente, que desconocemos, que ignoramos.

Conocí a Carlito en 1976 cuando, por motivos de un estudio antropológico, llegamos por primera vez, mi esposa, nuestra hija y yo a esta Sierra. La primera vez que lo ví sobre la loma donde estaban sentadas las seis casas de Samamo, era en la tarde; él llegaba de su conuco, cargaba una cesta de comida: plátano, yuca, ocumo, y también una brazada de leña sobre el hombro. Al pasar al lado mío se sonrió, expresó un "hu hum" y siguió hasta su casa. Más tarde ese mismo día en la noche, cerca de su fuego, todos reunidos alrededor del ballet de las llamas, acurrucados, sentados como en un nido, escuchamos y hablamos. Afuera hacía frío, estaba oscuro, sólo caminaba un viento que pasaba sin descansar, llegando de las cumbres. Afuera hacía noche hasta las estrellas. Carlito contaba, nos contaba a todos estos pedacitos de historia e íbamos de aquí hasta allá, de hace pocos días hasta hace mucho tiempo. Historias desconocidas, diminutas o largas pero historias que todas ha hecho y sigue haciendo la gente de esta tierra, de un grupo humano, de una región, de un país; esas historias semejantes a los datos de los cronistas de las conquistas, pero a las cuales, por razón del etnocentrismo que nos caracteriza a todos, no prestamos la menor atención porque no son escritas, no son nuestras, no son de los autollamados civilizados; por ser en fin historias de indígenas primitivos, salvajes.

No! Algunos bárbaros dicen todavía así...

De allá hasta aquí pasé con este hombre muchas horas, escuchándolo, preguntándole, en *Sirapta* o en *Samamo*. A veces, mucho antes de que amaneciera, Carlito se despertaba para recomponer el fuego y calentar su cuerpo medio desnudo. Centinela de la noche, empezaba o seguía entonces el trenzaje de una cesta. Despertado también por el frío, yo me acercaba al fuego, dejando hablar el silencio. Este era el mayor interlocutor de Carlito. Entonces Carlito contaba y hasta si lo hacía cuidadosamente, pronto alguien venía a juntarse con nosotros. Entonces el monólogo se dirigía a alguien que entendía mejor que yo y permitía así que se hiciera más dinámico el relato. Historias, cantos, leyendas, el incansable grabador los almacenaba. Me quedé mucho tiempo sin entender lo que decía Carlito quien sin embargo se dirigía hacia mí en particular; él sabía que no entendía, pero también sabía que mi interés era muy valioso para los mismos *Yu'pa*. El conocía mi situación, pero entendía mi actitud y la apreciaba. Una vez que estábamos reunidos con otros adultos en *Sirapta*, dijo así: "Papshi (así me llaman allá, papá), yo te voy a contar todo acerca de los *Yu'pa* para que más tarde los jóvenes que no saben, porque no escuchan, conozcan un poco de nosotros".

Esta es una de las razones de mis estrechas relaciones con este personaje: en esas sociedades indígenas donde los cambios destronan cada día las reglas del día anterior, ciertas personas, y las de más edad en particular, están apartadas, aisladas de la vida socio-cultural. Así como algunos otros, Carlito estaba arrinconado, olvidado en el silencio, un silencio peligroso donde por suerte salía a veces para el placer de

todos. Cuantas veces, alrededor de nosotros dos, se formaron poco a poco asambleas. Los miembros de éstas de pronto entraban a participar con preguntas o carcajadas de sorpresa al oír la historia o el cuento; a veces salían las flautas y el monólogo se volvía clase sobre la cultura y la vida *Yu'pa*.

Lo que siempre me asombró y me demostró su gran conocimiento, fueron las numerosas onomatopeyas que Carlito usaba para puntuar cualquier acción; nunca tenía que pensarlas, eran parte de su lenguaje. Una flecha cortaba el aire, "tututu..." un tiro de escopeta, "paaaaaa, chin chin chin chin, tatatata, truo tro tro tro", un árbol caía sobre el cráneo. Tengo todo el diccionario de estas formas de expresar algo. Carlito sabía tomar el tiempo, pintar de sonido su discurso y su auditorio quedaba asombrado. Tras él como guía, siguiendo el camino a veces tortuoso de su memoria, aprendí mucho de la forma de vivir de los *Yu'pa* de *atancha*, de los de antes. Descubrí varias de las piecitas del rompecabeza que hoy en día conforman los relatos de memoria que nos daban otros *Yu'pa*, hombres o mujeres. Sin embargo Carlito fue siempre el que tenía el conocimiento más preciso y cierto de esta "historia". Nuestro amigo conocía inclusive muchos cantos personales de aquellos *Yu'pa* que atravesaron el tiempo en esos montes.

De cierta manera es relativamente fácil entender las razones de la personalidad de Carlito así también como su sitio en la comunidad. El había nacido al principio de este siglo en el alto Río Negro; a temprana edad, como muchos en esos tiempos, a raíz de los conflictos que sacudían ferozmente esta sociedad, se encontró solo, sin familia verdadera. Viviendo aquí y allá,

trabajando con uno, ayudando a otro, tenía una vida de solitario vagabundo. Esta situación lo hizo testigo de muchos acontecimientos, un testigo que supo vivir y que para nuestro conocimiento fue un hombre curioso, atento de todo. Cuando lo conocimos, tenía alrededor de 70 años, estaba casado desde hacía mucho tiempo con una mujer que tenía dos hijos de un matrimonio anterior. El había tenido varios hijos con su primera esposa, pero todos habían muerto recién nacidos. Por esta razón nunca había podido integrarse completamente a la sociedad por el camino de los intercambios y alianzas matrimoniales, según la costumbre de todos los indígenas. Su sitio era sin embargo importante: le venía naturalmente de los vínculos de parentesco que tenía con algunos miembros de su comunidad, de su papel de productor y de consumidor de la misma, pero más aún del conocimiento que tenía de las historias del pasado, de los cantos, de la mitología, esos "chistes" como dicen los jóvenes *Yu'pa* bilingües. Yo podía decir que Carlito cultivaba eso y lo hacía de maravilla, a pesar de que este conocimiento no le haya servido mucho en estos días de tormenta que azota su pequeña sociedad. Mientras tanto, así se integraba a lo cotidiano. Si nunca supimos su nombre *Yu'pa*, no desesperamos conocerlo un día, nos falta mucho por aprender de esta sociedad y de él. Claro que Carlito no era el único quien tenía este conocimiento; había y hay otros. Pero cuantas veces se nos contestó: "Vamos a ver a Carlito, a preguntarle, él sabe, seguro él sabe mejor que yo". No despreciemos sin embargo a los demás, siempre uno u otro tiene una de las piecitas del rompecabeza.

Carlito sabía también hacer flechas, buenas flechas, y sus dedos muchas veces estaban tejiendo cestas fuertes. Era uno de los mejores y de

los más hábiles cesteros; hacía las cestas para su uso, el de su esposa, para los jóvenes, para familiares. Hacía también las bellas pipas de alfarería. Carlito no se preguntaba nada, era *yu'pa*, había sido *yu'pa* toda su vida e iba a morir *yu'pa*. Era de estatura mediana baja, un poco flaco, es decir poco fornido, pero eso posiblemente se debía a su edad. Muchas veces lo vimos descalzo, vestido con un viejo pantalón y una camisa de la misma edad varias veces remendada con manos que no eran de costurera. Sobre este cuerpo escondido por las múltiples piezas de tela de colores distintos llevaba siempre una cara seria, inquieta pero amable, sonriente.

Detrás de sus pasos entré en la cultura *Yu'pa* como en un mundo fantástico, desconocido, el de la mitología, de las leyendas que cuentan los orígenes de todo. Aprendí mucho más aún: a olvidar el tiempo, escuchándolo, oliendo el aire que nos rodeaba; aprendí la importancia de cada cosa, de cada acto de la vida de ellos, de los de antes ¡claro!. Hoy en día el tractor "civilización" está arrojando todo a la quebrada y como todo está relacionado, todo el edificio cultural se quebranta, así que lo que nos quedará será como fotos estáticas de las cuales el tiempo borrará los colores.

"¿Sabes? Carlito ha muerto". Sí, sí. Está enterrado en el minúsculo cementerio de *Samamo* donde unas tumbas han parado el tiempo para siempre. Una chapa de cemento impide que los suyos realicen dentro de un año el segundo entierro, como lo hacían antes los *Yu'pa*; así que su alma, llamémosla así, se quedará buscando para siempre la salida. "¿Sabes? Carlito antes de morir estaba aquí, había subido de *Sirapta* donde se había quedado varios meses con su esposa. El subió aquí porque, y así me lo

contó, se había casado con la dueña de las plantas. Escucha, él me contó eso: una noche soñó que encontraba una mujer y ella le dijo que si se casaba con ella le iba a curar todas las enfermedades que tenía. En el sueño, Carlito decidió casarse con esa mujer y por eso subió de nuevo a *Samamo*. Estaba bien, había llegado aquí caminando, trabajaba, pero se murió, se murió vivo".

Para mí, Carlito está todavía en mi camino, cuando lo estoy escuchando en las cintas, pero también en la Sierra. No soy totalmente antropólogo, también soy hombre. Mi viejo amigo se fue, pero me dejó algo que hacer: escribir e investigar aún más para que los *Yu'pa* de mañana conozcan un poco de la historia de sus antepasados y para que los *Watiya*, los blancos, aprendan a conocerlo también. Tengo que seguir grabando, transcribiendo y traduciendo toda la mitología, de manera que refleje lo mejor posible no solamente el contenido, sino también el sentido y la forma de expresarla. Esto pide mucho tiempo y falta mucho que hacer; sin embargo, en forma de agradecimiento por haber leído estas líneas en las cuales les hablé de un hombre desconocido, quiero aquí adelantar arriesgadamente¹ uno de esos mitos que me contó mi viejo amigo.

1. He empleado la palabra "arriesgadamente" porque el mito aquí transcrito es, en primer lugar, la versión de un solo hombre, que además ha sido traducida por un solo intérprete, Narciso López, de la comunidad de *Samamo*, el cual agradezco por su amistosa colaboración. Sabemos que para tener el conocimiento más cercano de una expresión cultural autóctona es imperativo, cuando aún es posible, tener por lo menos tres fuentes de información a fin de acercarse a las invariables raíces, así como a las distintas versiones.

EL ORIGEN DE LOS YU'PA

Esto sucedió cuando *Amoretoche*, Dios como dicen ustedes, cuando *Amoretoche* vivía aquí sobre esa tierra. El vivía solo, solo, no había otro. Un día se casó con *Arari*, la danta; vivieron juntos. *Arari* era como nosotros. *Amoretoche* trabajaba, trabajaba mucho, como nosotros, así, hacía lo mismo, y *Arari* también, hacían *arekpi* (conuco). Estos parecían pequeños, no, como tres cuabras, pero *Amoretoche* decía: "No, eso es como 200 cuabras, es conuco grande", pero se veía así, pequeño, pero para él era grande.

Entonces *Arari* no sabía y ella no quería trabajar tanto, ella sembraba *me* (maíz cariacó), entonces no terminaba, no terminaba nunca, el conuco era grande, tan grande, hasta que *Arari* se fue al monte y no regresó más. Ahora se ve como animal. Coció su niño, se lo puso encima de las espaldas, por eso *Arari* tiene ahí como una pelota, es el niño de ella.

Después *Amoretoche* se casó con *Kampo*, el picuri, pero éste no hacía nada, no trabajaba. En esos días no había máquina para moler el maíz sino piedras. *Amoretoche* le dijo: "Hágame *tuka* (chicha), *kuhe* (bollitos), yo voy a trabajar". Se fue y como regresó a casa antes de la noche, todavía *Kampo* estaba moliendo maíz, así despacito, despacito. Había molido muy poco, entonces *Amoretoche* le dijo: "Voy a mandarte por el monte".

Al día siguiente se fue otra vez; cuando salió apareció *Ochtre*, la lapa, y ella ayudó a *Kampo* para moler y cocinar. *Amoretoche* a su regreso vió que todo estaba listo, *Ochtre* trabajaba muy ligerito, no, muy rápido. Con *Kampo* hicieron *tuka*, hicieron *kuhe*. Llegó *Amoretoche* y dijo: "Ya hiciste rápido, si, si, trabajaste mucho". Pero él sospechaba,

sospechaba algo, entonces miró por allí y por allá. *Ochtre* había salido corriendo para esconderse. "No, no, dijo *Amoretoche*, esto no es de tí sino de *Ochtre*".

Se fue otra vez el día siguiente a trabajar, pero no se fue sino que se escondió no muy lejos, por allí cerquita, estaba mirando por detrás y se fue a tapar el hueco de *Ochtre*, y lo tapó. Entonces agarró *Kampo* y lo mandó para el monte él también.

Después *Amoretoche* se casó con *Ochtre*. Este era trabajador, muy trabajador, sabía hacer *tuka*, *kuhe*, sabía cocinar todo lo de *Amoretoche*. Pero él se fue sin hacer nada, en su hoyo hondo. Después de eso *Amoretoche* vivió con *Wayi* (pereza). Se casó con él y tuvieron muchos hijos, bastante. Primero *Hereremo* (gavilán), *Tikore* (gavilán) y otros. Y también *Akurare* (el pájaro carpintero), esos son hijos de *Amoretoche*, *Akurare* era el último. Entonces lo mandó como todos los demás a vivir por el monte. todos, mandó a todos, hasta la madre *Wayi*. Les tiró por allí y por allá y por allá. Pero ella regresó, siempre regresaba, y un día le dijo a *Amoretoche*: "Mira, nosotros somos viejos, yo soy vieja y tu eres viejo, somos iguales, yo no me voy, me quedo aquí". Entonces *Amoretoche* agarró una piedra de moler maíz y la pegó para que se fuera, la pegó y ella se fue. Por eso *Wayi* vive por debajo de las ramas.

Entonces el pájaro carpintero, *Akurare*, estaba sin madre. A él, *Amoretoche* le puso una hacha como pico y se quedó trabajando cerca de donde vivía *Amoretoche*. Trabajaba y trabajaba haciendo su casa en un palo, tak tak tak. Trabajaba por allá y por allí, picando palo y picando palo todo el día, nada más hacía. Entonces *Amoretoche* dijo: "Este va a

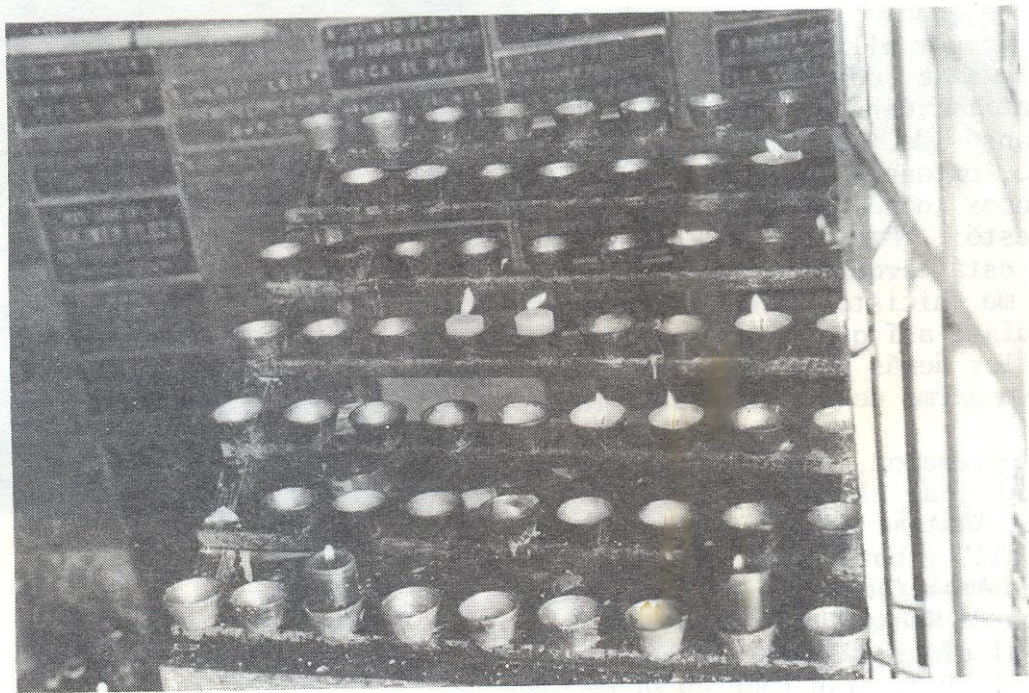
tumbar la casa mía" y dijo a Akurare: "¿Qué haces, por qué haces eso?" y Akurare contestó: "Bueno, porque tú quieres así, ¿No?, como está ahora ¿no?". Entonces Amoretoche lo mandó más lejos.

Por allí había un Yu'pa, se llamaba Manirache (un árbol). Akurare lo picó y Manirache dijo "¡ai, ai!". Akurare se preguntó: "¿Qué será eso?". Entonces después que hubo hecho un hueco, salió sangre. Sorprendido regresó donde vivía su padre, Amoretoche y le dijo: "¡Papshi! (papá), yo estaba picando por allí en un palo y éste me dijo 'ai, ai!', ¿qué será ese palo?". "Bueno, vamos a ver, dijo Amoretoche, ¿dónde está?, ¿aquí cerquita?". - "¡No, lejos!, dijo Akurare, porque me mandaste lejos, no está cerquita, no, no está cerquita". - "pues, bueno, vamos, hay que hacer kuhe, kuwi, tami (comida) para dos".

Se fueron. Este viaje duró meses y meses, dando vueltas y vueltas, caminando por allí y por allá; de noche Akurare dormía en las ramas y Amoretoche debajo. Pero Amoretoche se cansó de tanto caminar, tanto y tanto, entonces preguntó: "Bueno y entonces ¿dónde está?". Akurare le contestó: "Papshi, no está tan lejos, está cerquita de tu casa, pero como me hiciste daño machucándome las alas así que yo no puedo volar como los demás pájaros, entonces que ría vengarme de tí con este viaje".

Regresaron, regresaron hasta Manirache y al llegar donde estaba el árbol, Akurare lo picó y éste gritó "ai, ai!" y botó sangre también. Entonces Amoretoche con su hacha cortó trozos de Manirache, cortó como veinte y al día siguiente estos trozos eran hombres, eran hombres Yu'pa, hablaban como nosotros. Ellos se quedaron con él, trabajando, trabajando, los demás se fueron.





"EL MENSAJE DEL CULTO A LOS MUERTOS MILAGROSOS EN MERIDA"

Jacqueline Clarac de Briceño*

Aquí trato algunos de los resultados de mi trabajo de investigación en la Cordillera de Mérida, en su última etapa (la presente), en la cual he venido estudiando las transformaciones de las representaciones y prácticas simbólicas del campesino merideño en relación al urbanismo emergente de la región.

Tuve que extender así el estudio a las zonas urbanas y suburbanas de la Cordillera donde encontré un culto a ciertos muertos milagrosos, en pleno desarrollo. Esto me sorprendió, pues no había encontrado tal cosa en la zona rural, al contrario: ahí había conseguido más bien *ritos mortuorios y prácticas mágicas* dedicados a alejar a los muertos del mundo de los vivos, por juzgar su presencia muy contaminante y peligrosa para la salud física y mental de éstos.

He aquí unos de los resultados: Los datos se recogieron a través de 13 variables, las cuales fueron establecidas sobre la base del trabajo de campo previo. Este se realizó a) en las "tumbas milagrosas" de ciertos cementerios sobre una muestra de 1.500 personas encontradas en las mismas, y que habían venido a pedir favores o a realizar ahí un culto; b) en los centros mágico-religiosos (espiritistas) donde encontramos también a algunos de esos "muertos" en los trances de las mediums de tales centros; en estos últimos se entrevistaron al respecto a las mismas mediums así como a los fieles-pacien-

tes de esos muertos o espíritus, en todas las sesiones en las cuales se manifestaban.

Las variables con las cuales trabajamos fueron las siguientes:

1. Sexo del "muerto milagroso"
2. Edad " "
3. Fecha de su muerte
4. Su nacionalidad
5. Ubicación del cementerio
6. Causa de la muerte
7. Razón del culto
8. Oficio en vida
9. Calidad mayor reconocida por los fieles al muerto
10. Cosas que le gustaban en vida
11. Cosas que le gustan ahora que está muerto
12. Objetos que colocan los fieles en las tumbas
13. Tipo de devotos que frecuentan las tumbas.

Al analizar los resultados aparecieron unas constantes que fueron muy significativas para el análisis de estos 22 casos de "muertos milagrosos" cuyo culto empieza en la mayoría de los casos, o se desarrolla mayormente, a partir de 1975 sobre todo.

Estos son los resultados resumidos, para cada una de las variables utilizadas:

1. Sexo: M=13, F=9. Total: 22 "muertos milagrosos".
2. Edad: Dividimos a los "muertos" en 4 grupos al respecto:
Niños: 3, Jóvenes: 2, Adultos: 13.

*Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes - Mérida.

viejos: 3

3. Fecha de la muerte:
 - 1 a principio de siglo
 - 3 en los años 50
 - 1 en los años 60
 - 14 en los años 70 (Entre 70 y 79)
 - 2 sin fecha conocida (antiguos)
 - 1 en 1984

Es interesante observar que los 14 "muertos milagrosos" de los años 70 son los que corresponden al crecimiento urbano intensivo en el Estado Mérida. Además, todos los casos menos uno (el de principio de siglo) han empezado a *desarrollarse* plenamente en esa década justamente.

4. Nacionalidad: Venezolanos: 20, (18 andinos (merideños), 1 larense (de Carora), 1 caraqueño (origen español).
 - Colombiano: 1
 - Español: 1

5. Ubicación del cementerio:
 - Mérida: 5 "tumbas milagrosas"
 - Ejido: 7
 - La Parroquia: 2
 - Arapuey: 1
 - Lagunillas: 1
 - Tovar: 2
 - El Vigía: 2
 - Carora: 1
 - Caracas: 1

No incluyo a José Gregorio Hernández en estos casos, porque ha dejado ya de ser un "muerto milagroso" y ha penetrado en el Panteón de María Lionza (en la Corte de los Médicos y la Corte Celestial simultáneamente) al mismo tiempo que en el Panteón Cristiano (ha sido "beatificado").

6. Causa de la muerte (según los fieles):
 - Derrame cerebral: 1
 - Suicidio: 1
 - Aborto provocado: 1
 - Asesinato: 5

Infarto: 1
Borrachera: 3
Arrollado (por gandola): 2
Quemado: 1
Ahogado: 1
Vejez: 1
Causa desconocida: 5 (los menos importantes)

7. Razón del culto: todos los fieles declararon que la causa era porque "eran milagrosos".

8. Oficio en vida:
 - Ama de casa: 1
 - Maestro: 2 (F y M)
 - Mendigo: 1
 - Curandera: 2
 - Borracho: 3
 - Ladrón, Malandro y marihuanero: 1
 - Soldado: 1
 - Ingeniero: 1
 - Estudiante: 1
 - Político: 1
 - Prostituta: 1
 - Chofer: 1 (de gandola)
 - Bodeguero: 1
 - Oficio ignorado: 2 (niños: 3)

9. Cualidad mayor reconocida por los fieles para el muerto cuando era vivo:
 - "era una víctima": 1
 - "era muy popular": 2
 - "era muy humanitario": 13
 - "era muy valiente, respetuoso de los demás y quiso siempre a su mamá": 1
 - "era bueno con todo el mundo, especialmente con las prostitutas": 1
 - "no se sabe": 4 (los menos importantes)

10. Cosas que le gustaban más al muerto cuando estaba vivo:
 - Beber: 7
 - Beber y la iglesia: 1
 - Beber y las mujeres: 4
 - Beber, las mujeres, la marihuana, su revólver y la Virgen del

Carmen: 1

No se especificó: 9

11. Cosas que le gustan ahora que es tá muerto:

Miche o caña: 8

Cerveza: 1

Agua y flores: 3

Misas y flores: 1

Cigarrillos (marihuana si es posible): 1

Agua, velas y flores: 6

No se especificó: 2 (los menos po

ulares).

12. Objetos que colocan los fieles en las tumbas por agradecimiento, o para pedir un favor, o simplemente para complacer al muerto por la devoción que se siente por él:

Flores: todas las tumbas

Velas: 11 tumbas

Agua: 8 tumbas

Botellas de miche o de caña: 9 tumbas

Potes de cerveza (Polar): 1

Brandy: 1 tumba

Frutas: (sobre todo cambur y uvas: 2 tumbas

Cigarrillos, cigarrillos prendidos: 1 tumba (con o sin marihuana)

"papelitos" (marihuana): 1 tumba

Placas de agradecimiento: todas las tumbas

Cuadernos de apuntes (liceos, colegios de Secundaria y Universidad): tumbas

"Milagritos": todas

Los llamados "*milagritos*" son unos objetos de 1 cm o 2, hechos de estaño principalmente (los fabrican en el Estado Trujillo, de donde los traen al Estado Mérida para venderlos en los mercados populares) y que se depositan en las tumbas en cumplimiento de "una promesa" hecha al muerto, por un favor recibido de éste. Tienen distintas formas: se

repiten principalmente las siguientes: a) forma humana: niño o adulto (hombre o mujer); b) forma de alas; c) forma de ojos d) forma de cabeza; e) forma de brazo; f) forma de pierna. Todas tienen una relación evidente con el cuerpo humano, o parte del cuerpo humano. Sin embargo, hay una que se distingue por su particularidad: la forma de alas. He enseñado el objeto a varios arqueólogos, y todos han estado de acuerdo conmigo que recuerda mucho la forma de ese objeto llamado en la arqueología venezolana "*pendientes* (o pectorales) *con alas de murciélago*", que Rouse y Cruxent (ed. en inglés 1963; ed. en español sin fecha (65?) asocian con la época *neo-India* y la cerámica de *Mirinday*.

13. Tipo de devotos:

a) campesinos recién migrados a la ciudad, o en contacto con ella

b) obreros

c) pequeños empleados

d) pequeños comerciantes (bodegueros, buhanderos, vendedores en el mercado)

e) enfermeras del hospital

f) estudiantes de liceos, colegios y de *todas* las facultades de la ULA

g) comerciantes de clase media.

14. *Especificidad* de cada muerto:

"para todo el mundo": 16

"para las colombianas": 1

"para comerciantes y prostitutas": 1

"para pobres sobre todo, pero también para ricos": 1

"para profesionales": 1

"para estudiantes": todos, pero especialmente 2

"para choferes": 4

"para pobres y políticos": 2



Los más populares entre esos "muertos milagrosos" (por la cantidad de devotos en su tumba, de 50 a 200 personas diariamente, y por la extensión a las sesiones espiritistas) son:

En Mérida: Jacinto Plaza, Machera y el Soldado
 En Tovar: Guillermina
 En Ejido: Pancho
 En El Vigía: Miguel Valencia

Jacinto Plaza, Machera, Guillermina, María Francia (está en el cementerio de Caracas), ya han ingresado al Panteón de María Lionza y su culto se extiende hasta Caracas, y de Caracas a Mérida en el caso de María Francia.

Los cuadernos de apuntes que dejan en las tumbas los estudiantes (sobre todo en las de Jacinto Plaza, Machera, el Soldado en Mérida, María Francia en Caracas) son, en relación a la Universidad, de los 4 primeros semestres en general, y en materias vistas en todas las facultades.

¿Por qué los 4 primeros semestres sobre todo?. Puede ser porque:

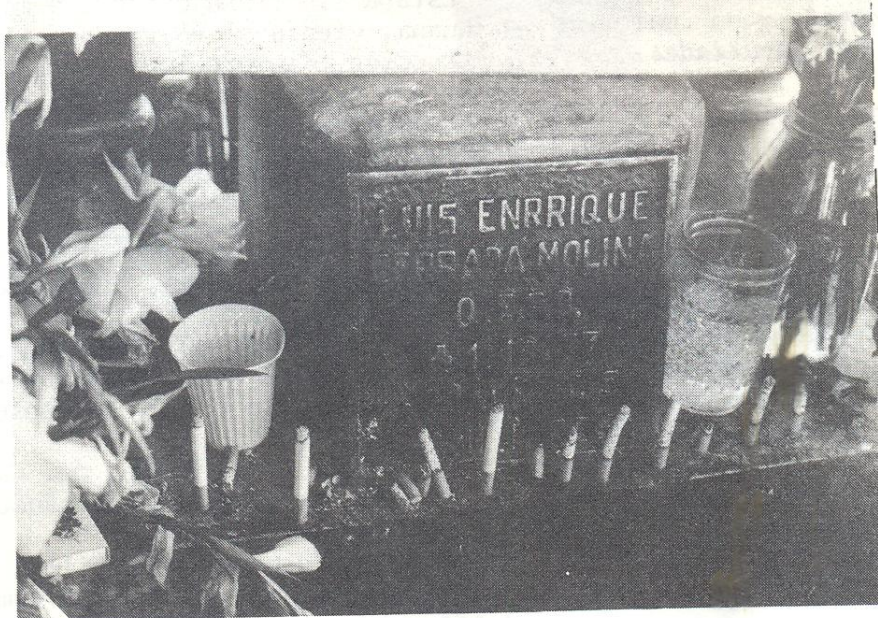
- a) El "filtro" en la Universidad se realiza más que todo en estos 4 semestres.
- b) El estudiante, al pasar al 5º semestre, ya está más adaptado, más seguro de sí. Ha asimilado más ciertos patrones de cultura occidental y ha abandonado (pero sólo en parte) sus esquemas tradicionales.
- c) Los que dejan sus cuadernos no tienen la oportunidad de hacerlo después, porque han fracasado en la carrera y se han ido a otra parte.

El muerto milagroso cuya fama ha crecido en flechay que le hace competencia a "Jacinto Plaza" en el cemento

rio de Mérida es "Machera" (muerto en 1977).

Historia de Machera, (o Luis Enrique Machera, o Luis Enrique Molina):

- "... Si lo llaman Enrique no hace milagros. Hay que decirle "Machera".
- "El era de Santa Anita (barrio muy pobre de Mérida, en las afueras de la ciudad, y con fama de tener malandros y drogadictos), tenía 22 años".
- "Murió en un tiroteo con la P.T.J y la Disip".
- "Mató a un P.T.J. e hirió a tres"
- "Murió por asfixia, por las bombas lacrimógenas, y con 75 orificios de balas en el cuerpo".
- "Era un hombre muy bueno, muy humanitario, en contra de la desigualdad social: ayudaba a los pobres, nunca robó a un pobre, robaba solamente a los ricos. Ahora los ricos también le rinden culto".
- "Estaba sin trabajo, fumaba marihuana, tenía el 6º grado de instrucción. Siempre lo perseguía la P.T.J., le daban puntapiés y le dispararon después de muerto".
- "Gustaba mucho a las mujeres, casadas, solteras, universitarias..."
- "Era un hombre muy valiente, respetuoso de los demás, siempre quiso a su mamá".
- "Le gustaban las mujeres y su revólver. Su revólver tenía un poder, por eso la P.T.J. lo conservaba en una cajita".
- "Era devoto de la Virgen del Carmen y de José Gregorio Hernández, le gustaba el brandy".
- "Si no se le pone cigarrillos en la tumba se pone bravo, la tumba oscurece. Los fuman primero los devotos, porque él siempre brindaba antes de fumar".
- "Se le pone agua también en la tumba, porque murió con sed (como



Cristo)".

En la tumba de Machera se acostumbra poner cambures, uvas, agua, brandy, cigarrillos prendidos (con o sin marihuana), velas, velones.

Esa tumba está siendo "visitada" sin cesar por gente que procede sobre todo de Mérida, El Vigía, Maracaibo, Barquisimeto y San Felipe.

Principales "visitantes":

Estudiantes universitarios, amas de casa, creyentes de María Lionza, con sus mediums y sacerdotisas, pequeños empleados, "gente de la Jai...".

El impacto de los muertos milagrosos se midió por:

- a) La cantidad de fieles que visitan diariamente la tumba y que repiten las visitas (de unos 40 a unos 200 al día, según los días, para Machera, Jacinto Plaza, el Solado).
- b) El nivel socioeconómico y la ocupación de esos fieles.
- c) La extensión del culto (a otras partes de la ciudad, de la región, del país).
- d) A su inclusión en el culto de María Lionza, en la ciudad donde se realizó el culto y fuera de ella.

Constantes que se encontraron:

- 1.- *Un predominio de vida licenciosa* (gusto excesivo por la bebida alcohólica (ron, cerveza, miche, brandy), gusto por las parrandas, por las mujeres y por prostitutas llamadas -como se sabe- en el lenguaje corriente, "mujeres de la mala vida"; por el robo, las drogas, etc.
- 2.- *Predominio de muerte violenta*, (constante casi absoluta, y absoluta en relación a los muertos más famosos (culto más importante).

3.- *Afirmación del carácter "humanitario" del muerto en vida.*

4.- *Afirmación del carácter "milagroso" después de su muerte.*

Podemos constatar una similitud entre las características 1 y 2, y entre la 3 y la 4. Se pueden re-agrupar entonces en 2 pares de constantes, las cuales se encuentran en una relación de oposición:

Las 2 primeras son características antisociales (en el sentido occidental).

Las 2 últimas son características esencialmente sociales (en cualquier sociedad).

Hay por consiguiente oposición entre la vida y la muerte del sujeto por un lado (son mensajeros de la violencia: la violencia en la vida, que los lleva a la muerte); y, por otro lado, las cualidades mayores que se pueda tener (razones del culto): una en vida (definida como "humanitarismo"), la otra después de la muerte (milagrosidad).

Hay un mensaje oculto en estos pares en oposición, que se integran en la personalidad del muerto: A pesar de haber sido casi todos marginales de la sociedad (malandros, prostitutas, borrachos, mendigos) o de clase económica baja (menos tres casos: el ingeniero, la estudiante y el político, se les reconoce a todos una bondad poco común y un carácter humanitario. Por esto lograron ascender, en la mentalidad popular, a la calidad de "santos": Hay un contraste entonces entre su vida (rechazados por la sociedad donde vivían, o por un sector importante de esta sociedad), y su vida de ultratumba (atraen ahora a todos, son buscados y homenajeados, hasta el punto de ser objetos de un culto;

es decir, de tener un reconocimiento público (por lo menos, por parte de la población).

Sin embargo, son santos a pesar de llevar una vida de ultratumba tan licenciosa como su vida anterior: siguen siendo borrachos, enamorados, parranderos, drogadictos.

De modo que el discurso pareciera ser:

- 1.- Se puede ser bueno y santo a pesar de llevar una "mala vida" y de seguirla llevando. Se trata de un mensaje muy poco occidental (en efecto, ni cristiano, ni "racional" en el sentido occidental), con un contenido asocial: No permite en efecto establecer un modelo de conducta.
 - 2.- La única cualidad importante es "ser humanitario": es un mensaje muy cristiano y social, en contradicción con el anterior (en cuanto al modelo de conducta).
 - 3.- Hay una percepción de violencia y de miedo con respecto a la sociedad actual (urbanizada, a veces caóticamente, modernizada, masificada, occidentalizada y de inseguridad personal, que se compensa refugiándose en aquellos personajes que fueron muy violentos y murieron a causa de la violencia porque, como ya están muertos han adquirido un poder (el "poder de los muertos", ver segunda parte de este capítulo), que pueden utilizar para ahuyentar de uno la violencia y el miedo. En efecto, porque conocieron la violencia, son ahora los más indicados para proteger contra ella y contra la angustia de una sociedad percibida como poco humanitaria.
- El análisis de las constantes

nos puede llevar a las constataciones siguientes:

- 1.- Los valores de la religión católica no han sido asimilados por la población: se puede ser pecaminoso y sin embargo ser santo. Podemos considerar que hubo un fracaso de las leyes de Indias con respecto al endoctrinamiento (tan caro a los reyes de España) ya que, a nivel de las representaciones simbólicas (en la ciudad como en la zona rural (1) la religión católica con su moral es la gran ausente. Y sin embargo, todos los devotos de esos "santos" se declaran católicos, así como declaran serlo también las sacerdotisas de María Lionza y sus seguidores, así como declaran serlo los campesinos. Ya mostré como para estos últimos el catolicismo sirvió para re-estructurar un sistema anterior de representaciones y prácticas simbólicas (2).

Ahora bien, este tipo de culto a los muertos de la ciudad constituye un cambio en la Cordillera en la concepción tradicional de la muerte y de lo sagrado, y en la actitud hacia la muerte: en efecto, mi estudio anterior de la zona rural me permitió observar ahí muy a menudo los ritos mortuorios, y estudiarlos en relación a la concepción de la muerte. La observación sistemática al respecto se llevó a cabo sin embargo sólo a partir de 1980, en una comunidad importante para mi investigación en los Andes, ya que fué la comunidad-piloto de mi estudio: La Pedregosa.

- (1) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: Dioses en Exilio. Fundarte, Caracas, 1981.
- (2) Ver ibid.

He aquí el resultado (abreviado) de este último estudio entre los campesinos autóctonos de esta comunidad:

En el año 1980 las noches dedicadas a ritos mortuorios fueron las siguientes:

- 1) 5 muertos ese año: 21 noches dedicadas a cada uno = 105 noches. (La noche del velorio, la noche del entierro, la novena que sigue (o "grandes noches") y la novena que sigue a ésta (o "pequeñas noches"), más "el mes" (la noche de rezos un mes después de la muerte).
- 2) 3 "seis meses" (2 muertos de 1979 y 1 de 1980). (Rito similar al "cabo de año", pero con menor importancia y solemnidad).
- 3) 4 "Cabo de año" (noche dedicada a un rito mortuario que se realiza exactamente un año después de la muerte de una persona, y que se hace en la casa del muerto, con un simulacro de tumba, lo que lleva 24 horas de preparación, estando toda la comunidad "invitada" a la ceremonia y a la cena que se sirve ahí (con hallacas generalmente).
- 4) 2 "dos años" (ceremonia similar al cabo de año, pero menos importante, y que sólo los "ricos" realizan (entiéndase: campesinos más ricos).
- 5) 7 "angelitos" (1)

Total de noches dedicadas a ri-

- (1) Para la descripción y significado del rito del "angelito", ver mi libro Dioses en Exilio pp. 221-2.

tos mortuorios: 121

En el año 1981:

- 1) 4 muertos: 21 noches. 4 = 84 noches.
 - 2) 7 "seis meses" (5 muertos de 1980, 2 de 1981)
 - 3) 4 "cabo de año"
 - 4) 2 "segundo año" (o "dos años")
 - 5) 5 "angelitos"
- Total: 102 noches

En el año 1982:

- 1) 5 muertos: 21.5 = 105 noches
 - 2) 4 "seis meses" (2 de 81 y 2 de 82)
 - 3) 3 "cabo de año"
 - 4) 2 "segundo año"
 - 5) 4 "angelitos"
- Total: 118 noches

En el año 1983:

- 1) 6 muertos: 21.6 = 126 noches
 - 2) 5 "seis meses" (2 de 82 y 3 de 83)
 - 3) 4 "cabo de año"
 - 4) 2 "segundo año"
 - 5) 3 "angelitos"
- Total: 140 noches

En el año 1984:

- 1) 5 muertos: 21.5 = 105 noches
 - 2) 6 "seis meses" (3 de 83 y 2 de 84)
 - 3) 3 "cabo de año"
 - 4) 1 "segundo año"
 - 5) 4 "angelitos"
- Total: 119 noches

RESUMEN: 1980: 121
1981: 102
1982: 118
1983: 140
1984: 119

TOTAL: 600 noches: 5 = un promedio de 120 noches dedicadas a la muerte por año.

Además: No contamos ahora las noches que se dedicaban antes a cada uno de los "angelitos". En efecto, en la Pedregosa de antes (y *todavía hoy* en los caseríos apartados en la Cordillera) cada "angelito" significaba un mes completo de festividades, velándolo cada noche, y pasándolo de casa en casa del caserío.

Así que, para los caseríos más tradicionales, habría que agregar a este promedio unas 30 noches aproximadamente, por angelito, es decir, serían unas 120 noches en el caso de 4 "angelitos" al año + 120 = 240 noches. Es decir: un promedio actual para la Pedregosa de 32,8% de las noches del año dedicadas a ritos mortuorios y, si hubiese rito completo para los "angelitos" habría que agregarle otro 32,8% al año.

Viendo estas cifras podemos constatar la *gran importancia dada a la muerte* en las comunidades rurales andinas (merideñas), a través del rito mortuario.

Sin embargo, esto es lo contrario de un culto: lo es por todas las características de estos ritos, especialmente el de la "tumba" del "cabo de año" y de los "2 años", así como la representación del muerto que se tiene en esas comunidades como de un ser contaminoso y sumamente peligroso porque dotado de un enorme "poder", adquirido por el solo hecho de haber muerto y del sitio donde él ahora se encuentra: en efecto, los muertos "van al agua", es decir, están con los seres de naturaleza acuática y ambivalente, cuya presencia es temida. Esta actitud frente a la muerte (sería más correcto decir "frente a los muertos") sugeriría la conservación en la población merideña rural de representaciones indígenas y de prácticas mortuorias también indígenas, aunque disfrazadas

de catolicismo (los "rezos", que exigen cada vez la presencia de un "rezandero" prestigioso).

El "cabo de año", por ejemplo, así como el "dos años" sugieren un vestigio del entierro secundario de muchos grupos indígenas (entre los cuales están hoy todavía los Guajiros, como se sabe (Cf. Goulet y Perin)).

El muerto atrae la muerte por su presencia; por consiguiente, si uno quiere seguir vivo y no ser contaminado "a muerte" por él debe alejarlo. Todos los ritos mortuorios tienen, como en el caso de los indígenas suramericanos, como lo atestigua toda la literatura antropológica al respecto, esta función de alejamiento del muerto (incluso, en las "tumbas" tradicionales que se hacen en las casas, sobre todo en el "cabo de año", el "2 años" y a veces en el "6 meses", se dibujan caminos de piedritas "del río" para confundir al muerto, para que el muerto pueda seguirlos y alejarse a través del río: que se vaya así bien lejos y no vuelva más; que no pueda volver a encontrar el camino de su casa, ni de su familia, ni de sus amigos, por el peligro que ahora representa para ellos. Su presencia es aún más peligrosa para los niños, por tener éstos el alma "más débil", razón por la cual, cuando hay un muerto en una casa tradicional merideña y que hay un niño en la casa (de la familia del muerto), se lo hace brincar "de ida y de vuelta" por encima de la urna, para "confundir al muerto" y que no se lleve al niño con él.(1)

En estos ritos mortuorios rurales descubrí:

- 1.- Una función mágica de singular importancia, a fin de alejar al

(1) Así como acostumbran también hacer nuestros indígenas, el campesino andino no debe pronunciar el nombre del muerto (sólo lo hacen "los locos"): se refiere a él con el término "el finado", "la finada".

muerto y *proteger de él el mundo de los vivos* (la comunidad donde vivía); su espectro, llamado "espanto" (los Guajiros lo llaman "Yolujaa", (ver Perrin y Goulet), puede provocar varias enfermedades, entre las cuales una que lleva su nombre: la "enfermedad del espanto" (los Guajiros la llaman "Yolujaasira") puede causar la muerte, ya que su presencia no es una "visión" sino una "visión contaminante", es decir, una visión que participa en cierta manera del tacto: está presente en el mismo espacio vital que el vivo, y contamina este espacio (así como el olor del cadáver contamina el aire). El peligro acecha aún más a los niños, por ser más débiles (ver al respecto Dioses en Exilio, y Perrin).

Sin embargo *los ritos no bastan*: se teme siempre que su efecto no sea completo, razón por la cual el campesino merideño utiliza además unas "contras", que tienen el poder de impedir el acercamiento de los muertos en un área vital importante (el área que se debe proteger de su contaminación) especialmente durante el sueño de los vivos. Las contras más utilizadas en este sentido son: un cuchillo (o cuchilla, o machete) "con la punta hacia afuera" ("dentro" siendo en este caso el cuerpo de la persona que duerme, especialmente cuando se trata de un niño o de un enfermo, cuya alma está debilitada) o unas tijeras "cruzadas", también con "las puntas hacia afuera". Además: un mecate nuevo, que se dispone alrededor del cuerpo del vivo.

Se utilizan también para el niño que los padres están obligados a dejar solo en la casa (lo que facilita que se le acerque un muerto), o para el enfermo que se deja solo (presa fácil para los muertos ya que está enfermo, es decir, su alma no tiene resistencia). Los muertos se quieren

llevar en efecto a los vivos, no quieren que nadie de su familia y de sus amigos quede vivo, para que estén todos juntos. Entonces, los vivos han de hacer todo lo necesario para alejarlos.

2.- Cumple una *función social* el rito mortuario: participa toda la comunidad a la cual se ha invitado, y a la cual se le regala comida: se *le debe* comida a todos los participantes. (Esta función social incluye además el *prestigio social* para la familia que atiende mejor a sus invitados en esos ritos y que cumple con *todos* los ritos). Las familias que cumplen con el "dos años" son las más prestigiosas de todas.

3.- Finalmente, el rito mortuario cumple una *función evidentemente psicológica*, de ayuda a los dolientes, a) dándoles el apoyo (consuelo) de su comunidad, b) distrayéndolos, creando para ellos una intensa actividad física y social (incluso el *llanto está reglamentado*: se llora de nuevo cada vez que llegan nuevos invitados; luego se deja de llorar y se conversa normalmente, hasta se ríe, y se vuelve a llorar con la próxima *llegada de invitados...*), una actividad intensa: preparación de la "tumba", de la bebida, atención a los invitados, atención especial debida a los rezanderos... y c) ofreciéndoles el beneficio del prestigio social, al cumplir bien con toda la tradición, lo que mitiga el dolor y permite a la familia doliente re-insertarse con más gusto en la vida de la comunidad, a pesar de su dolor.

Vemos entonces *la transformación*



Cuadernos de apuntes sobre la tumba del Soldado



Ofrenda en la tumba de Jacinto Plaza

que se está produciendo ahora en la representación de la muerte y en la práctica simbólica correspondiente, cuando se pasa de la concepción rural tradicional merideña a la nueva concepción que surge con el urbanismo y el culto a los muertos: en la zona rural tenemos una *relación de oposición entre la vida y la muerte*, tan fuerte que los muertos se consideran como altamente dañinos, contaminantes y peligrosos para los vivos, para su salud física y mental. Los ritos se realizan entonces para alejarlos (lo más lejos posible).

Mientras que, en la concepción que surge con el culto a los muertos en cementerios caseros urbanos, en altares y en centros mágico religiosos, tenemos que hay ciertos muertos (los que tuvieron mayores problemas en vida y que murieron en forma violenta) que son concebidos como protectores de la salud, física y mental de los vivos, que ayudan a éstos en todos sus problemas vitales, de modo que su presencia es deseable. Así que los ritos se hacen ahora para *atraerlos*, y atraerlos tan cerca que incluso, gracias a la *mediumnidad*, por ejemplo, se los pueda tocar y hablar directamente con ellos: se perdió la idea de contaminación del espacio vital y del contacto con el muerto, y la relación de oposición se transformó en una *relación de colaboración*, en oposición a la primera.

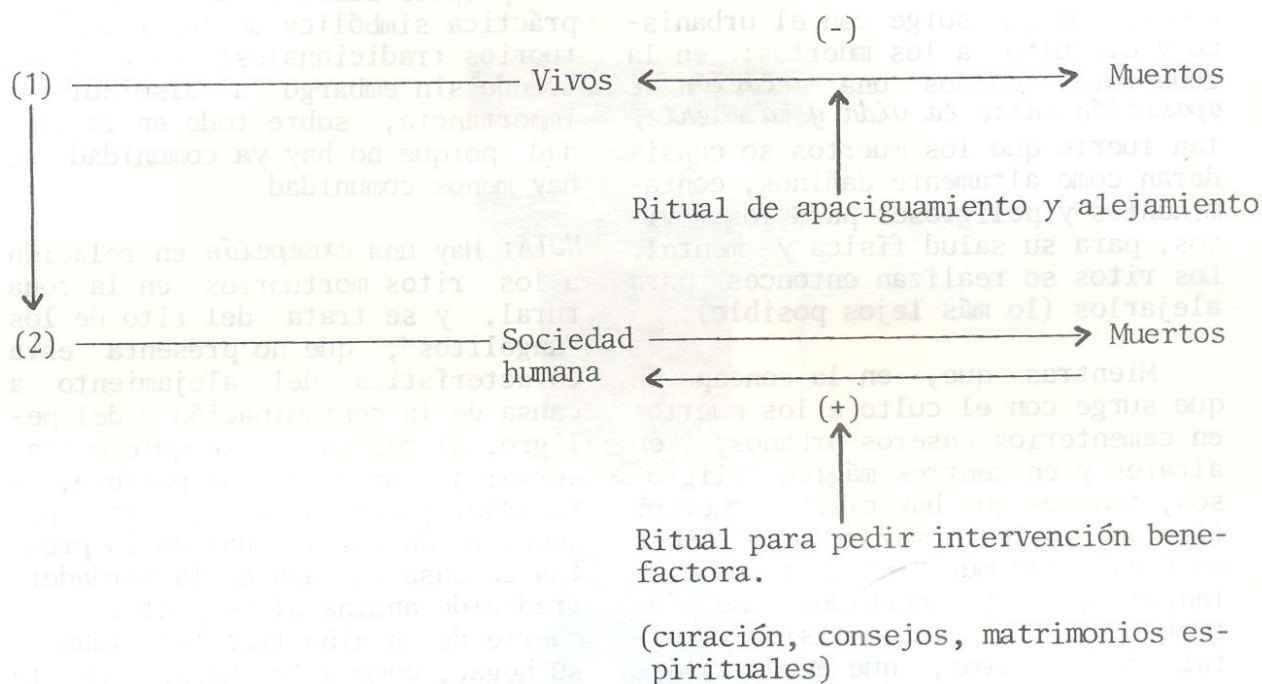
Ambos sistemas de representaciones y prácticas simbólicas son coherentes, cada uno en sí mismo. Pero puede haber incoherencias a nivel de la práctica y representación individual: aquellos individuos, en efecto, que se encuentran en la etapa de transición al respecto, y practican por un lado el culto a los muertos (es decir, se sitúan dentro del segundo sistema, el de las relaciones

de colaboración entre los dos mundos, el de los vivos y el de los muertos), pero que por otro lado conservan también, en relación a sus propios muertos familiares, la práctica simbólica de los ritos mortuorios tradicionales; esta última tiende sin embargo a disminuir en importancia, sobre todo en la ciudad porque no hay ya comunidad o hay menos comunidad.

NOTA: Hay una *excepción* en relación a los ritos mortuorios en la zona rural, y se trata del rito de los "angelitos", que no presenta esta característica del alejamiento a causa de la contaminación y del peligro, al contrario: se quiere conservar su cuerpo lo más posible, para traer suerte a los que lo poseen, razón por la cual se lo prestan de casa en casa en la verdadera tradición andina al respecto. La muerte de un niño trae felicidad a su hogar, como a los hogares de la comunidad (al respecto ver Dioses en Exilio...).

CONCLUSION: Nos encontramos, en relación a este culto a los muertos "milagrosos" en los cementerios urbanos, *frente a un discurso contradictorio*, pero cuyo mensaje es bastante claro: hay una pérdida de los puntos de referencia cultural tradicional, y su sustitución por otros puntos de referencia; éstos muestran la *no asimilación* de los valores morales y religiosos de los españoles de la Colonia, y la *no aceptación* de los valores socioculturales actuales, poniendo el énfasis en un solo valor: la solidaridad (el "ser humanitario").

TRANSFORMACION ESTRUCTURAL: RELACION DE OPOSICION SE VUELVE
RELACION DE COLABORACION



BIBLIOGRAFIA:

- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline: Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cor dillera de Mérida), Fundarte, Ca racas, 1981.
- GARCIA GONZALEZ, Tamara: "Autoctonía Religiosa de los Andes Venezolano s? Guillermina Morales y Jacin to Plaza?" Mimeo, Fac. de Human. ULA, Mérida, Nov. 1980.
- GOULET, Jean-Guy: El universo so cial y religioso guajiro. Bibl. Corpozulia, UCAB, 1981.
- PERRIN, Michel: a) "Muerte y ritos

funerarios guajiros" en Les Hommes et la Mort"(Objets et Mondes), La Revue du Musée de l'homme, pp. 113-125.

b) "Un éxito muy relativo: la me dicina occidental entre los in dios guajiros", en Social Scien ce and Medicina, Pergamon Press 1980, Great Britain pp. 1-9.

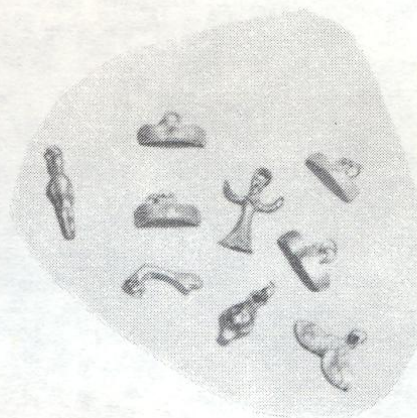
ROUSE I., y CRUXENT, J.M.: Arqueolo gía Venezolana. Trad. del In glés de Erika Wagner. Ed. en in glés: Yale Univ. Press, New-Ha ven y Londres, 1963. Ed. españ o la del I.V.I.C., Caracas, sin fecha.

RESUMEN

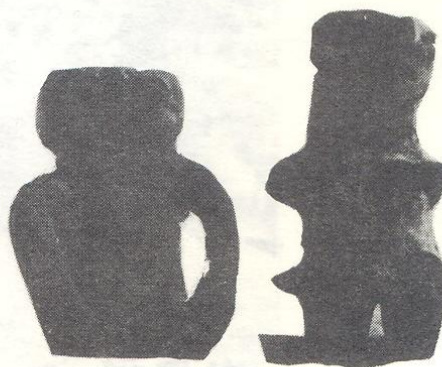
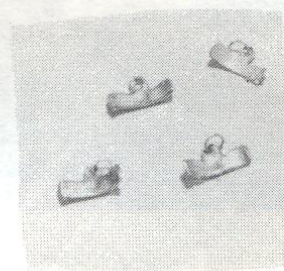
En este artículo la autora presenta parte de los resultados que obtuvo en su estudio de la Cordillera de Mérida, acerca de las transformaciones de las representaciones y prácticas simbólicas en relación al fenómeno del urbanismo emergente. Encontró un culto a unos muertos milagrosos, en cementerios urbanos, que constituye un discurso contradictorio pero con mensaje claro: se están perdiendo los puntos de referencia tradicionales y se sustituyen con otros, los cuales vuelven a reproducir la no asimilación de los valores morales y religiosos españoles, y muestran un rechazo -aunque inconsciente- de los nuevos valores socioculturales (occidentales).

ABSTRACT

Here the author presents a part of the results of her research realized in the Cordillera of Mérida, about the transformations of symbolic representations and practices, in relation to emergent urbanism. She finds a cult dedicated to miraculous difunts, in urban cemeteries, that constitutes a contradictory discourse, but with a clear message: the traditional points of reference are lost and substituted by other ones; these reproduce, as in the rural zone, the no assimilation of the moral and religious values of the Spaniards, as the same time they show an unconscious reject for new cultural (occidental) values.



"milagritos"





RESUMEN

En este artículo se presenta una parte de los resultados de un estudio de campo realizado en Mérida, Yucatán, acerca de las representaciones de las prácticas simbólicas en el lenguaje del urbanismo. Se encontró un alto grado de correspondencia entre los discursos de los actores y las prácticas urbanísticas. Se concluye que el lenguaje del urbanismo es un lenguaje simbólico que refleja las prácticas urbanísticas.

ABSTRACT



LA RUDA (RUTA GRAVEOLENS) EN LA MEDICINA POPULAR SUDAMERICANA

Angellina POLLAK-ELTZ*

La Ruda (*Ruta graveolens*) es una planta muy antigua, que se menciona ya en crónicas de épocas remotas. Se originó en la zona mediterránea de Europa y en el Medio Oriente, de donde fue llevada a Europa Central y, más tarde, a las Américas, específicamente a los países latinoamericanos.

En este breve ensayo vamos a describir su uso medicinal y ritualístico en el Nuevo Mundo, trazando el origen de tales prácticas en la Europa meridional.

La Ruda pertenece a la familia botánica de las Rutaceae. Se trata de un arbusto pequeño, que tiene flores de 4 o 5 hojas y frutas capsulares. Las hojas son plumadas. Queda comprobado que la planta era conocida en la antigüedad por sus propiedades medicinales. En la Edad Media fue usada también en ritos mágicos. A veces se usaba como especie, porque su aroma es agradable.

En la Grecia Antigua, la Ruda fue usada como amuleto embutido con poderes sobrenaturales para alejar malas influencias (Williams, 1979: 24). Plinius (VIII.4.98, según Best y Brighman, 1973: 87) habla de la "planta sagrada" y sus poderes mágicos, diciendo que se usaba para alejar a culebras ponzoñosas. En el Medio Oriente la planta era consagrada a Mohamed. Por tal razón se usa todavía en nuestros días en la medicina popular árabe y en ritos mágicos (Williams, 1979: 24). Se supone que los españoles y portugueses introdujeron esta planta a las Américas, por lo

que se desprende de las anotaciones de Farfán (1579), quien era un médico español y autor de un libro sobre la medicina en México en su época.

La planta fue mencionada por De Bret, Martrius y otros viajeros del siglo pasado, quienes exploraron el interior del Brasil, donde la Ruda se usaba y se sigue usando como remedio casero y en ritos mágicos curativos.

Es interesante notar entre parentesis que en la medicina tradicional de los países de Africa Occidental la Ruda es desconocida. Tampoco se usa en los cultos afrobrasileños auténticos, donde, por regla general, las plantas juegan un rol de suma importancia, pero sí se usa en los ritos de la Umbanda, influenciada por conceptos europeos. La Ruda tampoco se usa en las prácticas médicas de los negros en el sur de los Estados Unidos, sólo es conocida como especie (Grimé, 1979: 74). Eso comprueba que la planta no fue introducida por los esclavos africanos. Tampoco es nativa de las Américas y así no se debe dudar de su origen netamente europeo.

En Europa Central (Loeffler, 1977:426-7), los campesinos preparan una infusión de las hojas de Ruda, que se administra en caso de palpitaciones del corazón, cólicos, vértigos y aflujo de sangre a la cabeza. Contra las mismas enfermedades se prepara una cocción de las hojas secas de la Ruda, que se come con azúcar. En caso de infecciones

* Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.

bucales, se prepara una mezcla diluida de esta cocción. La misma infusión diluida sirve también para lavar los ojos en caso de trastornos varios de la vista. Para bajar la fiebre, se colocan las hojas de Ruda bañadas en vinagre o en aguardiente sobre el pecho del enfermo.

En México y entre los mestizos mexicanos que viven en el suroeste de los Estados Unidos, los curanderos soplan el humo de un puro, fabricado de las hojas secas de Ruda, en los oídos del paciente, para aliviar dolores y para combatir la sordera. En caso de gripe, el paciente debe fumar dicho puro e inhalar el humo. Se queman también las hojas de Ruda en una parrilla, para que el enfermo pueda inhalar el humo.

Los mexicanos toman una infusión de hojas de Ruda contra dolores de barriga (Ford, 1979:293). En caso de flujo vaginal, los curanderos mexicanos prescriben una infusión de menta con Ruda (Trotter y Chaviro, 1981: 94).

En Colombia la Ruda es usada como remedio casero por los mestizos del Altiplano (Montes Giraldo, 1981: 21,30,35,37,38,39,47,48,52,55,56,61, 62,68). Los curanderos dicen que hay que tomar una sopa hecha de huevos y hojas de Ruda para fortificar el cerebro. Se prepara una infusión de hojas y flores de Ruda contra enfermedades del corazón, contra diferentes malestares de la mujer y para normalizar la menstruación. Se colocan hojas de Ruda cocidas en agua en los oídos para aliviar dolores. Contra dolores de cabeza y gripe, colocan las hojas de Ruda cocidas sobre la frente del paciente. Una infusión de Ruda sirve contra dolores del estómago y contra fiebre. En caso de problemas de hígado, se prepara un té de hojas de Ruda y menta, que se puede mezclar con leche. La misma coc-

ción se da contra reuma. De la planta se extrae un aceite, que se coloca sobre inflamaciones de toda clase.

En la República Dominicana (Cordero, 1978: 418-21), se usa la Ruda para normalizar la menstruación. Se usa contra la amenorrea de causa patológica. Tiene las siguientes propiedades generales: es rubefaciente emenagogo, excitante, diaforético y antifebrífugo. Se usa como astringente contra diarreas de los niños. La parte más usada de esta planta son las hojas. Se administran en forma de maceración, decocción, tisana y tintura. Como emenagogo se usa una cucharadita de polvos de hojas secas. El zumo de las hojas impregnando un algodón con él y luego éste colocándolo en el oído enfermo, calmará el dolor. La Ruda sirve también como insecticida. Se lava la cabeza del niño con una decocción de las hojas y tallos, para matar los piojos. El cocimiento se usa en irrigaciones en las fosas nasales, contra el mal olor que se siente en las fosas nasales. Un gargarismo sirve contra úlceras fétidas y pútridas de las encías.

En Perú se usa la Ruda contra parálisis facial y contra enfermedades del oído (Frisancho Piñeda, 1971: 84).

Pompa (1972: 213 ss.) se refiere al uso de la Ruda entre los mestizos de la zona andina. Dice que el cocimiento de los cogollitos de la planta se usa en el histérico. La cataplasma de las hojas cocidas se aplica para el abocamiento del recto y en el epigastrio en los males del estómago. Contra resfriados del pecho o de la cabeza, se aconsejan fricciones de las hojas entibiadas en aguardiente de uvas. Contra dolores de costado, se mezcla un cocimiento de una rama de Ruda con semi-

llas de eneldo seco, leche de cabra y miel. Las lavativas del cocimiento de Ruda y otras plantas, curan el dolor de ijada. Se aplican también contra este mal una cataplasma de Ruda frita en aceite o una tortilla de dos huevos fritos en aceite con dicha planta.

En Venezuela, según mis propias investigaciones, la Ruda tiene múltiple uso en la medicina casera. Contra dolores de barriga sirve una infusión de las hojas mezcladas con ron. Contra la conjuntivitis se prescribe una mezcla de té de hojas de Ruda, Bálsamo (*Balsamina impatiens*), Albahaca (*Cymum americanum*), Verbena (*Gussica peruviana*) y ron. Como en los otros países sudamericanos, cataplasmas de hojas de Ruda sirven contra la sordera y los dolores del oído. Una infusión de hojas de Ruda regula la menstruación, sirve contra gripe y dolores de cabeza. En caso de diarreas, se toma un té de Ruda con azúcar y/o ron.

Según Clarac de Briceño (1981: 250, 254), las enfermedades populares "Cuajo Caído" y "Maldijada" se curan con infusiones de Ruda en los Andes Venezolanos. "Cuajo Caído" es una enfermedad de niños pequeños. Se cree que un órgano ("el Cuajo") que se encuentra en el cuerpo del bebé, de repente empieza a desplazarse, causando varios síntomas. Se prepara una infusión de Ruda y otras hierbas que el niño tiene que tomar, mientras que el curandero reza una fórmula mágica sobre el pequeño paciente. "Maldijada" es una enfermedad de mujeres, que no tuvieron hijos. La paciente se siente agotada. Contra este malestar sirve también un té de Ruda mezclado con nuez moscada y guayabita, miel y café.

Como se ve de estas breves anotaciones, una infusión de las hojas o flores de Ruda o el aceite derivado

de la planta machacada, sirven contra las siguientes enfermedades, tanto en América Latina como en Europa: trastornos de la vista y enfermedades de los ojos, sordera y trastornos de los oídos, dolores de estómago y de la barriga, diarrea, problemas de la menstruación y otras enfermedades de las mujeres, gripe y dolores de cabeza.

No cabe duda que la Ruta Graveolens tiene propiedades medicinales. Sin embargo, en la creencia del pueblo, al mismo tiempo a la planta se atribuyen poderes mágicos y sobrenaturales. Así sirve en ritos de curación que tienen el propósito de sacar las malas influencias del cuerpo humano, que -en la creencia popular- provocaron las enfermedades, o de impedir a estas fuerzas malignas penetrar en el cuerpo del paciente. Así la Ruda sirve a los "curiosos" en sus exorcismos, despojos y en la fabricación de amuletos. Los ritos de limpieza espiritual son muy parecidos en los diferentes países latinoamericanos y, desde luego, también en Italia y España. La Ruda juega un rol importante en estas prácticas, por ejemplo en el combate de las fuerzas nocivas del Mal de Ojo.

Las supersticiones asociadas al complejo del Mal de Ojo remontan a la antigüedad europea. Algunos antropólogos suponen que tienen su origen en el Medio Oriente (Maloney 1976: 8). En el sur de Italia y en España, pacientes que supuestamente sufren de la enfermedad del Mal de Ojo son pegados con ramos de Ruda, mientras que el curandero reza oraciones mágicas sobre ellos. Los Persos y Arabes en la Edad Media solían quemar matas de Ruda alrededor de los pacientes, que sufrían de la enfermedad del Mal de Ojo (Maloney, 1976:80).

En todos los países latinoamericanos encontramos la costumbre de servirse de una mata de Ruda en los ritos mágicos para combatir el Mal de Ojo. Por ejemplo, entre los Quiché Maya de Guatemala (Maloney, 1976: 163-170), los niños pequeños llevan amuletos que se fabrican de hojas secas de Ruda en bolsitas de tela roja, como protección contra este mal. La enfermedad provocada por el Mal de Ojo se manifiesta en forma de gastroenteritis, diarrea y cólicos. Para curar el niño, se prepara una mezcla de un huevo de gallina negra y una infusión de las primeras diez hojas superiores de una planta de Ruda, ajo, tabaco, y otras sustancias. El paciente tiene que ingerir esta cocción, mientras que el curandero reza una fórmula mágica sobre su cabeza.

En México, se prepara un té de Ruda contra "Empacho" (una enfermedad popular, que se puede describir como gastroenteritis). Se administra la cocción, mientras que el curandero reza una oración mágica.

En la República Dominicana (Cordero, 1978: 418-21), la Ruda juega un rol importante en los ritos para combatir el Mal de Ojo. Se da al niño afligido una mezcla de aceite de Ruda, agua bendita y vinagre. Se lava el pequeño paciente con esta cocción para impedir la penetración de las malas influencias en el cuerpo.

En Brasil (Scarpa, 1980: 473), se lava a los niños neonatos con una cocción de Ruda ("bautizada", con sagrada), para protegerles contra todas las malas influencias. Se fabrican amuletos ("figas") de matas de Ruda, que sirven contra cualquier malhechoría. Los brasileiros dicen que hay que coger tres hojas de Ruda antes del amanecer y colocarlas detrás de las orejas. Así no pasará nada a la persona durante todo el día.

Es una protección contra brujería y hechicería. Se hacen también amuletos de dos matas de Ruda colocadas en forma de cruz.

En los ritos de limpieza espiritual ("sacuda", "fumigação", "reza" "banho") de los Umbandistas en Brasil, la Ruda juega un rol de suma importancia. En caso de "fumigação" se quema la mata, y el humo debe alejar las malas influencias. Durante una "reza", el cliente es tocado con una mata de Ruda, mientras que el experto del culto reza una fórmula mágica sobre el creyente. Para los "banhos" se mezcla el aceite de Ruda con infusiones de aceites de otras plantas, tales como Guiné (*Petiveria alliacea*), Manejeriçao (*Ocimum basilicum*), Roza (*Jathropa gossypilifolia*) Vassourinha (*Scoparia sulcis*) y Pinhao (?). A menudo, los adeptos de la Umbanda plantan matas de Ruda en sus jardines para alejar las malas influencias de sus casas.

Los mestizos mexicanos en el suroeste de los Estados Unidos se sirven también de la Ruda en las "limpiezas" (despojos mágicos) (Trotter y Chaviro, 1981: 81-2, 76, 96, 99). En Nuevo México, los ritos se llaman "barridas" y protegen al paciente contra la brujería y la hechicería o alejan a las malas influencias. Se llevan a cabo antes de que el curandero empiece a curar los síntomas de la enfermedad con plantas medicinales. Como en Brasil y Venezuela, se practican exorcismos en forma de baños, toques, golpes, oraciones y sahumeros. A menudo los pacientes creen que la enfermedad fue causada por envidia, hechicería o la influencia de malos espíritus.

La planta más popular en estos ritos de "barridas" es la Ruta Graveolens. Los curanderos usan también humo de tabaco, sahumeros,

agua bendita y toda clase de aceites y perfumes, que se compran en las tiendas especializadas. Se limpia al paciente, empezando con una lavadura de cabeza, con los movimientos hacia abajo.

En caso de dolores de cabeza se recomiendan nueve "barridas", pero al mismo tiempo el paciente tiene que tomar un té de Ruda todas las mañanas en ayuno. Los mexicanos dicen que la Ruda da fuerza corporal y espiritual.

En Venezuela, los ensalmeros (especialistas en la curación de la enfermedad del Mal de Ojo; se llaman también rezanderos, santiguadores) tocan los niños enfermos con una o tres matas de Ruda o una mata de Ruda y dos otras matas, mientras que rezan sobre el paciente. A veces el niño es pegado con una mata de Ruda. La infusión preparada de las hojas de Ruda sirve para limpiar al niño y para alejar las malas influencias. Las otras matas usadas en estos ritos curativos son Albahaca (*Ocimum basilicum*) y Mastranto (*Hyptis suaveolens*).

En los Andes colombianos y peruanos, los curanderos preparan una infusión de hojas de Ruda y de otras plantas medicinales, y los niños que sufren de la enfermedad del Mal de Ojo la tienen que ingerir, mientras que rezan sobre ellos. Las fórmulas mágicas son secretas y pierden su poder cuando son reveladas a forasteros.

En este breve ensayo hemos visto como, tanto en el Viejo Mundo como en las Américas, la Ruta Graveolens se usa en la medicina tradicional y en la medicina mágica. En estos ritos sirve para alejar las malas influencias y para combatir el Mal de Ojo. Las comparaciones comprueban que las prácticas conectadas con la

Ruda son de origen mediterráneo y que fueron traídas a las Américas por españoles, portugueses e italianos, donde pronto se incorporaron al instrumentario mágico-religioso y medicinal de los criollos.

BIBLIOGRAFIA

BEST y BRIGHMAN:

1973: *The Book of Secrets of Albertus Magnus*, Claredon Press, Oxford.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline:

1981: *Dioses en Exilio*, Fundarte, Caracas.

CORDERO, Angel:

1978: *Plantas medicinales dominicanas*. Universidad de Santo Domingo, Santo Domingo.

FORD, Karen:

1978: *Las yerbas de la gente*, Museum of Anthropology, Ann Arbor.

FRISANCHO PIÑEDA, David:

1978: *Medicina indígena y popular*. Ed. Baca, Lima.

GRIME, William:

1979: *Ethnobotany of the Black Americans*, Algonac, Atlanta.

LOEFFLER, Helmuth:

1977: *Naturherilkunde von A-Z*. Pawlak, Hersching.

MALONEY, Clarence, ed.:

1976: *The Evil Eye*, Columbia University Press, New York.

MONTES GIRALDO, J.J.:

1981: *Medicina Popular en Colombia*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.

POMPA, Gerónimo:
1972: *Medicina Indígena*. Ed. América. Miami.

POLLAK-ELTZ, Angelina:
1982: *Folk-medicina in Venezuela*, Universidad de Viena, Viena.

SCARPA, Antonio:
1980: *Etnomedicina*, Lucisano, Milano.

WILLIAMS, Paul:
1979: *Primitive Religion and Healing* Folklore Society, Cambridge.

TROTTER, Robert y CHAVIRO, Juan Antonio:
1981: *Curanderismo*, University of Georgia Press, Athens.

RESUMEN

La autora recopila aquí los distintos usos medicinales de la ruda (*Ruta Graveolens*) en Europa como en América. Se le atribuye en todas partes a esta planta, además de su poder curativo, un poder mágico, particularmente en relación al mal de ojo. La planta sería originaria del Viejo Mundo y habría sido traída a América por españoles, portugueses e italianos.

ABSTRACT

The author compiles here the different medicine uses of the rue (*Ruta Graveolens*) in Europe and America. Everywhere they attribute to this plant curative virtues and magic power, specially in relation to the eye evil. The origine of its use has to be found in Old World, and it was brought to New World by Spanians, Portugueses and Italians.



RUDA (*Ruta Graveolens*)

EVIDENCIAS DE FUEGO ASOCIADAS A LA INDUSTRIA DURKADIENSE DE LA INDIA CENTRAL

Jorge Armand*

INTRODUCCION

La posesión del fuego cambió completamente la vida del hombre paleolítico, permitiéndole en primer lugar la posibilidad de cazar de noche. Según Thomas Simpson (1843), los cazadores esquimales de focas consideran que el papel menos importante del fuego es la calefacción, siendo la iluminación y la cocción de los alimentos lo más importante. La iluminación ha podido ser simplemente la de la fogata o el fogón, o a base de antorchas, o de lámparas.

Como combustible el más utilizado fué evidentemente la madera, pero en ciertos casos los huesos sirvieron de combustible, ya sea porque la madera era escasa o porque se quería un fuego a la vez caliente y poco visible de lejos; aunque muy oloroso!. En la India de nuestros días es muy común el uso de la bosta seca de vaca como combustible principal para el fogón de las cocinas. Los cazadores de las praderas del Canadá llaman a este tipo de combustible de una manera pintoresca: "leña de vaca". En la Europa oriental, durante el paleolítico superior, se utilizó por primera vez la hulla como combustible, obtenida de venas de hulla afloradas.

El fuego sirvió también como medio de defensa contra los animales salvajes, así como para desalojarlos de las cuevas que el hombre quería ocupar. También pudo haber sido utilizado para abatir árboles grandes,

manteniendo un brasero en su base, para endurecer las puntas de las lanzas y flechas de madera, o como continúan haciendo nuestros indígenas de la Orinoquía: para excavar más fácilmente los troncos de los árboles que sirven para la fabricación de las piraguas monoxilas (carbonización).

Algunos bloques de piedra particularmente duros han podido ser tallados más fácilmente por el hombre del paleolítico, mediante el procedimiento de calentar el bloque de piedra y luego sumergirlo en agua fría. De esto tenemos varios ejemplos durante el Achelense Superior de Africa del Sur y el Musteriense de Austria (Bordes, 1977).

Calentando el sílex a 200°C aproximadamente en un baño de arena se obtiene una materia que puede ser tallada más fácilmente, sobre todo para talla a presión. Esta "silicurgia", común en América del Norte durante los niveles del paleo-indio, fué conocida igualmente por los solutrenses europeos. El sílex tratado de esta forma puede ser reconocido por su aspecto brillante, vidrioso, ligeramente grasoso, sobre las fracturas frescas (Bordes, 1977).

En América del Sur, en el sitio paleo-indio de Tagua-tagua, Chile, hay evidencias de que los cazadores de ese período usaron el fuego como

* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes - Mérida

medio para arrinconar a las presas, incendiando las praderas. Probablemente los solutrenses de Francia utilizaron el mismo procedimiento para obligar a las manadas de caballos a lanzarse por los acantilados, en donde luego eran descuartizados.

Finalmente, no hay que olvidar que el fuego ha sido, desde tiempos inmemoriales, el instrumento favorito de la guerra, especialmente con el fin de obligar a los enemigos a abandonar una posición asediada.

En cuanto a la antigüedad del uso del fuego, es probable que los australopitecos de hace tres y más millones de años hayan utilizado el fuego, pero no hay pruebas de que hayan sabido producirlo. En 1947, Raymond DART, de Johannesburgo, declaró que los australopitecos que él había descubierto en las canteras de Makapansgat, Africa del Sur, probablemente utilizaban el fuego. Dart se basaba en el hecho de que algunos de sus huesos fósiles estaban ennegrecidos y parecían calcinados. De allí que él bautizara a sus fósiles con el nombre de *Australopithecus prometheus*, inspirándose en el mito griego de Prometeo. Esto resultó ser un error, ya que posteriormente se supo que las trazas de fuego que Dart creyó haber descubierto no eran más que el resultado de la contaminación por el manganeso y que lo más probable era que el carbón que había resultado de los primeros análisis procediese de los explosivos utilizados para romper la dura sedimentación de la cantera....!

Es probable, sin embargo, que los primeros homínidos sí hayan empleado el fuego, aunque por los momentos no existen pruebas que lo demuestren. Han podido recogerlo de incendios naturales y conservarlo por períodos de tiempo más o menos prolongados. En ciertas regiones volcá-

nicas, una rama colocada en una corriente de lava todavía ardiendo - puede producir una llama. Esto también pudo lograrse aprovechando las llamas producidas por los rayos que caían sobre los árboles, etc.

Los modos de hacer fuego han debido haber sido descubiertos varias veces durante el paleolítico, en lugares diversos, y haber, incluso, sido olvidados y reinventados. Hasta hace poco los aborígenes de las islas Andaman del Océano Indico, no sabían hacer fuego y los fogones los mantenían apagados en ciertos escondrijos que encendían con ayuda de teas que pedían prestadas a los pueblos vecinos. En ciertas partes del Amazonas venezolano todavía se enciende el fuego frotando una madera dura contra otra blanda.

Existe un estadio primitivo del uso del fuego que podemos llamar de los "recolectores de fuego" y otro estadio más avanzado de los "productores de fuego". Es muy probable que el hombre del paleolítico inferior, es decir: los australopitecos y los *homo erectus*, no hayan sobrepasado el primer estadio, pero no existen dudas de que en el paleolítico medio y paleolítico superior, el *homo sapiens* había ya domesticado el fuego, a juzgar por la regularidad con que han sido hallados sus fogones.

En Africa, donde han sido hallados los restos más antiguos de homínidos, las evidencias de uso del fuego son más bien tardías y provienen del sitio de la "Cueva de los Fogones", en Africa del Sur, el cual pertenece al período achelense final. En Asia y Europa las trazas de fuego son mucho más antiguas. En el sitio de Vertesizlos, en Hungría, se hallaron restos de un *homo erectus* asociados a una industria de

medio para arrinconar a las presas, incendiando las praderas. Probablemente los solutrenses de Francia utilizaron el mismo procedimiento para obligar a las manadas de caballos a lanzarse por los acantilados, en donde luego eran descuartizados.

Finalmente, no hay que olvidar que el fuego ha sido, desde tiempos inmemoriales, el instrumento favorito de la guerra, especialmente con el fin de obligar a los enemigos a abandonar una posición asediada.

En cuanto a la antigüedad del uso del fuego, es probable que los australopitecos de hace tres y más millones de años hayan utilizado el fuego, pero no hay pruebas de que hayan sabido producirlo. En 1947, Raymond DART, de Johannesburgo, declaró que los australopitecos que él había descubierto en las canteras de Makapansgat, Africa del Sur, probablemente utilizaban el fuego. Dart se basaba en el hecho de que algunos de sus huesos fósiles estaban ennegrecidos y parecían calcinados. De allí que él bautizara a sus fósiles con el nombre de *Australopithecus prometheus*, inspirándose en el mito griego de Prometeo. Esto resultó ser un error, ya que posteriormente se supo que las trazas de fuego que Dart creyó haber descubierto no eran más que el resultado de la contaminación por el manganeso y que lo más probable era que el carbón que había resultado de los primeros análisis procediese de los explosivos utilizados para romper la dura sedimentación de la cantera....!

Es probable, sin embargo, que los primeros homínidos sí hayan empleado el fuego, aunque por los momentos no existen pruebas que lo demuestren. Han podido recogerlo de incendios naturales y conservarlo por períodos de tiempo más o menos prolongados. En ciertas regiones volcá-

nicas, una rama colocada en una corriente de lava todavía ardiendo - puede producir una llama. Esto también pudo lograrse aprovechando las llamas producidas por los rayos que caían sobre los árboles, etc.

Los modos de hacer fuego han debido haber sido descubiertos varias veces durante el paleolítico, en lugares diversos, y haber, incluso, sido olvidados y reinventados. Hasta hace poco los aborígenes de las islas Andaman del Océano Indico, no sabían hacer fuego y los fogones los mantenían apagados en ciertos escondrijos que encendían con ayuda de teas que pedían prestadas a los pueblos vecinos. En ciertas partes del Amazonas venezolano todavía se enciende el fuego frotando una madera dura contra otra blanda.

Existe un estadio primitivo del uso del fuego que podemos llamar de los "recolectores de fuego" y otro estadio más avanzado de los "productores de fuego". Es muy probable que el hombre del paleolítico inferior, es decir: los australopitecos y los *homo erectus*, no hayan sobrepasado el primer estadio, pero no existen dudas de que en el paleolítico medio y paleolítico superior, el *homo sapiens* había ya domesticado el fuego, a juzgar por la regularidad con que han sido hallados sus fogones.

En Africa, donde han sido hallados los restos más antiguos de homínidos, las evidencias de uso del fuego son más bien tardías y provienen del sitio de la "Cueva de los Fogones", en Africa del Sur, el cual pertenece al período achelense final. En Asia y Europa las trazas de fuego son mucho más antiguas. En el sitio de Vertesizlos, en Hungría, se hallaron restos de un *homo erectus* asociados a una industria de

raspadores toscos y choppers, en una capa que contenía abundante ceniza de madera. Este hallazgo pertenece a un interestadio mindeliano (circa 800.000 AP). En Asia, en el célebre sitio de Choukoutien, cercano a Pekín, China, fueron descubiertos los huesos de un grupo numeroso de *Sinanthropus pekinensis*, o como se le dice ahora, para seguir la moda: *homo erectus pekinensis*. Estos estaban asociados a una abundante industria de raspadores toscos de varios tamaños y choppers. El conjunto se halló dentro de una gruesa capa de cenizas de madera que contenía también huesos calcinados de homínidos. Esto último parece indicar ciertas prácticas de antropofagia, posiblemente ritual, entre los homínidos de Choukoutien. El sitio de Choukoutien pertenece al período Mindel y una parte del mismo al intergracial Mindel/Riss. Aparte de la ceniza de madera y de los huesos calcinados, en este sitio fueron halladas algunas piedras con señales de haber estado sometidas al fuego.

Los dos sitios que venimos de mencionar son los únicos pertenecientes al paleolítico inferior arcaico o preachelese que hayan proporcionado pruebas convincentes del uso del fuego. Además, son las evidencias más antiguas del uso del fuego por la humanidad.

EVIDENCIAS DESCUBIERTAS EN EL SITIO DE DURKADI NALA

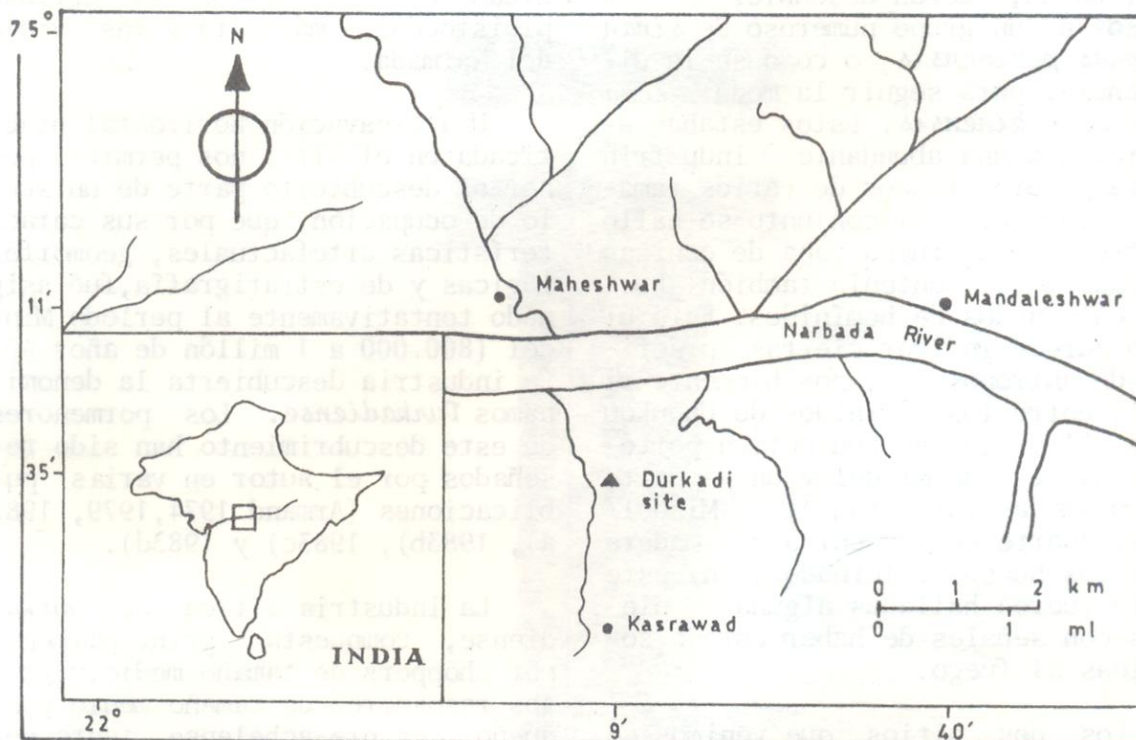
Del sitio de Durkadi Nala, descubierto y excavado por el autor entre 1970 y 1971, provienen evidencias del uso del fuego pertenecientes a un período comparable al de los sitios mencionados.

Durkadi Nala está situado en la India Central, muy cerca de las ribe-

ras del Río Narmada o Narbada, en el Estado de West Nimad. El punto de referencia más cercano es la población de Maheswar, que queda aproximadamente a 2.5 km al nor-oeste de Durkadi Nala. El yacimiento está ubicado en el borde de la terraza pleistocénica más alta y más vieja del Narmada.

Una excavación horizontal practicada en el sitio nos permitió poner al descubierto parte de un suelo de ocupación, que por sus características artefactuales, geomorfológicas y de estratigrafía, fué asignado tentativamente al período Mindel (800.000 a 1 millón de años AP). La industria descubierta la denominamos *Durkadiense*. Los pormenores de este descubrimiento han sido reseñados por el autor en varias publicaciones (Armand 1974, 1979, 1983a), 1983b), 1983c) y 1983d).

La industria lítica del Durkadiense, compuesta principalmente por choppers de tamaño medio, y gruesos raspadores de tamaño medio y pequeño, es pre-achelese tanto por sus componentes tipológicos, como por la ausencia total de herramientas avanzadas tales como el "coup de poing" y la azuela. Los tipos de artefactos y su repartición porcentual permiten emparentar el Durkadiense con el Choukoutiense de la China del Norte. También existen correspondencias a nivel de la geomorfología y de la estratigrafía entre ambas industrias. Todo esto corrobora la edad que tentativamente hemos asignado al Durkadiense y nos permite especular sobre el tipo de homínido que produjo la industria hallada en Durkadi Nala. Desafortunadamente todavía no ha sido posible hallar en la India fósiles de homínidos paleolíticos; pero un pequeño fragmento de hueso proveniente de nuestras excavaciones en Durkadi Nala, el cual no ha sido identificado



Ubicación del sitio de Durkadi Nala

nos permite abrigar esperanzas a este respecto. No obstante, en base a las similitudes ya señaladas, podemos plantear la hipótesis de que los homínidos responsables del Durkadien se no debieron diferir mucho, desde el punto de vista morfológico, de sus contemporáneos *erectus pekinensis*. Igualmente, no es aventurado sugerir que los Durkadiensis hindúes utilizaban el fuego, al igual que lo hicieron, como lo sabemos ya comprobadamente, sus colegas chinos.

A este respecto, nuestras excavaciones en Durkadi Nala produjeron dos tipos de evidencias que tienden a probar que en la India, igual que en la China, la humanidad utilizaba el fuego hace por lo menos 8.000 siglos.

Durante el proceso de *descapado* horizontal del suelo de ocupación de Durkadienses pudimos hallar varios fragmentos de carbón vegetal, de un tamaño entre 1 y 0.5 cm; así como otros fragmentos de una materia blanca y polvorosa. Estos fragmentos se hallaron entre el suelo de ocupación a 1.30 m de profundidad, entre los artefactos del Durkadiense que componían dicho suelo.

Además de esos fragmentos de carbón más o menos calcinados, en la superficie actual del sitio, junto a un afloramiento de artefactos Durkadienses, pudimos encontrar un canto de basalto de forma plana, de aproximadamente 12 cm de longitud por 7 de ancho x 4 de espesor, el cual presenta requiebrajaduras en el corte que sólo pudieron haber sido producidas por un contacto muy prolongado con el fuego (quizás en un fogón).

Finalmente, a manera de conclusión, podemos afirmar que junto con los hallazgos de Choukoutien, en la China del Norte, y en Vertesizos, en Hungría, el de Durkadi Nala, en

la India Central, constituye la prueba más antigua del uso del fuego por parte de la humanidad.

REFERENCIAS CITADAS

ARMAND, Jorge:

- 1974: Excavations near Navdatoly, District West Nimar. *Indian Archaeology* 1970-71: A Review 20-22.
- 1975: *El Mensaje de la Confitera: Una introducción a los métodos de excavación arqueológica*. Mérida, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. 14 págs.
- 1979: *The Middle Pleistocene Pebble Tool site of Durkadi Nala in Central India. A Preliminary Report on the Excavations of 1970-71*. *Paleorient*: 5. Paris Centre National de la Recherche Scientifique: 105-144.
- 1983a: *On the Emergence of the Handaxe Tradition in Asia, With special reference to India*. Proceedings of the Post-plenary Symposium on Recent advances in Indo-Pacific Prehistory. Xth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Poona, India. 1984.
- 1983c: *Archaeological Excavations in Durkadi Nala. An Early Palaeolithic Pebble-Tool Workshop in Central India*. Munshiram Manoharlal publishers, 54 Rani Jhansi Rd. New Delhi, India, 198 págs.
- 1983d: *Durkadi: Un sitio del Paleolítico inferior arcaico (Pebble Culture) perteneciente al Pleistoceno Medio de la India*

Central. Informe sobre las excavaciones arqueológicas de 1970-71. Boletín Antropológico: 3. Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.

BORDES, Francois. 1977: *Le Milieu et la Vie Humaine au Pleistocène*. Cours mimeographiés de l'Institut du Quaternaire, Université de Bordeaux I, Bordeaux, France.

EXPLICACION DE LAS ILUSTRACIONES

Figura 1: Ubicación del sitio de Durkadi Nala.

Figura 2: Artefactos líticos característicos del Durkadiense.

Figura 3: Canto de basalto presentando requiebrajamiento típico producido por el contacto prolongado con el fuego (¿piedra de fogón?).

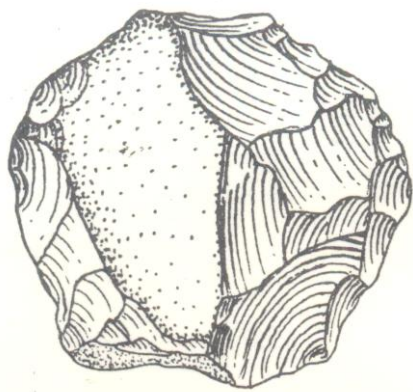
RESUMEN

Durante las excavaciones arqueológicas que el autor realizó entre 1970 y 1971 en el sitio de Durkadi Nala, situado en la terraza más alta y antigua del Río Narmada, India Central (Armand: 1983), fueron descubiertos restos de carbón vegetal y una posible piedra de fogón represen-

tada por un canto de basalto con requiebrajaduras típicas. Este material se halló asociado directamente a herramientas líticas *in situ* pertenecientes a la industria Durkadiense. En base a las características tipológicas del Durkadiense y a su posición estratigráfica, estas evidencias han sido asignadas tentativamente al Pleistoceno Medio del Asia (C.1 millón de años A.P) y relacionadas con el Choukoutiense de la China del Norte, pudiendo por lo tanto ser consideradas entre las más antiguas evidencias de fuego asociadas al hombre.

ABSTRACT

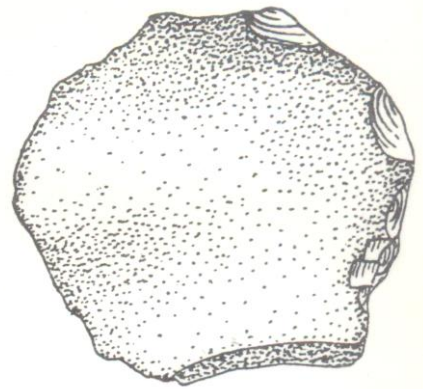
Some fex charcoal bits and a basalt pebble bearing typical cracks produced by continued contact with fire, were found during the archaeological excavations of the site of Durkadi Nala by the author. The site is placed on the highest and oldest pleistocene terrace of the Narmada River, in Central India (Armand: 1983). The evidences of fire were found directly associated with *in situ* artefacts belonging to the Durkadian lithic industry. The typological features of this industry, as well as its stratigraphic position make it possible to assign tentatively these evidences to the middle Pleistocene period of Asia and thus they can be related to the Choukoutienian of China.



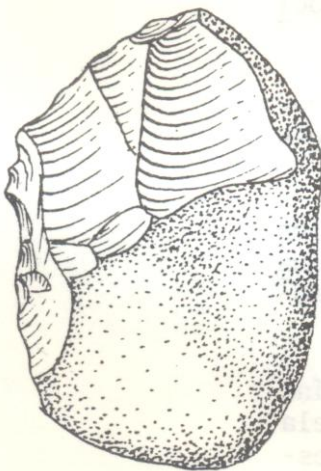
A



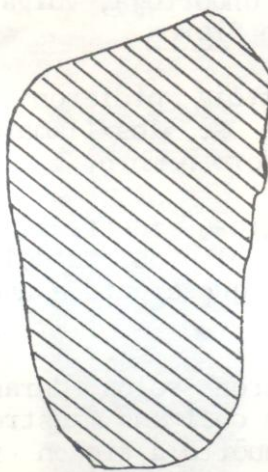
340



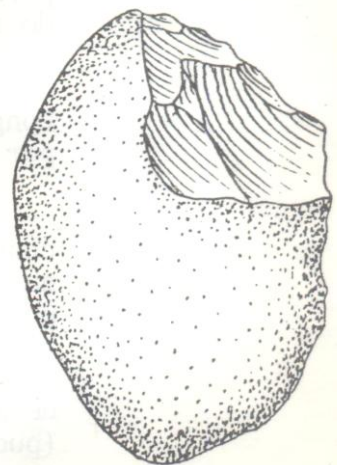
B



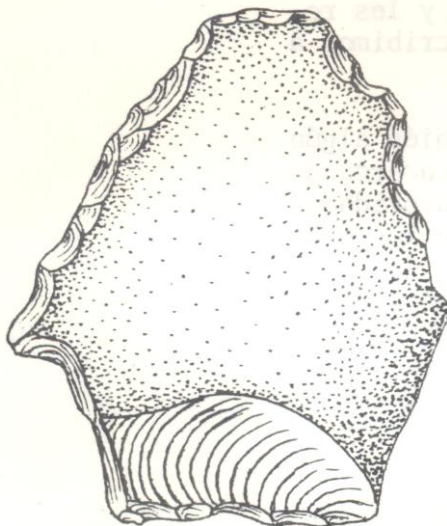
A



874



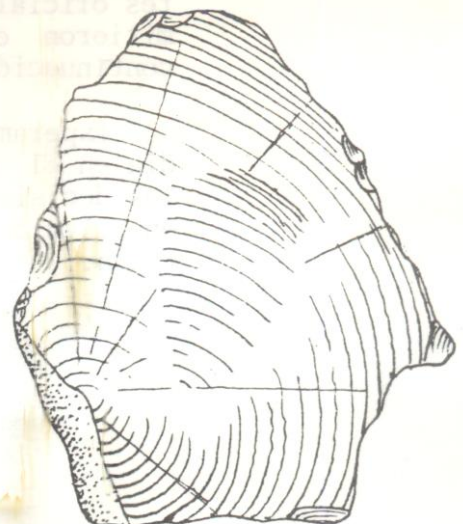
B



A



875



B



Artefactos líticos característicos del Durkadiense

Esta es la transcripción exacta del Primer Congreso realizado en el Amazonas por el grupo Uhuöttöja, vulgarmente conocido como grupo Piaroa.

Los Uhuöttöja pidieron a raíz de ese Congreso que se los llamara en adelante por su verdadero nombre.

Este Congreso fue realizado por ellos cuando surgió el problema del Valle de Guainai, problema que afectó a uno de sus grupos.

Se reunieron solos durante tres días después de lo cual sus maestros de escuela (pues los Uhuöttöja tienen también maestros graduados en Escuela Normal, así como bachilleres) redactaron para ellos las conclusiones a las cuales llegaron todos; después de esto llamaron a los representantes oficiales de "los criollos", y les remitieron este papel, que transcribimos a continuación.

Esperamos poder informar también algún día en el Boletín Antropológico acerca de las decisiones tomadas por las autoridades en relación a estas peticiones de los Uhuöttöja.

INTRODUCCION

Un sueño se ha hecho realidad. Los representantes de todos los sectores Uhuöttöja nos hemos reunido para intercambiar ideas, para discutir nuestros problemas, para buscar soluciones. Hoy ya tenemos una organización que es nuestra y que se adapta a nuestras necesidades. Los Uhuottoja hemos decidido crear el "Consejo de Sectores Uhuottoja". A través de nuestra organización los Uhuottoja tendremos representantes democráticamente electos. Ellos serán los responsables de cuidar nuestra organización y de representarnos ante el gobierno y sus organismos. Ahora, los Uhuottoja podremos defendernos y trabajar mejor.

Este Congreso fué primero una idea, una semilla. En 1983, jóvenes Uhuottoja preocupados por nuestros problemas decidieron hablar con la gente, con los viejos, con los isode ruhua. Así empezó Severiano. Luego se unieron Octavio y Mario en el Sector Orinoco, Manuel en el Sipapo, Juan por el Ventuari, Diógenes en Anapiare y Manuel en Parguaza. Todos hablaban con las comunidades y las comunidades estaban de acuerdo. Así todos nos fuimos entusiasmando. Las plantas del conuco estaban naciendo, la yuca estaba retoñando, los Uhuottoja empezábamos a organizarnos.

Cuando todos estaban entusiasmados sucedió el problema del Guanai. Allí nos dimos cuenta que teníamos que organizarnos urgentemente pues hay gente que quiere vernos sin tierra, que nos consideran inferiores.

Cuando ya todos sentíamos la necesidad del Congreso, nos reunimos y nombramos un Comité Organizador. Allí quedó Octavio como Coordinador. Entonces, nos fuimos a hablar con Alex, Walter y Bernarda en la Fundación La Salle. Ellos nos dieron algunos consejos para que todo funcionara bien. Nos dieron conse-

jos sobre la comida, sobre la limpieza, sobre el alojamiento y sobre el transporte. También nos dijeron que fuéramos democráticos, que no nos dejáramos manipular. Pero ya nosotros sabíamos eso porque los Uhuottoja nunca nos hemos dejado manipular.

Así empezamos a resolver los problemas. Fuimos a organismos oficiales a pedir colaboración pero muchos nos decían que no había presupuesto, otros nos prometieron y después no cumplieron. La que más nos sorprendió fue la Dirección de Asuntos Indígenas. Ellos tenían la obligación de apoyarnos, ese es su trabajo, para eso les pagan. Pero nada, sólo nos dieron 2 tambores de gasolina.

Entonces recurrimos a la Gobernación del Territorio Federal Amazonas. Allí nos recibió el Gobernador, General A. Muller R. El nos trató amablemente, el nos habló, el nos ayudó. La Gobernación nos entregó 30 tambores de gasolina y aceite. ¡Qué felicidad!. Ya se podía hacer el Congreso porque teníamos gasolina para que los delegados pudieran volver a las comunidades. Gracias Gobernador y gracias también al Padre Hernán y a la Dirección de Educación, pues con su ayuda hicieron posible el Congreso.

Así llegó el gran día. El sábado 6 empezaron a llegar los delegados. En Caño Grulla estábamos felices pero teníamos mucho trabajo. Llegaron los parientes del Parguaza, los del Manapiare, los del Ventuari, los del Sipapo, los del Cataniapo y los del Orinoco. Así llegaron todos. Cuando vimos, habían 79 comunidades; más de 300 delegados. Ellos venían con ánimo de trabajar.

El domingo 7 empezó el Congreso. Durante los días lunes, martes y miércoles, discutimos solo los

(*) Reproducido tal cual lo recibimos

Uhuöttöja. Allí sacamos nuestras conclusiones. Todos estábamos de acuerdo, todos estábamos felices.

Mientras nosotros discutíamos, había gente que estaba trabajando. Las mujeres de la cocina trabajaban y Hernán las coordinaba. Ellos trabajaron duro. Ellos consiguieron que poquito de comida alcanzara para todos. Estamos muy agradecidos de ellos.

También trabajó mucho el equipo de limpieza, aseo y salud. Ellos estaban coordinados por Omaña y por Juan. Lo mismo podemos decir del equipo de hospedaje. Ellos pensaron mucho para que todos los parientes estuvieran alojados en casas.

El equipo de redacción también merece nuestro reconocimiento. Federico fué su coordinador. Allí cuidó porque lo que se escribiera en el papel fuera solo lo que había decidido la asamblea. Así logramos que las conclusiones fueran las nuestras, propias de los Uhuöttöja.

Finalmente un reconocimiento a la sãbãrãri Beatriz por habernos pasado sus películas.

En fin, gracias a todos los que nos ayudaron. Ahora vamos a ver las conclusiones.

SALUD

- 1.- El Primer Congreso Uhuöttöja considera que es necesario rescatar la medicina tradicional y todos los remedios que ella contiene. También considera que es necesario que los Uhuottoja conozcan las hierbas de los indígenas hermanos Kurripako, Guajibo y todos los que nos pueden ayudar.
- 2.- Los Uhuöttöja somos recibidos en los hospitales con poco ánimo. Muchas veces no nos atienden y en otras oportunidades nos atienden mal. Cuando el Uhuöttöja no habla castellano no tiene manera de entenderse con los doctores y enfermeros y

por eso le rechazan, teniendo el indígena que volver enfermo para su comunidad. Por eso exigimos ser tratados como los criollos. Proponemos que de manera inmediata, enfermeros Uhuöttöja, trabajen en los hospitales de Puerto Ayacucho, San Fernando de Atabapo y San Juan de Manapiare, para que así los parientes Uhuöttöja tengan a alguien que los pueda atender y cuidar. Para un futuro, es necesario que los enfermeros Uhuöttöja que trabajen en los hospitales sean profesionales; por lo tanto necesitamos que se manden a estudiar enfermería profesional a estudiantes becados.

- 3.- Los médicos deben ser cuidadosos y darnos a los indígenas el tratamiento indicado para cada enfermedad. Igualmente es necesario que Sanidad, esté consciente de que los Uhuöttöja no tenemos mucho dinero. Por tanto, darnos recetas para que compremos en la farmacia, es perder el tratamiento, pues los indígenas no podemos comprar las medicinas. El doctor que receta debe entregarnos a los indígenas las medicinas indicadas en el tratamiento.
- 4.- Los indígenas Uhuöttöja llevamos a nuestros parientes a los hospitales y muchas veces debemos dejarlos allí, porque tenemos hijos y conucos en nuestras comunidades. Cuando volvemos encontramos que han sido sacados de los hospitales sin avisar a sus representantes y están en la calle pasando hambre. Pedimos al Ministerio de Sanidad que no saquen a los parientes de los hospitales hasta que sus parientes sean avisados y hayan llegado al hospital. Cuando un Uhuöttöja muera en un hospital, su cuerpo debe ser enviado a la comunidad para ser enterrado. Los Uhuöttöja no entendemos por qué debemos comprar el cuerpo de nuestro pariente fallecido para sacarlo del hospital y llevarlo a enterrar a nuestra comu

nidad. Nosotros no debemos pagar por el cuerpo de nuestro pariente.

También pedimos que se agilicen las diligencias y que el médico forense esté permanentemente en el hospital para diagnosticar rápido la causa del fallecimiento y se pueda sacar el cuerpo.

5.- Los médicos encargados de las medicaturas, deben cumplir con sus trabajos. Los enfermos Uhuöttöja referimos para las medicaturas en muchas oportunidades a enfermos que al mejorar, son enviados de vuelta a las comunidades sin contra-referencia donde se diga cuál era la enfermedad y el tratamiento. Otras veces, viene la contra-referencia, pero no traen las medicinas. De esta manera, nuestros enfermos Uhuöttöja no pueden ser seguidos en su tratamiento porque no lo conocen o no tienen las medicinas. Pedimos entonces, que los enfermos referidos a las medicaturas sean regresados a sus comunidades con su contra-referencia y con sus medicinas.

6.- Para que los auxiliares de enfermería Uhuöttöja podamos trabajar bien, es necesario que nuestros dispensarios estén constantemente bien dotados. Primero y principal nuestros medios de comunicación estén funcionando bien. El radio es importantísimo. Con el, nosotros podemos estar en contacto permanente con los médicos y con la jefatura de enfermería para hacer tratamientos en nuestras enfermerías y solicitar dotaciones urgentes. También es fundamental que los dispensarios, estén bien dotados de medicinas, sobre todo vacunas y medicinas de uso médico. Finalmente es necesario que el dispensario cuente con motor y gasolina para poder visitar los caseríos bajo su responsabilidad.

7.- Que los médicos viajen por lo menos dos veces al mes a los

dispensarios para que supervisen la labor de los enfermeros y puedan evaluar el estado de salud de nosotros los Uhuöttöja. Los médicos deben mostrar más preocupación por sus obligaciones.

8.- El Comisionado de Salud, debe tratar de dotar de dispensarios a las comunidades que no lo tienen. Hay casos graves de comunidades, como Caño Mure, que teniendo más de 30 años de fundada, aún no tiene dispensario. En el Ventuari la situación también es grave, porque hay un solo dispensario. Allí debería haber, por lo menos, tres dispensarios.

9.- En las comunidades con más de doscientos habitantes deberían haber por lo menos dos auxiliares de enfermería.

10.- Hay enfermeros auxiliares que están poco capacitados. Es necesario que se hagan cursos de mejoramiento profesional para que nuestros enfermeros puedan tratarnos mejor y ser más eficientes. Debe aprovecharse que entre los Uhuöttöja hay bachilleres que pueden estudiar medicina o enfermería profesional. El gobierno debe otorgarles becas para que puedan realizar sus estudios.

11.- Finalmente, es urgente, que el Ministerio de Sanidad y Asistencia Social, mantenga un personal permanente para que visite las comunidades y realice las campañas de medicina preventiva, vacunación y medicina curativa. Enfermedades como fiebre amarilla, tuberculosis, sarampión, viruela, tos ferina y poliomielitis, son muy peligrosas para nuestra gente.

EDUCACION

1.- Antes los Uhuöttöja no teníamos problemas de educación. En esos tiempos, los niños aprendían en

sus comunidades a respetar a nuestros viejos, aprendían a cazar, a pescar y a hacer el conuco. La escuela era la propia comunidad. Allí aprendíamos todo lo que necesitábamos para vivir. No teníamos instalaciones físicas como las de ahora.

En los tiempos más recientes la situación ha cambiado, porque actualmente vemos fundados los centros misionales donde los Uhuöttöja están internados. En estas misiones aprendimos las nociones básicas de la primaria de la cultura criolla. Actualmente conscientes de la realidad y por lo precipitado de la extinción de nuestra propia identidad étnica, pedimos que las misiones se conviertan en asesores del proceso de educación formal y contribuyan en la tarea de llevar a la escritura todos nuestros conocimientos tradicionales, como un factor que ayude a reforzar la valorización de nuestra cultura dentro de las comunidades.

Hoy los jóvenes no conocen nada de nuestra mitología y de nuestra historia. Nuestra mitología y nuestra historia están en peligro de perderse con la muerte de nuestros viejos sabios; por eso es importante que los viejos participen activamente en la educación de los niños y jóvenes y en el proceso de recopilación de nuestros mitos e historia.

El Primer Congreso Uhuöttöja decide apoyar el Decreto de Ley 283 del Régimen de Educación Intercultural Bilingüe de fecha Octubre del 79, porque es un medio legal para lograr el objetivo de mantener nuestra lengua y revalorizar nuestras manifestaciones culturales.

- 2.- Los Uhuöttöja, estamos conscientes que nuestra cultura debe renovarse. Nosotros sabemos que nuestros estudiantes deben aprender de todas las culturas. La Uhuöttöja y otras culturas. Pero siempre debemos estar preocupados por nuestra cultura, por

nuestra lengua. Nosotros queremos que los nuestros aprendan los conocimientos actuales que benefician a nuestras comunidades, conocimientos técnicos y prácticos, que se formen como enfermeros, médicos, agrónomos, abogados, antropólogos, etc. para que podamos así defender y afianzar mejor la cultura Uhuöttöja.

- 3.- El Idioma Uhuöttöja no debe castellanzarse, para ello es necesario que se aplique bien el Decreto 283 en las escuelas. Exigimos a la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación que defina con urgencia el alfabeto Uhuöttöja que se va a aplicar en la Educación Intercultural bilingüe. Es inexplicable que siendo los Uhuöttöja más de 7.000 habitantes, la Dirección de Asuntos Indígenas no haya decidido aún sobre el alfabeto y la gramática Uhuöttöja. Urgimos al Ministerio de Educación para que mejore el alfabeto Uhuöttöja realizado por los evangélicos, reuniendo a los lingüistas de la Misión Nuevas Tribus, a los del Ministerio de Educación y a un grupo de maestros Uhuöttöja, para tomar una decisión definitiva.
- 4.- Antes de aplicar el Decreto 283 es necesario que el Ministerio de Educación dé cursos a los maestros Uhuöttöja sobre las razones técnicas que llevaron a la creación del alfabeto y conozcan perfectamente su texto, significado y la manera como debe usarse. Es igualmente necesario y urgente que el Ministerio de Educación prepare libros y material bilingüe para que pueda ser usado en las escuelas con los niños y maestros Uhuöttöja. Finalmente en la aplicación debe considerarse la participación de los viejos Uhuöttöja en la educación de los niños.
- 5.- El Primer Congreso Uhuöttöja pide al Ministerio de Educación

que se establezcan las escuelas Uhuöttöja, por sectores, que lleguen hasta sexto grado, para no tener que alejarnos de nuestras comunidades.

- 6.- De acuerdo con el Artículo 97 de la Ley Orgánica de Educación el Primer Congreso Uhuöttöja solicita al Ministerio de Educación, que mantengan los cursos de Mejoramiento Profesional para todos los maestros indígenas. Que el Instituto de Mejoramiento Profesional del Magisterio, se adapte a los indígenas creando una sección especial donde reciban cursos.
- 7.- Es necesario que los jóvenes bachilleres Uhuöttöja, tengan garantizado el cupo en las universidades y reciban una beca para poder mantenerse en el sitio de estudio.
- 8.- La comunidad Uhuöttöja de Tierra Blanca en el sector de Paraguaña pide que la escuela de allí sea dirigida por maestros de la propia comunidad. El Primer Congreso Uhuöttöja se hace solidario con esta petición.
- 9.- El Primer Congreso Uhuöttöja quiere que la Escuela Uhuöttöja de la carretera Caniapo-Paria, continúe siendo una escuela básica exclusivamente para los Uhuöttöja, según el proyecto original, ya que es una aspiración lograda por las comunidades Uhuöttöja que no queremos perder. La existencia de una numerosa población estudiantil Uhuöttöja en el sector así como la necesidad de que en ella se implemente la educación intercultural bilingüe, justifica nuestra exigencia de que Uhuöttöja. Además solicitamos cursos de capacitación en administración para el personal directivo. El Primer Congreso Uhuöttöja propone a la Dirección de Educación que nombre como Directora a la maestra graduada en Escuela Normal Lucía Alvarez.

TENENCIA DE LA TIERRA

Los Uhuöttöja somos un solo pueblo, tenemos un mismo origen: Ananai es nuestro creador. Ananai nos creó a todos los Uhuöttöja en un lugar llamado Yuhuamea. Esto es por el Autana, por el centro de nuestra tierra, en el corazón de nuestro mundo. Allí nos dió la vida nuestro creador. De allí fuimos al Medio y Bajo Ventuari, a Manapiare, Parguaza, Cataniapo, Paria, Samariapo, Sipapo, Autana, Cuao, Guayapo, Parhuña, Tauaja y el Orinoco, desde la Boca del Sipapo hasta la Boca del Ventuari. Estos son nuestros sectores. Allí vivimos. Allí hemos vivido desde que Anamai nos dió nuestra existencia con su poder sobrenatural.

Nosotros respetamos los derechos de los demás. Por eso exigimos se respeten nuestros derechos. Esa tierra es Uhuöttöja desde nuestros antepasados. Nosotros queremos dejar a nuestras futuras generaciones las tierras donde siempre hemos vivido.

Los Uhuöttöja antes vivíamos tranquilos. Teníamos nuestras tierras y nos alimentábamos con los productos que ella nos daba. Luego llegaron los sábaári. Ellos nos obligaban a trabajar en el balatá, en el chiquichique y otros. Allí empezaron nuestros problemas. Hoy hay algunos sábaári que quieren nuestras tierras. Ellos nos atropellan para quitárnoslas. Las comunidades del Alto Carinagua y Gavilán ya no tienen tierras donde sembrar conucos, cazar y pescar. En Guanay, un terrateniente sábaräi ha querido quitarnos nuestras tierras, ofendiéndonos y atropellándonos. Los Uhuöttöja que más sufrimos por nuestras tierras somos los que vivimos en el sector de Manapiare y cerca de Puerto Ayacucho.

Los Uhuöttöja no entendemos como habiendo denunciado al terrateniente de Guanay desde hace 7 años, el gobierno no había tomado medidas para controlarlo. Los Uhuöttöja somos "diyarua", eso significa que so-

mos gente pacífica; pero no somos tontos. Nos damos cuenta cuando nos atropellan y nos engañan. Con el problema de Guanay y sus tierras quisieron engañarnos. La comunidad de Guanay fue violada en sus legítimos derechos. Algunos parientes Uhuöttöja fuimos a la cárcel. La Disip de Caracas vino a Guanay y apresó a algunos Uhuöttöja. Luego nos trataron de guerrilleros. Nuestra denuncia ante el Congreso Nacional no fue atendida. Algunos parlamentarios que vinieron nos dijeron que a los Uhuöttöja no nos daban tierras porque éramos flojos. Esto es mentira. Los Uhuöttöja trabajamos duro. Hacemos conucos, cazamos, pescamos y vendemos nuestros productos. Así vino una comisión del Congreso Nacional. En ella venía la diputada Gamus. Ellos estaban contra nosotros. Aunque sabemos que no todos porque algunos nos apoyaron. Esa comisión fue negativa.

Ahora, personas extrañas hacen pistas de aterrizaje clandestinas en nuestras zonas. Parece que las usan para explotaciones mineras. El Decreto 250 no se cumple. A nuestras comunidades llegan gentes extrañas que nosotros no conocemos.

Por eso pedimos a nuestro gobierno venezolano que nos legalice la tenencia de la tierra. Nosotros queremos que:

- 1.- El Instituto Agrario Nacional proceda a legalizar la tenencia de la tierra en los siguientes sectores:
 - a.- Alto Orinoco
 - b.- Cataniapo
 - c.- Manapiare
 - d.- Medio Orinoco
 - e.- Parguaza
 - f.- Sipapo
 - g.- Ventuari

Nosotros estamos seguros que ésta es la mejor manera de legalizarnos la tenencia de la tierra. Así nuestras comunidades vecinas no están divididas y para que nuestras gentes y nuestros pueblos puedan moverse libremente por las tierras que

siempre han sido de nosotros los Uhuöttöja.

- 2.- Que los títulos que nos otorgue el IAN sean definitivos y gratuitos.
- 3.- Que no se den permisos a particulares de explotación minera en nuestros territorios.
- 4.- Que se aplique el Decreto 250 para el ingreso de personas extrañas a nuestros territorios. Sin tierra no hay cultura. La tierra es para nosotros algo sagrado. Allí están los sitios por donde pasaron Bu'o'ca, Huájari, Purunä, Chejeru y todos nuestros seres sagrados. Por eso nosotros necesitamos que nuestro gobierno venezolano nos legalice la tenencia de nuestras tierras. Somos más de 7000 Uhuöttöja y cada día somos más. Con nuestras tierras, la cultura Uhuöttöja podrá crecer y fortalecerse. Así lo queremos.

LOS UHUÖTTÖJA Y LA DEFENSA DE LAS FRONTERAS VENEZOLANAS

Los Uhuöttöja sabemos que muchos de nosotros vivimos en tierras fronterizas. También sabemos que nuestra obligación como venezolanos es defenderla y cuidarla. La defensa de nuestra tierra es la defensa de las fronteras venezolanas. Algunos quieren quitarnos las tierras diciendo que nosotros no podemos cuidarlas, que nosotros no sabemos ser venezolanos. Estas son puras mentiras para asustar a la gente y al gobierno. Así pretenden justificar que nos quiten las tierras.

Venezuela debe darse cuenta que nosotros siempre hemos vivido en estos territorios. Somos los que conocemos y por eso podemos defenderlos. Los sãbãrãri vienen y se van. Nosotros estamos siempre aquí. Si Venezuela ha perdido tierras no ha sido culpa de los indígenas, la culpa la tienen otros.

Para defender nuestras fronte-

ras, los Uhuöttöja proponemos:

- 1.- La frontera no se defiende sólo con armas. Con nuestra organización para el trabajo, con el apoyo del gobierno para desarrollar nuestra producción, con educación y con la agricultura, nosotros estamos defendiendo las fronteras.
- 2.- Nuestra presencia en la frontera es una forma de defenderla. Los Uhuöttöja somos, y estamos conscientes de eso, SOMOS VENEZOLANOS, Mientras haya comunidades y pueblos Uhuöttöja cerca de las fronteras, esas tierras serán de Venezuela.
- 3.- Los Uhuöttöja también defendemos nuestras fronteras colaborando con la Guardia Nacional. Lamentablemente, ellos nos desprecian muchas veces y andan solos. Parece que les gusta más castigarnos y darnos planazos. Sin embargo nosotros seguimos dispuestos a colaborar con ellos.
- 4.- Proponemos al gobierno la formación de una Brigada Indígena para la defensa de las fronteras. Esta Brigada estaría formada por los reservistas indígenas que viven en nuestras comunidades. El Ministerio de la Defensa o el Gobierno deben decidir cómo se organizarían los comandos y de quién dependerían. El Primer Congreso Uhuöttöja apoya esta decisión como una manera de mostrar nuestro deseo de defender las fronteras.
- 5.- Pedimos al gobierno que se respete a las autoridades de los pueblos Uhuöttöja. Los comisarios de nuestros pueblos no son atendidos en sus diligencias y reclamamos por las autoridades competentes del gobierno nacional.

La defensa de las fronteras es una obligación de todos los venezolanos. Nosotros estamos defendiendo las fronteras y queremos hacerlo me-

jor. El Gobierno Nacional tiene la obligación de colaborar con nosotros para defender las fronteras.

ORGANIZACION ECONOMICA UHUÖTTÖJA

Nosotros tenemos una Organización Económica propia. Con ella, obtenemos los productos que necesitamos para vivir. Esa es nuestra Organización Económica. Sin embargo, nos damos cuenta que hoy necesitamos muchos productos de los que venden en Puerto Ayacucho. La gasolina, los motores, los anzuelos, la ropa, son productos que tenemos que comprar. Para conseguir el dinero que necesitamos, los Uhuöttöja vendemos muchos productos del conuco y de nuestras tierras.

Los Uhuöttöja sabemos que tenemos que prepararnos para organizarnos y vender nuestros productos. En muchas oportunidades hemos llevado nuestros productos a Puerto Ayacucho y nos los han querido pagar a muy bajo precio o no los hemos podido vender.

Los säbäräri nos dijeron que las empresas eran una solución. Ellos nos trajeron las empresas pero muchas han fracasado. Por eso:

- 1.- Es necesario buscar alternativas a las empresas propuestas por los criollos como una manera de conseguir una economía que nos permita seguir siendo independientes y no tener que estar pidiéndole al gobierno. Estas empresas deben ser organizadas de acuerdo a la realidad de las comunidades Uhuöttöja.
- 2.- Las empresas económicas comunitarias de producción pueden ser una alternativa.
- 3.- Nuestros jóvenes deben capacitarse en la manera de organizar las empresas y de ponerlas a funcionar. Así los Uhuöttöja podremos planificar nuestras empresas en todos sus detalles.
- 4.- Las entidades oficiales que den

los créditos cuando sean necesarios, no deben ejercer controles sobre las organizaciones económicas comunitarias. Este control lo ejercerá la comunidad que se compromete a cancelar el crédito.

Los Uhuottoja DEBEMOS ORGANIZAR NOS para resolver nuestras nuevas necesidades. ¡A eso nos comprometemos!.

CONCLUSIONES SOBRE LA ORGANIZACION DE LOS UHUOTTOJA

Mientras discutíamos durante este Primer Congreso Uhuottoja nuestra situación como indígenas nos dimos cuenta de una realidad. Vimos que tenemos muchos problemas en aspectos como la cultura, la educación y la salud. También vimos que con organización podemos resolverlos mejor. Nuestros viejos están con sus ideas, los jóvenes con las suyas. No hay entendimiento. Los problemas de nuestros hermanos del Sipapo no los conocían los demás, los que viven en Manapiari o Ventuari.

Como no podemos hacer congresos cada semana, mes y año para plantear nuestros problemas, hemos escogido una representación por sectores para conocer nuestros problemas. Esta representación debe ponerse de acuerdo y llevar sus ideas para resolverlos a las autoridades competentes del gobierno nacional.

Para el efecto, nos hemos organizado de esta manera:

- 1.- Representantes por sectores.
Existen 7 sectores y cada sector tiene su(s) representantes:
Fueron escogidos:

- 1) Sector Parguaza:
 1. Camilo González
C.I. 8.901.718
 2. Aurelio Pérez
- 2) Sector Cataniapo:
 1. José Morales
C.I. 1.563.377

2. José Otero
C.I. 8.903.348

- 3) Sector Sipapo
 1. Luis Muñoz
C.I. 8.946.738
 2. Roberto Silva
C.I. 4.782.186
 3. Cardozo Sipapo
C.I. 4.782.178

- 4) Sector Medio Orinoco
 1. Lilia Cardozo
C.I. 8.903.484
 2. Bernabé Arana
C.I. 10.024.124
 3. Luciano Briceño
C.I. 4.782.151

- 5) Sector Alto Orinoco
 1. Juan Moreno
C.I. 8.900.573
 2. Camino Alberto Silva
C.I. 1.569.307

- 6) Sector Manapiari
 1. Diógenes Garcés
C.I. 1.567.154
 2. Luis Rodríguez
C.I. 10.024.325

- 7) Sector Ventuari
 1. Julio López
C.I. 4.779.811
 2. Andrés Cachero Martínez
C.I. -

- 2.- Representante para la Oficina en Puerto Ayacucho:

1. Julio Camico
C.I. -
2. Juan Bautista Silva
C.I. 4.779.869

Objetivos de los Representantes:

- 1.- Por sectores
Reunirse con los miembros de las comunidades de cada sector y analizar detalladamente los planteamientos de los habitantes para que luego, una vez bien discutidos, presentarlo al Consejo de Sectores Uhuottoja con sede en Puerto Ayacucho. Sabemos que éste es el comienzo de la organización. Sabemos que aún nos falta camino por reco-

rrer. Pero todos creemos que é
te es un buen comienzo.

POLITICA INDIGENISTA

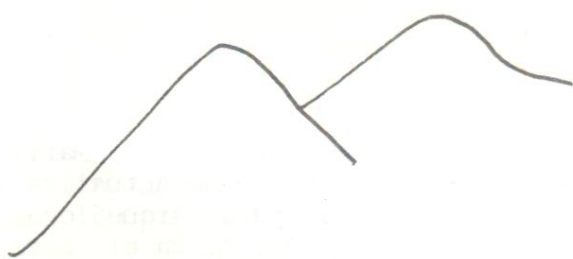
Nosotros no conocemos la política indigenista del gobierno venezolano. Solo sabemos que aquí llegan muchos s**ä**bäräri que nos dicen cosas diferentes. Ellos nos confunden. Los s**ä**bäräri vienen de muchos organismos oficiales. Parece que ellos están más enredados que nosotros.

Lo más grave es que ellos piensan por nosotros sin conocernos. Muchos de ellos planifican programas para los Uhuöttöja desde un cómodo sillón en una oficina con aire acondicionado. A veces nos mandan ganado sin saber si tenemos potreros y cercas. Por eso exigimos que siempre nos consulten y nos conozcan antes de programar para nuestras comunidades.

La política indigenista debe empezar por la legalización de la tenencia de la tierra. A los indígenas en general, y a los Uhuöttöja en particular, debe reconocernos el derecho de propiedad sobre todas nuestras tierras. Una política que nos quite nuestra tierra no es una política indígena; esa política sería anti-indígena.

Las fotos pertenecen todas al archivo
de los investigadores del Museo Arqueológico-U.L.A.





RESEÑAS

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo*

BOLETIN DE LINGUISTICA, Caracas, U.C.V., publicación del Departamento de Lingüística de la Escuela de Antropología y la Sección de Lingüística del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Enero/Junio 1984, N°2.

La presentación corre a cargo de Jorge C. Mosonyi, quien saluda con júbilo la aprobación, en el Consejo Universitario de la U.C.V., de la creación de la Escuela de Antropología (restando tan sólo la aprobación por parte del Consejo Nacional de Universidades) y hace hincapié en el nuevo pensum de estudios de la misma, en el cual tienen un papel fundamental las materias formativas de lingüística. Del mismo autor es el trabajo "De la relatividad a la diferencialidad lingüística", donde hace un importante recuento de los avances alcanzados en los estudios lingüísticos a partir del aporte instrumental y teórico hecho por Ferdinand de Saussure.

Con la firma de Esteban Emilio Mosonyi se publica también el artículo "La Literatura Indígena y la Identidad Nacional" en el que este estudioso reivindica los valores culturales indígenas (en los que la literatura oral fundamentalmente es una de sus más destacadas expresiones) como integrantes indisolubles de la identidad venezolana, en concreto, y latinoamericana globalmente. Demuestra la inagotable riqueza de matices que posee, especialmente un contenido mítico en el que se revela una sólida concepción del mundo. Al final anexa dos textos (uno Kari'ña y otro guajiro) de profunda belleza.

Hay también trabajos de Omar González Nández ("El foco y el orden de las palabras en español"), Nidia Ruiz C. y Víctor Rago ("Una aproximación etnolingüística al estudio del español"), más las secciones de "reseñas e informaciones".

BOLETIN INFORMATIVO DE LA ASOCIACION VENEZOLANA DE ARQUEOLOGIA, no se indica ciudad de edición, Asociación Venezolana de Arqueología, Mayo de 1982, N° 1. (Editores: Marta R. A. Tartusi y Jesús E. Vaz) y Octubre de 1983, N° 2. (Editores: Erika Wagner y Emiro Durán).

Nació esta publicación como sano y necesario propósito derivado de la materialización del objetivo que se plantearon los investigadores orientados hacia el campo arqueológico, de constituirse en Asociación Venezolana de Arqueología (A.V.A.) que se signó por vez primera en Maracaibo durante la realización de la XXXIVa. Convención Anual de Asovac.

La intención del primer número es la de informar a todos los que de una forma u otra tienen y/o sienten vocación por el rescate y la preservación del patrimonio arqueológico venezolano (y por ende planetario) sobre la creación de la A.V.A., y fomentar su acercamiento y comunicación con aquéllos. Así se incluye la

* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes - Mérida.

salutación presentada por José María Cruxent Roura al Curso de Actualización Profesional para Arqueólogos que organizó la A.V.A. en el acto inaugural de Marzo del 82. Se señalan después los integrantes de la Junta Directiva de la Asociación Venezolana de Arqueólogos en cuanto a sus cargos en la misma, e instituciones en las que laboran. Asimismo se incluyen los fines de esa Asociación (correspondientes al artículo 2 del primer capítulo de los estatutos aprobados el 9-11-81 en la capital zuliana), e informaciones sobre las actividades ya realizadas y por lograr bajo el impulso de la A.V.A.

El segundo número continúa con esa labor divulgativa y de promoción vinculante hacia las áreas de investigación afines, mediante la exposición y evaluación sobre los logros alcanzados y por alcanzar en las labores investigativas de la arqueología, para las que la Asociación Venezolana de Arqueología ofrece el necesario asesoramiento que está en plena capacidad de dar. De esta manera, en las páginas iniciales, Fulvia Nieves ('Mensaje del Presidente. Enfoque interdisciplinario de las actividades de la A.V.A.') llama la atención sobre la importancia de revalorizar el *materi al arqueológico* que se rescata, en tanto *testimonios históricos* vivos de los siempre mal llamados "pueblos sin historia", y el grande aporte que a ello pueden dar las otras áreas del conocimiento y métodos de investigación. Ampliamente ilustrativo en este sentido es el artículo de A. Singer ("Geomorfología, Arqueología y aspectos de Geología del reciente"), pues en él se dedica a estudiar las posibles relaciones entre la Geomorfología y la Arqueología.

En este mismo N° 2 del "Boletín" que se reseña ahora, José R. Oliver hace importantes reflexiones en tor-

no a un trabajo de Kay Tarble, especialmente en lo que él llama "nueva metodología" para la investigación arqueológica. El artículo en cuestión de Oliver es titulado "Comentarios sobre 'Comparación Estilística de Dos Colecciones Cerámicas del Noroeste de Venezuela: una nueva metodología' por Kay Tarble". Se incluyen en las últimas páginas las "Normas para Asesorías de la Asociación Venezolana de Arqueología", "Noticias de interés" (información sobre actividades y nuevas publicaciones vinculadas al trabajo de la A.V.A.), "Bibliografía arqueológica venezolana, 1978-1983 por Erika Wagner" y "Lista de los miembros de A.V.A."

TIERRA FIRME (Revista de Historia y Ciencias Sociales), Caracas Octubre-Diciembre de 1984, año II, Vol. II, N°8. Consejo de Redacción: Arístides Medina Rubio, Pedro Calzadilla, Elías Pino Iturrieta, Germán Cardozo, Carlos Viso C., Nelson Paredes Hugins y Hugo Castellanos.

Esta revista -orientada hacia la difusión y discusión en torno a la investigación y la reflexión crítica sobre el proceso histórico venezolano en el contexto latinoamericano e internacional, a partir de las inquietudes académicas que germinaron entre un sólido grupo de profesores e investigadores- arribó en este número al segundo año de fructífera existencia. En él hay un importante y sintético trabajo ("Aspectos generales de la esclavitud en Venezuela") de la infatigable historiadora e investigadora de raíces tocuyanas Emilia Troconis de Veracoechea. Pilar Figueroa rescata, a través de particulares datos, del olvido a que está sometida, la geografía del interior de la nación, la comunidad sucrense de El Pilar (asiento de minas de azufre) en el artículo "La explotación de las minas de azufre en El Pilar (Estado Sucre), 1869-1904". Orienta-

ción semejante da Virgilio Tosta a su trabajo titulado "Recuerdos sobre el comercio de El Baúl (Estado Cojedes) en la década del treinta". Investigaciones éstas que, sin lugar a dudas, satisfacen más plenamente las aspiraciones desde siempre planteadas en relación a la necesidad de rescatar la historia regional, al contrario de las recopilaciones cronológicas de alcaldes, sacerdotes y gobernadores en que se han convertido los textos de "Historia por Estados" que se han publicado a la sombra del Decreto Presidencial del 10 de Julio del 79. Este fué promulgado con el propósito de proveer de material a los docentes que deben encarar la historia regional como tema de estudio, como es ya hábito en las "transformaciones educativas" a las que ha sido sometido el país, y ahora a la Historia de Venezuela, dentro de la tan controvertida área de P.A.S.I.N. de la Educación Básica.

Se hallan también aquí artículos de Luis Cipriano Rodríguez ("Breve perfil del año 1936"), Alix Agudelo P. ("Tecnología importada y cultura venezolana"), Alberto Muñecas ("Haití, riqueza y miseria en El Caribe") Haydée Miranda-David Ruiz ("Cronología de la invasión de Granada") y Angel Lombardi ("Consideraciones generales sobre la enseñanza de la historia"); más las reseñas sobre libros y revistas de reciente edición.

CRONICARIO (Boletín informativo-divulgativo de la Dirección de la Escuela de Historia), Mérida, Facultad de Humanidades y Educación - Universidad de Los Andes, Julio 1984 (Año I, N°1) y Agosto 1984 (Año I, N°2).

Tras su asunción al gobierno de la Facultad de Humanidades y Educación de la U.L.A., el nuevo Decano Dr. Julio César Tallaferro designó al Lic. Alí E. López B. como Direc-

tor de la Escuela de Historia, quien desde el inicio de su gestión expresó la voluntad de promover y divulgar el trabajo docente, investigativo y de extensión realizado en esa dependencia universitaria durante el desempeño de su cargo administrativo.

Coincidiendo con ese propósito, dicha Dirección ha editado este Boletín que busca ofrecer una ... "crónica de las actividades más importantes que se realizan en la Escuela de Historia"... según se expresa en la presentación del primer número, más la inclusión -para promover la discusión- de artículos cortos aparecidos en la prensa nacional, referentes a la enseñanza e investigación de la historia.

El segundo número del *Cronicario* arranca señalando la opinión de la Dirección de la Escuela de Historia ante las exigencias del Ministerio de Educación (a través de los artículos 27, 77 y 78 de la Ley Orgánica de Educación promulgada en Julio del 80 y la Resolución 12 de fecha 19 de Enero de 1983) sobre la formación pedagógica que deben poseer quienes se desempeñan como docentes en la Educación Básica y Media, campo de trabajo hacia el que casi obligatoriamente se han dirigido sus egresados (por la formación académica dirigida a la Educación Media que predomina en las Escuelas de Historia venezolanas, por la existencia apenas simbólica de las escasas corporaciones avocadas a la investigación histórica, y por la ausencia de metas, ambiciones, perspectivas y claridad sobre el sentido del conocimiento histórico por parte de los egresados que no hemos sido capaces de demostrar su necesidad y vigencia, para entonces reclamar el papel decisivo que le corresponde al historiador en el país como co-responsable de su destino.

Luego presenta este segundo *Croninario* una lista de los trabajos de Memoria de Grado o Licenciatura presentados entre 1979 y 1980 por los alumnos de último semestre de ese entonces, las publicaciones de los egresados de la misma y el artículo de J. F. Reyes Baena "Historia de Venezuela" (El Nacional, 21-6-78, página A-4).

BOLETIN DE LA ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, Caracas, Academia Nacional de la Historia, Octubre-Diciembre de 1984, tomo LXVII, N°268. Comisión Editora: Carlos Felice Cardot, Luis Beltrán Guerrero y Lucas G. Castillo Lara.

Arriba al sorprendente N°268 esta publicación especializada de circulación periódica (quizá la de mayor duración en Venezuela) que en esta edición anuncia la desaparición de dos de sus veinticuatro individuos de número: el Cardenal José Humberto Quintero (quien por vía testamentaria donó a esa Corporación su Biblioteca y el Collar de la Orden del Libertador) cuya vacante será ocupada por el ex-Ministro de Educación Lic. Rafael Herez, y el Dr. Joaquín Gabaldón Márquez (su vacante será ocupada por un merideño recientemente electo).

Este Boletín es editado por la Academia Nacional de La Historia, institución ya casi centenaria y con una rica, utilísima, variada y permanentemente política editorial (en la que en los últimos tiempos la labor del Dr. Guillermo Morón, ahora Primer Vice Director, ha sido decisiva), reseña la "Conferencia José Gil Fortoul" que dictara el numerario Dr. Arturo Uslar Pietri bajo el título "Liberales y Libertadores" y el libro-homenaje *El Valor Humano de Arturo Uslar Pietri* preparado por la Corporación.

Aparecen también artículos de Luis Beltrán Guerrero ("El Román Paladino"), Tomás Pérez Tenreiro ("Noticia sobre don Manuel Lorenzo y don Lorenzo Morillo"), J. L. Salcedo Bastardo ("El épico caballero quebequense"), Oscar Beaujón ("Bolívar en Curazao"), Luis Acosta Rodríguez ("Finalidades de la enseñanza de la Historia"), Jorge W. Villacrés ("El nuevo santo ecuatoriano Hermano Miguel, tuvo ascendencia venezolana") y la presentación -por Jesús Manuel Subero en el artículo "un nuevo hallazgo bibliográfico"- del *Espíritu de los Estatutos y Reglamentos de la Orden Frac-Masónico y Diccionario de todos los términos y expresiones que están en uso para los trabajos de las Logias*, impreso en Cumaná hacia 1823 por Manuel Escalante (68 páginas, forrado en piel de conejo) recientemente encontrado por el Dr. Angel Félix Gómez Rodríguez. Asimismo se encuentran las usuales y bastantes especializadas comentarios bibliográficos de R. J. Lovera De-Sola y las secciones "Misceláneas", "Informes" y "Vida de la Academia".