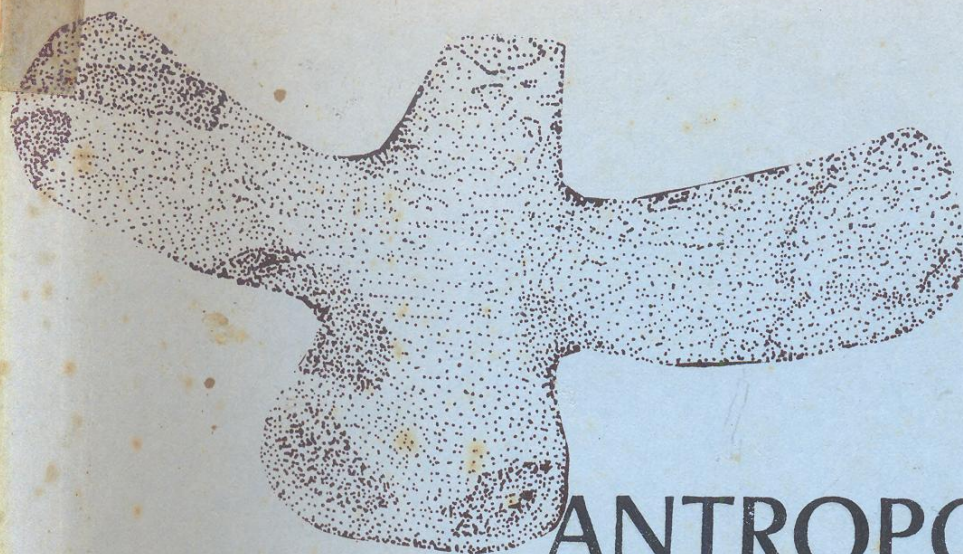




BOLETIN

ANTROPOLOGICO

CENTRO

DE

INVESTIGACIONES

MUSEO ARQUEOLOGICO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - MERIDA



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 anual de ayuda al Boletín,
para Venezuela: Bs.100,00
Suscripción anual para otros países: \$ 15,00
(La suscripción da derecho a tres (3)
números)

Dirección: Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez"
Edificio del Rectorado, Avenida 3 Independencia, Esquina Plaza Bolívar.
Mérida 5101 - Venezuela



S U M A R I O

Página

Erika Wagner y Josefina Casella	Nuevas evidencias arqueológicas del Piedemonte de Perijá, <u>Venezuela</u> : Los yacimientos de San Martín y Caño Pescado.	5
Jacqueline Clarac de Briceño	Representaciones en sistemas de salud coexistentes, Cordillera Andina.	13
Thania Villamizar	Proceso de represión a las prácticas mágico-religiosas en <u>Mérida</u> .	28
Belkis Rojas	Las diosas madres en Venezuela. (Mérida y Trujillo) de la época prehispánica hasta hoy.	37
Miguel A. Rodríguez L.	Algunos aspectos de la vida cotidiana de los <u>esclavos</u> de origen africano en los Andes <u>Venezolanos</u> (II).	43
Yanet Segovia	La cultura guajira: Integración y resistencia en Maracaibo.	62
Miguel A. Rodríguez L.	RESEÑAS.	68

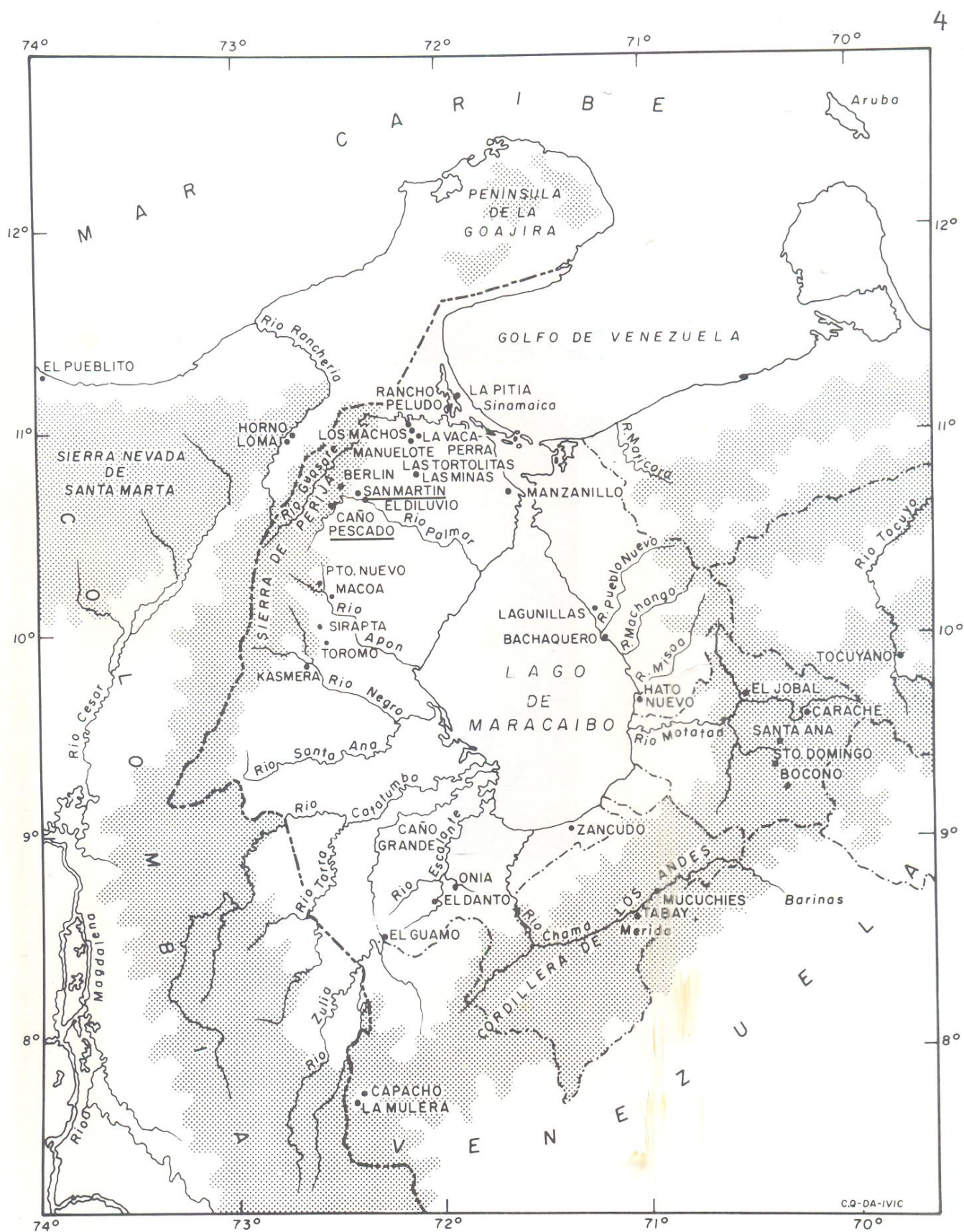


Fig.1 - Mapa de localización

NUEVAS EVIDENCIAS ARQUEOLOGICAS DEL PIEDEMONTE DE PERIJÁ, VENEZUELA: LOS YACIMIENTOS DE SAN MARTIN Y CAÑO PESCADO

Erika Wagner y Josefina Casella*

INTRODUCCION

Cuando iniciamos las exploraciones en la región del piedemonte de Perijá en 1976, esta zona era totalmente desconocida desde el punto de vista arqueológico, salvo por el hallazgo de los sitios de El Palmar y Puerto Tigre localizados en 1957 por A. Soneira y H. Montiel Borja (1966). Excavamos los yacimientos de El Diluvio, Berlín, San Martín y Caño Pescado (Fig. 1; Wagner 1978; Wagner y Arvelo 1984; Arvelo y Wagner en prensa). Ofrecemos en este informe los datos obtenidos de los sitios habitacionales de San Martín y Caño Pescado. No sólo era de interés obtener información básica sobre un sector virgen, sino que además era urgente establecer nexos culturales más claros con el norte de Colombia y refinar la cronología arqueológica regional.

San Martín es una materia ubicada en el piedemonte de Perijá, entre las haciendas de El Diluvio y Caño Pescado sobre la margen derecha del Río Palmar. Las coordenadas geográficas del yacimiento arqueológico son: 10° 37' Lat. N.; 72° 20' Long. O. Excavamos 3 pozos de 2x2 m.: 1A, 2A y 3A. El pozo 2A resultó ser estéril, a pesar de la abundancia de tiestos aflorados. Los pozos 1A y 3A fueron estériles a los 0.25 m. Se obtuvo un total de 1222 tiestos. En un cañaveral cerca de la margen del Río Palmar encontramos un pequeño metales aflorado. El yacimiento de Caño Pes-

cado está ubicado en la propia desembocadura del caño de este nombre, en el Río Palmar. Obtuvimos cerámica aflorada y excavamos el pozo A de 2x2 m. el cual fue estéril a los 0.50m. Conseguimos un total de 598 tiestos, una muestra de tierra y una muestra de carbón, la cual después de ser procesada en el Laboratorio de Radiocarbono de la Universidad de Texas dió una fecha de 7190 ± 140 A.C. (Tx-2608), la cual es demasiado vieja y debió contaminarse con carbón mineral que abunda en la zona y el cual también afectó otras fechas que resultaron demasiado antiguas procedentes de los sitios de El Diluvio, Berlín y Rancho Peludo de la zona del Río Palmar y de la región del Guasare y Socuy (Fig. 1) (Schubert y Wagner 1983; Núñez-Regueiro et.al. 1985).

Estilísticamente la cerámica de estos dos yacimientos pertenece a la serie Berlinoide (Arvelo y Wagner en prensa) y para su análisis cerámico utilizamos, al igual que para el sitio de Berlín, una clasificación paradigmática compuesta de dimensiones y atributos (Wagner y Arvelo 1984).

DESCRIPCION DEL MATERIAL CERAMICO

San Martín

Dimensión de Pasta

Atributos

Arena fina: Pasta

Método de manufactura: El enrollado

Desgrasante: Arena fina

(*) IVIC, Caracas 1020 - Venezuela

Fracturas: Regulares

Dureza: Oscila entre 2 y 3 según la escala de Moh's

Color: Entre gris (5 YR 5/1), marrón rojizo claro (5 YR 6/4) y gris oscuro (2.5 YR N4 y 10 YR 1/1) (según Munsell Soil Color Charts, 1975).

Tratamiento de las superficies:

Las superficies en general han sido alisadas, en algunos casos presentan restos de pulitura. La textura es arenosa.

Colores: marrón oliva claro (2.5YR 5/6), marrón amarillento claro (2.5 YR 6/4 y amarillo rojizo (7.5 YR 6/6).

Arena gruesa: Pasta.

Método de manufactura: enrollado

Desgrasante: arena gruesa

Dureza: 3 en la escala de Moh's

Color: gris (5 YR 5/1) y gris oscuro (2.5 YR N4 y 10 YR 1/1).

Tratamiento de superficies

Las superficies fueron alisadas, algunas están bastante erosionadas. La textura es arenosa y en algunos casos es áspera.

Colores: marrón parduzco (10 YR 5/2), marrón parduzco oscuro (10 YR 4/2), marrón rojizo claro (5 YR 6/1) y gris (5 YR 6/4).

Roca molida: Pasta

Método de manufactura: enrollado

Desgrasante: roca molida y en algunos casos roca molida con predominio de cuarzo y mica.

Fracturas: regulares

Dureza: 3 y 4 según la escala de Moh's

Color: oscila entre gris rojizo oscuro (5 YR 4/2) gris oscuro (2.5 YR N4) y marrón rojizo (10 R 5/4).

Tratamiento de superficies:

Las superficies en su totalidad se encuentran erosionadas: la textura es áspera.

Colores: marrón oliva claro (2.5YR 5/6), gris rojizo (5 YR 5/2) y marrón parduzco claro (10 YR 6/2).

Dimensión formal:

Atributos de Bordes:

Borde 1: Bordes de bol engrosados externamente, de paredes curvas salientes, con labios redondeados. De un total de 10 bordes, cuatro fueron desgrasados con arena gruesa y seis con roca molida. Dos de los bordes presentan corrugado en su cara externa (Fig.2 a 8) (corresponde al Borde 24 de Berlín).

Borde 2: Borde de vasijas de paredes rectas salientes o ligeramente entrantes, con labio redondeado y engrosado fuertemente en su parte externa. Todos los bordes de este tipo fueron desgrasados con roca molida (Fig.2:a9) (corresponde al Borde 25 de Berlín).

Además de las formas anteriormente descritas, existen formas correspondientes a boles, vasijas de labio saliente y bol carenado (Fig. 2: a 1-5).

Borde 3: (Bordes misceláneos)

A: Borde reforzado saliente, con labio redondeado. El diámetro oscila entre 42 y 44 cm. Pasta: roca molida (Fig. 2: a 11), (corresponde al Borde Q de Berlín).

B: Borde saliente engrosado exter-

namente, con labio redondeado. Diámetro: 32 cm. Pasta: arena gruesa (Fig. 2: a 12), (corresponde al Borde R de Berlín).

C: Borde de bol, de labio saliente redondeado. Diámetro: 38 cm. Pasta: Roca molida (Fig. 2: a 10), (corresponde al Borde S de Berlín).

D: Borde reforzado externamente, con labio redondeado. Pasta: Roca molida (Fig. 2: a 13), (corresponde al Borde T de Berlín).

Atributo de Inflexión:

Las inflexiones presentes pertenecen a ollas y boles carenados.

Atributo de Base:

Encontramos una base de anillo (Fig. 2: 14), bases planas y bases redondeadas.

Dimensión de Técnicas Decorativas:

La decoración se circunscribe a las panzas. Las técnicas presentes son: corrugado, incisión, punteado y corrugado e incisión (esta última técnica es hasta ahora única al sitio de San Martín, entre los yacimientos excavados por nosotros en Perijá). Los motivos más comunes son: incisiones anchas verticales y horizontales que cubren las superficies de las panzas, incisiones y punteado en forma de hileras (Fig. 2: a 15), incisiones finas dispuestas en forma vertical, horizontal o la combinación de ambas, incisiones cortas verticales. En dos casos la corrugación se combina con incisiones horizontales (Fig. 2: a 20), u oblicuas (Fig. 2: a 18).

Artefactos Asociados de Arcilla:

Existe un fragmento tubular perforado por ambos extremos. Además encontramos dos asas tubulares y una asa acintada, todos desgrasados con arena gruesa.

CAÑO PESCADO

Dimensión de Pasta:

Atributos:

Arena Fina: Pasta

Método de manufactura: el enrollado

Desgrasante: arena fina, en algunos casos se combina con tiestos molidos.

Fracturas: regulares

Dureza: entre 2 y 3 según la escala de Moh's.

Color: oscila entre el gris (5YR 5/1), gris oscuro (2.5 YR N4 y 10 YR 1/1), gris claro (10 YR 7/1, 7/2), marrón rojizo claro (5 YR 6/4), marrón rojizo (10 Y 5/4) y rojo (2.5 YR 4/6).

Tratamiento de superficies:

Las superficies en general han sido alisadas, en algunos casos se observaron restos de pulitura. La textura es arenosa, los colores oscilan entre: amarillo rojizo (5 YR 6/6), rojado (5 YR 7/4 y 7.5 YR 7/4), marrón claro (7.5 YR 6/4), gris claro (7.5 YR 6/4) y gris (10 YR 6/1). El engobe es escaso y solo detectamos engobe negro sobre las superficies de algunas panzas (3) y engobe blanco en uno de los bordes.

Arena Gruesa: Pasta

Método de manufactura: enrollado

Desgrasante: Arena gruesa y en algunos tiestos arena gruesa mezclada con tiestos molidos.

Fracturas: regulares

Dureza: 3 según la escala de Moh's

Color: oscila entre el gris oscuro (2.5 YR N4 y 10 YR 1/1), gris muy oscuro (2.5 YR N3), gris rojizo oscuro (5 YR 4/2), gris (2.5 YR N5) y marrón rojizo

(2.5 YR 4/6).

Tratamiento de superficies:

Ha sido igual que el tratamiento aplicado a los tiestos que tienen arena fina.

Color: marrón rojizo claro (2.5 YR 6/4 y 5 YR 6/3), rosado (7.5 YR 7/4), gris rosáceo (5 YR 6/2), amarillo rojizo (7.5 YR 7/6), gris parduzco claro (10 YR 6/2) y marrón pálido (10 YR 6/3).

Roca molida: Pasta

Método de manufactura: enrollado

Desgrasante: Roca molida y una combinación de ésta con tiestos molidos.

Fracturas: regulares

Dureza: entre 3 y 4 según la escala de Moh's

Color: oscila entre gris oscuro (2.5 YR N4), gris rojizo oscuro (5 YR 4/2), rojo (2.5 YR 5/6) y marrón rojizo (10R 5/4).

Tratamiento de superficies:

Las superficies están muy erosionadas, no pudiéndose determinar si hubo pulitura. La textura es áspera.

Color: marrón oliva claro (2.5 YR 5/6), marrón muy pálido (10 YR 7/3, 7/4) marrón pálido (10 YR 6/3), marrón amarillento claro (10 YR 6/4) y gris rojizo (5 YR 5/2).

Dimensión formal

Atributos de bordes

Borde 4: Borde de vasija reforzado externamente, con labio redondeado o recortado. De un total de 11 bordes, 5 fueron desgrasados con arena fina, 5 con arena gruesa y 1 con roca molida (Fig. 2: a 7) (corresponde al Borde 23 de Berlín).

Además de la forma anteriormente descrita, hay bordes que pertenecen a boles y platos (Fig. 2: b 1 2, 3, 4 y 5).

Bordes Misceláneos:

E. Borde saliente, con labio recortado; el diámetro es de 20 cm. La pasta consiste de roca molida. Presenta decoración punteada en la parte externa del mismo (Fig. 2: b 6) (corresponde al Borde P de Berlín).

Atributos de inflexión

Las inflexiones son carenadas y una inflexión fue clasificada como miscelánea.

Atributo de Bases

Las bases pueden ser: planas y redondeadas, de estas últimas dos muestran impresión en su parte externa.

Dimensión de Técnicas Decorativas:

Las técnicas decorativas presentes en Caño Pescado son el aplicado y el corrugado. El aplicado se presenta sobre una panza, en uno de los extremos de la misma (fig. 2: 6 4), el otro fragmento decorado presenta corrugado en su cara externa. 19 panzas tienen impresión de tejido en su cara externa.

Artefactos Asociados de Arcilla:

Hay cuatro fragmentos de asas acintadas desgrasadas con arena fina y tiesto molido. Además, hay un disco de arcilla fracturado en uno de sus extremos, el cual posee una perforación en su centro.

Otros materiales

(2.5 YR 4/6).

Tratamiento de superficies:

Ha sido igual que el tratamiento aplicado a los tiestos que tienen arena fina.

Color: marrón rojizo claro (2.5 YR 6/4 y 5 YR 6/3), rosado (7.5 YR 7/4), gris rosáceo (5 YR 6/2), amarillo rojizo (7.5 YR 7/6), gris parduzco claro (10 YR 6/2) y marrón pálido (10 YR 6/3).

Roca molida: Pasta

Método de manufactura: enrollado

Desgrasante: Roca molida y una combinación de ésta con tiestos molidos.

Fracturas: regulares

Dureza: entre 3 y 4 según la escala de Moh's

Color: oscila entre gris oscuro (2.5 YR N4), gris rojizo oscuro (5 YR 4/2), rojo (2.5 YR 5/6) y marrón rojizo (10R 5/4).

Tratamiento de superficies:

Las superficies están muy erosionadas, no pudiéndose determinar si hubo pulitura. La textura es áspera.

Color: marrón oliva claro (2.5 YR 5/6), marrón muy pálido (10 YR 7/3, 7/4) marrón pálido (10 YR 6/3), marrón amarillento claro (10 YR 6/4) y gris rojizo (5 YR 5/2).

Dimensión formal

Atributos de bordes

Borde 4: Borde de vasija reforzado externamente, con labio redondeado o recortado. De un total de 11 bordes, 5 fueron desgrasados con arena fina, 5 con arena gruesa y 1 con roca molida (Fig. 2: a 7) (corresponde al Borde 23 de Berlín).

Además de la forma anteriormente descrita, hay bordes que pertenecen a boles y platos (Fig. 2: b 1 2, 3, 4 y 5).

Bordes Misceláneos:

E. Borde saliente, con labio recortado; el diámetro es de 20 cm. La pasta consiste de roca molida. Presenta decoración punteada en la parte externa del mismo (Fig. 2: b 6) (corresponde al Borde P de Berlín).

Atributos de inflexión

Las inflexiones son carenadas y una inflexión fue clasificada como miscelánea.

Atributo de Bases

Las bases pueden ser: planas y redondeadas, de estas últimas dos muestran impresión en su parte externa.

Dimensión de Técnicas Decorativas:

Las técnicas decorativas presentes en Caño Pescado son el aplicado y el corrugado. El aplicado se presenta sobre una panza, en uno de los extremos de la misma (fig. 2: 6 4), el otro fragmento decorado presenta corrugado en su cara externa. 19 panzas tienen impresión de tejido en su cara externa.

Artefactos Asociados de Arcilla:

Hay cuatro fragmentos de asas acintadas desgrasadas con arena fina y tiesto molido. Además, hay un disco de arcilla fracturado en uno de sus extremos, el cual posee una perforación en su centro.

Otros materiales

Artefactos Líticos:

Cabe señalar que los artefactos y ecofactos líticos de la zona de El Palmar, Caño Pescado y San Martín no han sido analizados en detalle. Obtuvimos gran cantidad de litos aparentemente no alterados artificialmente, martillos, manos y metates.

Restos Orgánicos

La preservación de restos orgánicos es sumamente pobre en la región de el Río Palmar. No encontramos restos óseos humanos, ni de mamíferos y aves. Tan sólo obtuvimos dos fragmentos de huesos de reptiles de Berlín. La ausencia de restos de peces, moluscos fluviales y moluscos terrestres se debe probablemente a una preservación muy pobre, ya que en el sitio de Rancho Peludo de la zona del Río Guasare se encontraron en abundancia. Además sabemos que la zona es, y en el pasado fue aún más rica en fauna, que debió ser aprovechada por la población aborígen.

Subsistencia

Inferimos que la subsistencia, al igual que para el resto de los sitios de la serie Berlinoide debió basarse en el cultivo del maíz por el hallazgo de manos y metates, o alternativamente en algún producto vegetal que requería para su procesamiento instrumentos de moler. Lamentablemente, al igual que con los restos zooarqueológicos, no se obtuvieron restos botánicos de ningún tipo. En base a la información etnográfica moderna suponemos que la pesca, la caza y la recolección debieron complementar la dieta de la gente de la zona del Río Palmar en tiempos precolombinos.

Actualmente sobreviven en la zona

de Perijá los Barí, clasificados en la macro-familia Chibcha, quienes han sido reducidos al sector suroeste del Lago de Maracaibo y al sector noreste de Colombia. Para 1983 apenas ocupaban unos 1.900 km² (Lizaralde y Beckerman, 1982). La otra etnia la constituyen los Yukpa y sus sub tribus (Irapa, Japreria, Macoíta, Parirí, Chaparro, Wasama, Viakshi y Rionegrino) agrupados en la familia lingüística Caribe, quienes habitan la región septentrional de la Sierra de Perijá, tanto del lado colombiano como venezolano (Ruddle y Wilbert 1983).

Hasta hace unos años, la subtribu Japreria de los Yukpa vivía en la región del Río Palmar. Su ubicación es algo confusa, aparentemente siguen viviendo a lo largo de las cabeceras del Palmar, a pesar de que entre 1955 y 1970, la entonces Oficina Central de Asuntos Indígenas (OCAI), ahora Dirección de Asuntos Indígenas (D.A.I.) intentó -infructuosamente- reubicarlos a lo largo del Río Lajas, un afluente del Palmar. A finales de 1969, Ruddle encontró algunos miembros de este grupo, que, según parece, había buscado refugio temporal en la serranía al este de Villanueva, en el Departamento colombiano de la Guajira (Ruddle y Wilbert 1983: 40). Durante nuestras exploraciones en la zona del Río Palmar nos informaron varios hacendados y peones del sector del Palmar y de Caño Pescado, que los Japreria a veces atravesaban sus *materas* durante sus incursiones de cacería.

Hay poca información específica y confiable sobre este sub-grupo de los Yukpa. También son conocidos como Japledia, Japrerias, Sáprerias, Sabriles, Sabridés, Sabril. Hasta hace poco no se sabía con certeza si su filiación

lingüística era Caribe (Durbin, 1977). La caza y la recolección constituyen la base de su subsistencia y la agricultura es una actividad secundaria para ellos. Crían además gallinas, pollos y tienen perros que utilizan para la cacería de mamíferos como lapas, venados, monos y diversas aves. También consumen moluscos y los insectos son una fuente alterna y complementaria de proteínas. En tiempos modernos han sembrado plátanos, cambures, caña de azúcar y tabaco. En la década de los años cincuenta, todavía elaboraban ollas de barro cocido (Dupouy, 1958) y al igual que el resto de las otras sub-tribus Yukpa fuman tabaco en pipas de barro que fabrican ellos mismos. También manufacturaban arcos y flechas con puntas de hierro, cestos redondos, esterres de paja, hilaban algodón y elaboraban guayucos de "concha de palo". En relación a sus prácticas funerarias, los diversos estudiosos coinciden en afirmar que la norma general de los Yukpa son los entierros secundarios.

Observaciones Finales.

Incluimos los sitios de San Martín y Caño Pescado, al igual que el Diluvio y la Segunda Etapa estilística de Berlín dentro del estilo *El Diluvio* de la *Serie Berlinoide* (Arvelo y Wagner en prensa). Este estilo se relaciona con el complejo Rancho Peludo de la región del Guasare por la presencia de urnas antropomorfas (ausentes en los sitios de San Martín y Caño Pescado) y con el complejo Guasare con la presencia de corrugado (Tartusi et.al.1984). La popularización del punteado y las muescas como motivos decorativos iniciales asociados a diseños básicamente rectilineales sugieren una relación de algún tipo con la fase Siruma de la serie Pitioide de la Guajira (Gallagher,

1976). Ubicamos el estilo *El Diluvio* cronológicamente entre 700 y 1500 D.C. por su posición estratigráfica tardía en el yacimiento de Berlín y por sus nexos con los complejos Rancho Peludo (700 - 1000 D.C.), Guasare y la fase Siruma que corresponden al período IV (1.000 - 1.500 D.C.) de la cronología regional (Cruxent y Rouse 1958). La serie Berlinoide se relaciona con diversos sitios de la Cuenca de Maracaibo y con el Norte de Colombia, donde cabe destacar especialmente las semejanzas con la zona de Barranquilla y la región de Santa Marta.

BIBLIOGRAFIA

- Arvelo, L. y E. Wagner. En prensa. *La serie Berlinoide de la Cuenca de Maracaibo y sus Nexos Culturales*. Acta Científica Venezolana. Vol. 37.
- Cruxent, J.M. e I. Rouse. 1958. *An Archaeological Chronology of Venezuela*. En: Pan American Union Social Science Monographs, Vol. 1, Washington, D.C.
- Dupouy, W. 1958. *Noticia de los Indios Japreria*. Antropológica, N°4, pp. 1-16.
- Durbin, M. 1977. *A Survey of the Carib Language Family*. En: "Carib Speaking Indians Culture, Society and Language", Ellen Basso, editor, Anthropological Papers of the University of Arizona, N° 28, pp. 23-38.
- Gallagher, P. 1976. *La Pitia: An Archaeological Series in Northwestern Venezuela*. Yale University Publications in Anthropology, N° 76.

Lizarralde, R. y S. Beckerman. 1982. *Historia Contemporánea de los Barí* Antropológica, N° 58, pp. 3-52.

Munsell Soil Color Chart. Baltimore, 1975.

Núñez, Regueiro, V.A., M.R.A. Tartusi y J.C. Valdés. 1985. *Efectos de la contaminación por carbón inerte en los fechados de C14 del sitio Z-102, Rancho Peludo, Venezuela*. Acta Científica Venezolana, Vol. 36, N° 2, pp. 384-400.

Schubert, C. y E. Wagner. 1983. *Datación radiocarbónica: Algunos problemas relacionados con ejemplos arqueológicos y geológicos venezolanos*. Boletín del Programa de Arqueología de Rescate Corpozulia - Universidad del Zulia, Año 3, N°3, pp. 63-76.

Soneira, A. y H. Montiel Borjas. 1966. *De tiempo atrás. Sobre una necrópolis primitiva indígena*. Comunicación previa. Anales del Instituto de Investigaciones, Facultad de Odontología, LUZ, Año 1964, Año 1964, pp. 157-177.

Tartusi, M., A.J. Niño y V. Núñez-Regueiro. 1984. *Relaciones entre el área occidental de la cuenca del Lago de Maracaibo con las áreas vecinas*. En: *Relaciones Prehispánicas de Venezuela*, E. Wagner, editor, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, pp. 67-88.

Wagner, E. 1978. *La Prehistoria de la Cuenca de Maracaibo*. En "Unidad y Variedad Ensayos en Homenaje a José M. Cruxent", E. Wagner y A. Zucchi. Editores, pp. 329-348. Centro de Estudios Avanzados IVIC, Ca-

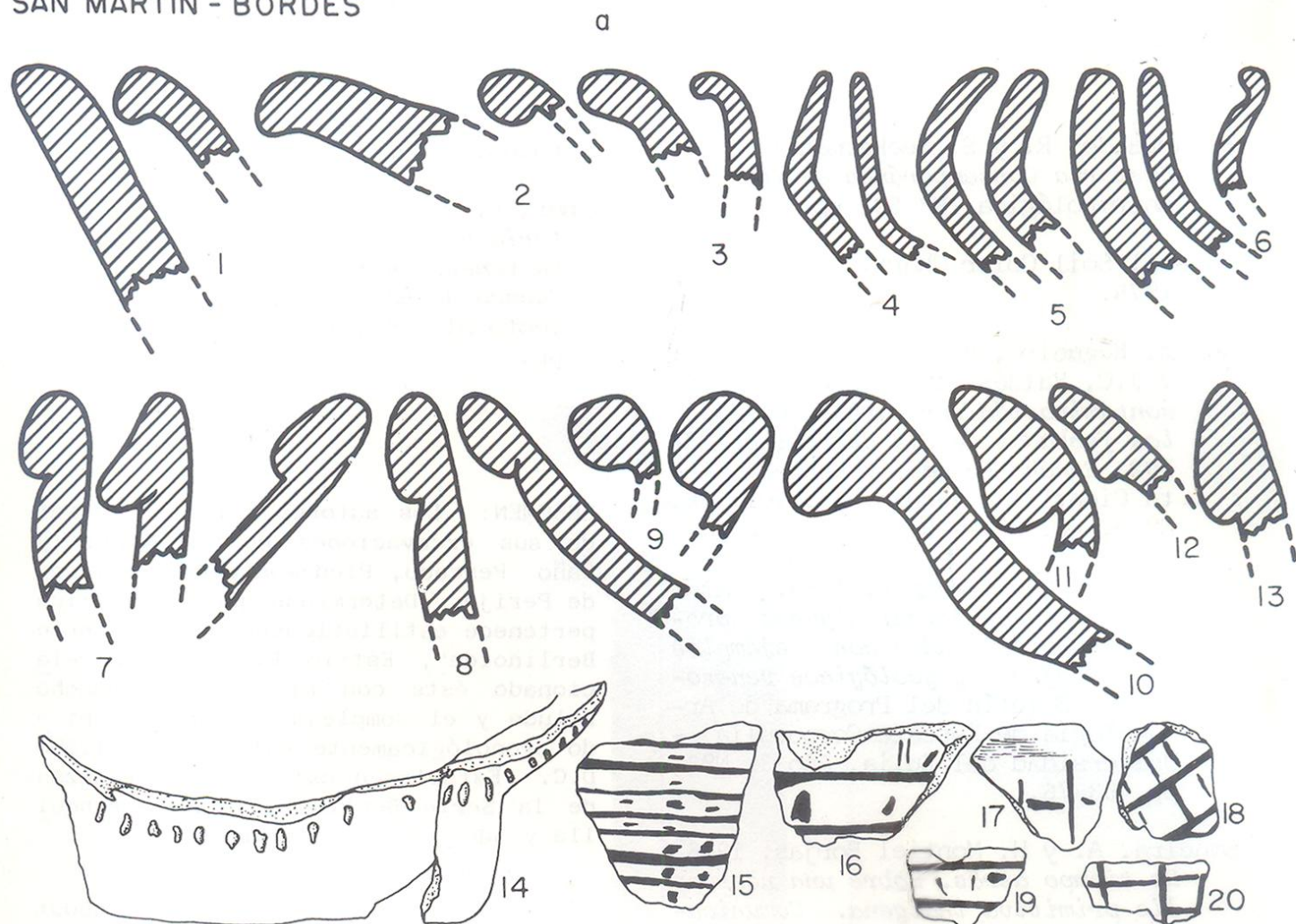
racas.

Wagner, E. y L. Arvelo, 1984. *Prehistoria y Etnohistoria del Occidente Venezolano: Los Andes y la Cuenca de Maracaibo*. CONICIT, Proyecto S1-1181, Informe Final, 195 pp.

RESUMEN: Los autores informan acerca de sus excavaciones de San Martín y Caño Pescado, Piedemonte de la Sierra de Perijá. Determinan que la cerámica pertenece estilísticamente a la "Serie Berlinoide", Estilo El Diluvio, relacionado éste con el Complejo Rancho Peludo y el Complejo Guasare, y ubicado cronológicamente entre 700 y 1.500 D.C. Establecen así mismo semejanzas de la Serie Berlinoide con Barranquilla y Santa Marta, Colombia.

ABSTRACT: The authors inform about their excavations of San Martín and Caño Pescado, Piedemonte of the Perija Sierra. They have stated that the ceramics of these sites belong -according to their style- to the "Berlinoide" series, Estilo El Diluvio and is related to the complex of "Rancho Peludo" and the complex of "Guasare". They situate it chronologically between 700 and 1.500 a.Ch. They also indicate the resemblances of the series "Berlinoide" with Barranquilla and Santa Marta, Colombia.

SAN MARTIN - BORDES



CAÑO PESCADO - BORDES

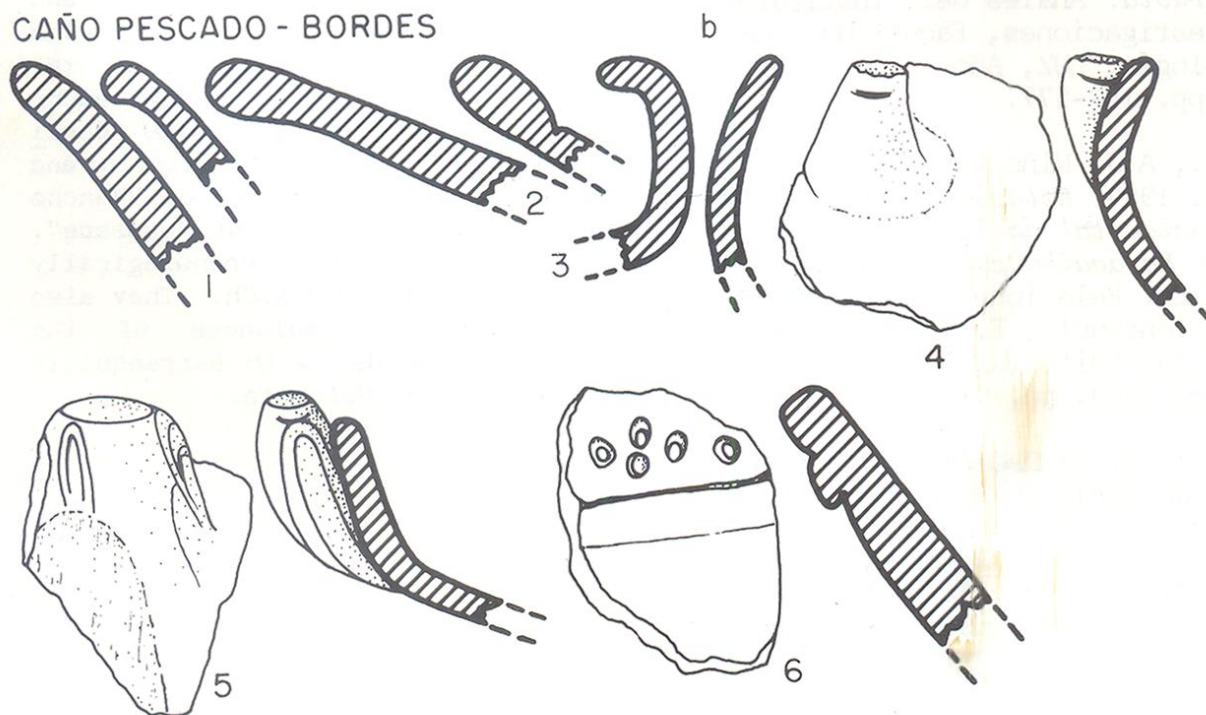


Fig.2 - a: Bordes, bases y panzas incisas de San Martín.
b: Bordes de Caño Pescado.

REPRESENTACIONES EN SISTEMAS DE SALUD COEXISTENTES, CORDILLERA ANDINA.

Jacqueline Clarac de Briceño*

Este trabajo empezó realmente desde 1971, cuando di principio a mi investigación antropológica en la zona rural de la Cordillera de Mérida. Pero es sólo a partir de 1980 cuando empecé a trabajar sistemáticamente sobre el eje de la enfermedad, dentro del sistema de representaciones y prácticas simbólicas rurales, enfocando además las transformaciones de éstas en función del urbanismo emergente.

A partir del 82 extendí el estudio a toda la región andina (Estados Mérida, Táchira y Trujillo), revisando simultáneamente los archivos históricos de Mérida y Trujillo. No abundan aparentemente los documentos con información acerca de enfermedad y salud en dichos archivos; sin embargo, el material existente es suficiente como para permitir un análisis comparativo con los datos más recientes obtenidos en el trabajo antropológico y etnomédico.

Al trabajar sobre el fenómeno llamado "*enfermedad*", no lo consideré a través del enfoque médico sino que a través de sus *distintas representaciones según los sistemas de salud en presencia*. Estos últimos pueden re-agruparse en Venezuela en general y en la Cordillera de Los Andes en particular, en 2 grandes grupos, los cuales están enfrentados en la actualidad: el *sistema "sociomédico"*, con sus numerosas variantes, pero en el cual la enfermedad es percibida y tratada como un fenómeno esencialmente "social" (sería más exacto decir "sociomágico") que se estructura dentro de un sistema de repre-

sentaciones mágico-religiosas. -Los sistemas de tipo "sociomédico" son los más corrientes en la humanidad, y aparentemente se han dado en todas las épocas, de modo que tienen en este sentido un carácter universal, a pesar de sus variantes locales- El segundo grupo lo constituye únicamente el *sistema biomédico* occidental, de carácter científico y ahora científico-tecnológico. Este sistema es reciente, surge como sistema de representaciones y prácticas médicas dentro de la cultura llamada "occidental". Tiene por consiguiente un carácter menos universal, aunque tiende hoy a extenderse más cada día a todas las sociedades, encontrando a veces fuertes resistencias (activas o pasivas) de parte de éstas.

En Venezuela este sistema biomédico penetra a partir del siglo XIX pero es en el siglo XX cuando se va a difundir realmente, primero en las ciudades, luego en la zona rural también, aunque con mayores dificultades. El Estado le da a este sistema reconocimiento oficial, al reconocerlo como único sistema de salud de carácter legal porque científico.

En relación al período colonial, hay que buscar los documentos sobre enfermedad en aquéllos que son clasificados como "Materia criminal" y "Juicios por brujería", siglos XVII a XIX, y clasificar el contenido, diferenciando dentro de tales juicios 1º los datos propiamente jurídicos, 2º los de carácter propiamente "criminal" (en el sentido español) datos que a su vez han de ser diferenciados en a) datos de carácter religio-

so, b) datos de carácter terapéutico, aunque ambos tipos son tratados en los documentos como uno solo. El crimen en estos casos es el de "brujería" aunque más tarde cambiará la representación del "crimen", sustituyendo la etiqueta de "brujería" por la de "vagos y maleantes". Sin embargo, cualquiera sea el nombre del crimen, estamos siempre frente al mismo contenido semántico.

La dificultad metodológica, en el estudio de tales documentos, reside en el hecho de que, bajo la etiqueta de "brujería" o la de "vagos y maleantes", están íntimamente mezclados en las informaciones de los testigos o de los acusados los datos religiosos y los datos propiamente terapéuticos. Sin embargo, esta dificultad surge solamente si se conserva en el análisis una representación biomédica de la enfermedad; pero, si se trabaja con el significado mucho más amplio dado a la enfermedad por la representación "sociomédica", la dificultad indicada desaparece.

En efecto, la "enfermedad", dentro de este último sistema de representaciones, es un fenómeno que engloba todo lo que perjudica al hombre y que, por consiguiente, constituye para él un "daño" y lo desequilibra de algún modo, trátase de problemas biológicos, psíquicos, económicos, políticos, influyéndose unos a otros, ya que pertenecen todos a una totalidad que es lo que la biomedicina científica propone llamar "el ser biopsicosocial" y enfatiza en la actualidad, pero sin que tenga repercusión en la práctica de los médicos formados en facultad, porque esta concepción no pertenece realmente al nivel de la representación de la enfermedad en el sistema biomédico, sino al nivel de una *práctica terapéu-*

tica ideal. Mientras que, en el *sistema sociomédico* -lo mismo en los terapeutas que en sus pacientes- esta *concepción holística del hombre* pertenece al nivel de la representación misma.

El *sistema sociomédico* se gesta en Venezuela y en la Cordillera en la época colonial, a partir de 3 variantes ya existentes anteriormente: la variante indígena (autóctona) local, la africana y la española. En efecto, a pesar de que esta última persigue a las otras dos prácticas médicas, lo hace a causa de la diferencia entre los medios utilizados y los fines buscados; pero, vista en la perspectiva antropológica de hoy, la representación española de entonces pertenece estructuralmente a un mismo sistema de representaciones que las otras variantes (la indígena y la africana).

Desde el punto de vista jurídico, el "crimen" se presenta en los juicios del modo siguiente: los españoles perciben a los acusados como "brujos charlatanes", aconsejados o posesionados por el demonio.

En la perspectiva indígena esos acusados son "médicos", porque el médico, en el sistema sociomédico, es también hechicero, brujo y, en los Andes, sacerdote. Tiene un carácter dual: Es bueno y malo, social y antisocial (permite mejorar las relaciones dentro del grupo al mismo tiempo que provoca conflictos intragrupales).

De modo que el mismo personaje, en la sociedad indígena o en los grupos africanos, reúne en sí las características del médico, del sacerdote y del brujo. Mientras que, en el sistema español, hay 3 personajes para estas 3 funciones:

(1)	(2)	(3)	
Representación indígena:	1 personaje:	[médico/sacerdote/brujo]	bueno
			malo
(1)	(2)		
Representación española:	3 personajes:	[médico]	= bueno
		[sacerdote]	= bueno
		[brujo]	= malo

Es decir que *el español se representaba también las 3 funciones pero, en la práctica social (y jurídica) perseguía en su propia sociedad únicamente la tercera* (la del brujo) por juzgarla dañina.

Para el indígena, como para el africano, el "brujo" es dañino, pero en su representación dualista del universo, lo malo y lo bueno, el bien y el mal son partes inseparables del Todo, de modo que el mal es indispensable para que exista el bien, y las 3 funciones que separa el español, él las une en el mismo personaje: Es el médico-sacerdote-hechicero (llamado "moján", o "mohan") durante la Colonia. El contexto cultural y la práctica social le proporcionan a ese indígena los *mecanismos de defensa* para protegerse o curarse de los malos sortilegios, es decir, de la parte mala de ese médico y como no concibe la enfermedad separada, como algo biológico, sino que la percibe a través de su concepción holística del hombre y del universo, ese médico es también sacerdote y tiene funciones mágico-religiosas. En cuanto a los mecanismos de defensa, se pueden resumir a través del término "Contras" de una gran riqueza semántica, para expresar una serie de conductas específicas, altamente normalizadas, que el indígena, como el campesino de hoy, respeta continuamente en su vida cotidiana.

En cuanto al *español*, el *único mecanismo de defensa* que posee contra el personaje dañino del brujo es su *enjuiamiento*. Pero el mismo hecho de enjuiciarlo, así como el contenido de tales juicios, conservado a través de los documentos de archivos, nos muestra que tenía una representación similar a la del indígena en cuanto a creencia en la capacidad de un individuo del grupo para causar mágicamente daños a otro u otros individuos del mismo grupo; es decir, creía en el poder mágico (llamado por él "demoníaco", a causa de la posición de la Iglesia frente a tales prácticas) de ese personaje. Ahora bien, en España el español castigaba al brujo y estimaba al sacerdote y al médico (médico curandero, conocedor de las plantas), aunque al mismo tiempo temía a ambos: El curandero medieval y, más tarde, el curandero rural, en toda Europa, fue siempre un personaje socialmente marginado, un personaje generalmente solitario, misterioso, a quien se acudía en caso de enfermedad pero a quien se temía porque no se sabía exactamente donde se paraba su poder ni se comprendía su conocimiento: Al conocer las plantas y las fórmulas secretas, adquiriría un poder desconocido de la mayoría, un poder respetado, pero temido por no entender cómo se gestaba. En cuanto al sacerdote, también era temido y respetado. Representaba no sólo el poder divino (perdonaba los pecados e indicaba la penitencia) sino el poder temporal de la Iglesia y del Esta

do.

En América, el español se encuentra frente a un personaje que reúne en sí las 3 funciones, de modo que lo percibe a través de una sola de ellas: La del brujo, por varias razones: Antes que todo, tenía el español un solo mecanismo de defensa, el juicio por brujería. Y el sacerdote indígena era para él un hombre demoníaco, porque su religión era percibida como demoníaca (en el caso de la Cordillera de Mérida esto se facilitaba: Los andinos hacían sacrificios humanos (según los primeros cronistas), sacrificios de niños, según mis propios datos, así como de animales: Venados, guacamayos y otros. De modo que no lo veía como "sacerdote" sino como "brujo".

La perspectiva de la Iglesia frente a otras religiones cambiará sólo a fines del siglo XX, de modo que este cambio es muy reciente.

En cuanto al médico indígena (o africano) el español no vacilaba en utilizarlo cuando lo necesitaba, aunque lo hacía a escondidas. En efecto, lo tenía que castigar también porque ese médico, por ser sacerdote y hechicero, acompañaba las prácticas terapéuticas con ritos religiosos (ofrendas y sacrificios a los dioses, expulsión de espíritus malos mediante ciertas técnicas como el "chupado" de la enfermedad y el "maraqueo", utilización de fórmulas mágicas en lengua indígena, etc.) los cuales perseguía la Inquisición. Sin embargo, el español practicaba lo mismo dentro de su propia religión: Hacía oraciones, "promesas", ofrendas a su Dios, a sus vírgenes, a sus santos, en caso de enfermedades, como de calamidades de cualquier índole, y tenía también el concepto del "sacrificio". Pe-

ro como su religión era para él "la única verdadera", estaba justificado a sus propios ojos; o, mejor dicho, no necesitaba justificación. Mientras que el indígena o el africano, por practicar otras religiones (concebidas como "falsas" por ese español) no tenía justificación. No podía comprender el español, como nosotros ahora, que su sistema de representaciones era esencialmente el mismo, aunque se diferenciara en la apariencia de las prácticas (los medios utilizados) y en ciertos fines: La meta final era la integración completa del indígena y el abandono por éste de todas sus costumbres y creencias.

Esta similitud en la representación de españoles e indios se puede detectar en ciertos juicios, como por ejemplo el realizado contra la india Ignacia Silveira Angel (1774) Mérida, muy esclarecedor al respecto. En ese juicio los españoles utilizaron a un "Negro libre, curandero de diferentes accidentes y originario de Ciudad de Guinea" no sólo como testigo contra la india acusada, sino para que pudiera deshacer también con su propia brujería (la cual se juzgó en este caso "buena") la brujería ("dañina") de Ignacia. Está bien claro en dicho juicio como los españoles estaban convencidos de la eficacia de las prácticas mágicas de ambos.

En el siglo XX la explotación y exportación del petróleo transforma a Venezuela en pocas décadas de país pobre en país rico e importante en el mercado mundial. El desarrollo paralelo -que viene del siglo anterior- de la concepción positivista del mundo, que lleva a los dirigentes del país a pensar el desarrollo de Venezuela dentro de una perspectiva occidentalizante únicamente (se ha visto como una necesidad urgente y como el único camino posible), tiene

como consecuencia en el caso de la medicina que sea reconocido oficialmente sólomente el sistema de salud occidental, es decir, la línea de la biomedicina científica, acompañada de toda su tecnología. Esta concepción de la medicina es ayudada en la práctica venezolana por los cuantiosos ingresos que recibe el país gracias a su petróleo, y lleva a una política educativa y sanitaria en concordancia con esa representación: Se multiplican las facultades de Medicina así como el personal médico y paramédico formado en facultades, se multiplican los hospitales, dispensarios y medicaturas, así como las clínicas privadas. El Colegio de Médicos adquiere cada vez mayor poder político y legislativo. Se dictan leyes en relación a la Medicina: En 1982 sale la última Ley del Ejercicio de la Medicina en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela, ley que autoriza para el ejercicio de la Medicina sólomente a los "Doctores en Ciencias Médicas" y los "Médicos Cirujanos" quienes deben, además de recibir su título en las Facultades de Medicina del país, registrar éste debidamente e inscribirse en el Colegio de Médicos así como en el Instituto de Previsión Social del Médico. Se prevén artículos especiales en relación a los médicos extranjeros, o formados en el extranjero, pero se excluye a toda persona o institución, aunque sea venezolana, "que presta asistencia médica sin cumplir con las condiciones exigidas por la Ley". Estos últimos se ven marginados y castigados en el Título IV, Cap. I: "De las infracciones y del ejercicio ilegal de la Medicina".

Ahora bien, ¿Cómo reacciona la población, concentrada hoy en las ciudades, pero de origen rural reciente, y acostumbrada a hacerse tratar dentro

del sistema sociomédico tradicional? .

La respuesta a esta pregunta se buscó a través de un estudio etnomédico sistemático, llevado a cabo en la región andina especialmente, a partir de 1982. Fue realizado a través de 46 centros de salud oficiales (legales) hasta ahora: 10 hospitales, 3 ambulatorios, 30 medicaturas rurales, 3 clínicas privadas, de los Edos. Mérida, Trujillo y Táchira, a nivel de médicos, enfermeras, pacientes y familiares de éstos. Y a través de 48 centros de salud ilegales, a nivel de sus médicos (curanderos "yerbateros", sacerdotisas, mediums, médicos "espirituales" y otros) y sus pacientes. Se utilizaron las entrevistas completamente abiertas, la observación sistemática y, en 12 centros ilegales, la observación semi-participante. Además, se hizo la revisión de los periódicos nacionales y locales (en la ciudad de Mérida) de 82 a 86; se observaron 5 crisis hospitalarias, entre las cuales la más grave, la de 1984 en Mérida.

Antes de resumir los resultados obtenidos en este trabajo, quiero incursionar primero un poco dentro del campo semántico de esta medicina popular (llamo así a la medicina de origen tradicional rural que tiene ahora una transformación en la ciudad) la cual se contrapone ahora a la medicina científica en la Cordillera de Los Andes como en toda Venezuela.

Todas las prácticas terapéuticas (y la humanidad siempre ha tenido este tipo de prácticas, probablemente desde que existe el hombre y que se enferma) dependen de la elucidación previa de la causa de la enfermedad y para esto privilegian un campo semántico entre los distintos campos semánticos dispo-

nibles no sólo a nivel humano en general sino dentro de esa sociedad, y así sucede en Venezuela y así sucede en la región andina. Es importante entonces descubrir cuál es el campo semántico seleccionado y privilegiado por cada grupo, y es revelador además descubrir por qué un grupo determinado privilegia ese campo justamente y no otro.

Al respecto, una de las diferencias que existen entre la biomedicina científica (occidental) y los sistemas sociomédicos en general (sistemas repartidos en toda la geografía de la tierra) es que, además de privilegiar el carácter biológico de la enfermedad la primera privilegia en su práctica médica la sintomatología, dejando la investigación de las causas a los investigadores especializados. Hay entonces los que investigan las causas del cáncer, los que investigan las causas de la diabetes, etc., dentro de un campo semántico en el cual, una vez que se descubre o cree descubrir la causa de una enfermedad, este descubrimiento "sirve para toda la humanidad", ya que se le da un carácter universal a tal descubrimiento como al medicamento que se indica en cada caso. De modo que, dentro de este campo semántico, existe una división del trabajo entre [el-que investiga-la causa-y encuentra el remedio] y [el-que-aplica-los-conocimientos adquiridos-por-el-primero-sin-poner-en-duda-su-veracidad]. El primero investiga para toda la humanidad (hace ciencia pura, o básica) y no tiene contactos sino con los enfermos que le sirven de cobayos. El segundo ejerce en individuos particulares, de grupos particulares, pero aplicándoles los conocimientos obtenidos por el primero, ya que son considerados por ambos como "universales" en la causa de la enfermedad y en su tratamiento.

Al contrario, en el caso de cualquiera de las variantes del sistema sociomédico, cada terapeuta reúne en su persona las características de los dos especialistas necesarios en el sistema biomédico occidental: Cada terapeuta es a la vez investigador y práctico clínico, descubre la causa de la enfermedad en cada uno de sus pacientes(aunque a partir de un código pre-establecido) y decide el tratamiento más adecuado en relación a cada uno de esos casos particulares. De modo que cada paciente sentirá que el mal del cual padece es *su mal en particular*, porque él es agredido particularmente por algún hacedor de mal. Y sentirá que el tratamiento que le es administrado está dirigido a su persona en particular.

Por supuesto, este tipo de terapeuta tiene un sistema referencial (tradicional) para establecer cada una de esas causas particulares; pero él extrae cada vez de ese marco referencial lo que le parece explicar mejor cada caso particular, y es como si descubriera cada vez una causa precisa a este caso concreto. Es decir que él reestructura cada vez, a partir de su marco referencial, los datos particulares (bio-psico-socio-económicos) de cada uno de sus pacientes.

Todos los terapeutas de un mismo sistema socioeconómico tienen entonces en común un mismo marco referencial, pero cada uno hace una re-interpretación libre y particular de dicho marco, reestructurando éste a partir de la personalidad de cada paciente y de sus síntomas (los cuales se refieren a su personalidad, al grupo referencial y a la personalidad del terapeuta). Hay por consiguiente un acto de recreación del marco referencial en cada diagnóstico, en cuanto a las causas y al tratamiento.

to que se recomienda. Y las operaciones diagnósticas, terapéuticas, preventivas, son coherentes unas con las otras, porque todas se estructuran a partir del mismo marco referencial, con una misma lógica. Su saber está fundado en categorías homogéneas y coherentes, aunque parezcan irracionales e incoherentes desde la perspectiva de otro sistema médico (aquí: desde la perspectiva de la medicina científica oficial y de su propio campo semántico).

Esta situación de por lo menos 2 campos semánticos en presencia en la Cordillera como en toda Venezuela (*) hace que, como el médico tradicional o popular (yerbatero, brujo, sacerdotisa médium, etc.), conoce solamente al médico científico *que ejerce*, nunca ha visto ni tiene noticia del investigador en biología o en fisiopatología, (ya que este último es más raro y está encerrado en un laboratorio que no se ve) y percibe al médico científico solamente a través del primero (el que ejerce). Ahora bien, ésta es la representación no sólo de los médicos curanderos y de gran parte de la población venezolana, sino de muchos estudiantes de Medicina y médicos graduados en Facultades de Medicina del país y que ejercen en los distintos centros de salud de la Cordillera.

El médico tradicional o popular piensa, lo mismo que la mayoría de los pacientes, que el médico "científico" (el "doctor") trata los *síntomas* de las enfermedades pero que "no cura las causas porque no las conoce". En cuanto a los médicos "científicos" entrevistados y observados en su práctica clí-

nica, un 10% de ellos piensan que atacan con su medicina las causas mismas de la enfermedad, un 30% se inhibe de contestar, muestra inseguridad, declara no saber realmente, y un 60% coincide con la representación que tiene el curandero acerca del médico científico: Trata síntomas, pero desconoce las causas "verdaderas" de la enfermedad, así que no puede "curar" sino "aliviar" las enfermedades. Esta representación del médico científico acerca de sí mismo y su función, hace que este mismo médico busque también, en caso de enfermarse, los servicios de un médico popular (generalmente, sacerdotisa o médium de M.L., o "médico espiritual") para "curar la verdadera causa de su mal".

NOTA: El porcentaje indicado aquí corresponde a las entrevistas que lograron hacerse *realmente*. En efecto, en relación a la muestra inicial que se había establecido (200 médicos jóvenes con no más de 10 años de servicio rurales y de centros urbanos) sólo se realizó el 70% por la razón siguiente: el 30% restante (60 médicos) rehusaron su colaboración en forma pasiva: No aceptaron la entrevista, pedían que se les dejara la planilla y que la iban a llenar en su tiempo libre. Al dejársela decían después "que se les había perdido; al traerles nuevamente la planilla, la volvían a "perder" o contestaban sistemáticamente que "no habían tenido tiempo de llenarla". Al respecto los médicos rurales mostraron más colaboración que los médicos hospitalarios urbanos.

Los médicos tradicionales rurales

(*) En la ciudad de Mérida, por ser ésta una ciudad universitaria, hay una buena parte de la población (sobre todo la población flotante de estudiantes y profesores) que proviene de distintos puntos del país.

(curanderos de todos tipos) son profesionales de las relaciones humanas dentro de su grupo, pero están perdiendo popularidad actualmente frente al médico del mismo tipo en la ciudad (sacerdotisas, mediums, médicos "espirituales" de distintas tradiciones). Este último, en efecto, tiene una gama mucho más diferenciada de pacientes: Mientras que el curandero rural ve sobre todo a campesinos como él, el curandero urbano atiende a personas de todas las clases sociales y oficios, e incluso de nacionalidades distintas (además de los venezolanos, sus pacientes son colombianos, ecuatorianos, peruanos, bolivianos, cubanos, trinitarios, canarios, portugueses, italianos, sirios, libaneses entre otros). Esto lo obliga a una mayor improvisación terapéutica, aunque siempre en base a su marco referencial. Esta improvisación no molesta a los pacientes, al contrario: Parece ser que, a mayor imaginación (diagnóstica y terapéutica) mayor éxito. Esta imaginación terapéutica se canaliza especialmente a través del marco referencial del culto de María Lionza, el cual permite una vasta gama de representaciones y prácticas simbólicas, su estructura permite una integración de elementos de todos tipos (entre los cuales están los terapéuticos occidentales, y la nomenclatura occidental para las enfermedades) en toda clase de combinaciones, y su estructura socio-religiosa está en estrecha relación con la estructura socio-económico-política del país.

Otro resultado de este trabajo es haber mostrado que el marco conceptual de la enfermedad se está reduciendo, al pasar por la zona rural a la zona urbana, a uno solo de sus antiguos componentes: la relación psico-socio-mágica entre un agresor y el agredido por el.

Esta relación provoca un conflicto de orden psico-socio-mágico, con efectos de orden biológico, psicológico, económico, político, y el curandero urbano (sobre todo el medium, la sacerdotisa y el médico "espiritual") es considerado más cada día como el especialista de este tipo de mal: El "mal postizo" o daño causado por la envidia. Así que para el paciente venezolano no existe ninguna contradicción entre la función del médico "científico" y la de este otro médico: El primero trata los síntomas biológicos, y así su acción viene a completar el trabajo realizado por el médico popular (el "otro" médico) sobre la "causa" del mal. Por compartir muchos jóvenes médicos "científicos" (los "doctores" en el lenguaje popular) esta misma representación de las funciones de uno y del otro, no les parece contradictorio el hecho de que, por una parte, sean ellos médicos de facultad y representantes de la medicina "científica" y, por otra, que reconozcan la importancia de la función del curandero y sean ellos mismos pacientes de éste.

La población andina y la población no andina (procedente de otras regiones de Venezuela o de otros países e inmigrada a los Andes, zona urbana) conserva entonces la antigua y tradicional representación sociomágica de la enfermedad, característica en todas partes del sistema sociomédico. Por esto esta población busca un tratamiento que sea: 1º) y prioritariamente mágico, a fin de atacar la causa sociomágica del infortunio (enfermedad u otro mal), 2º) físico. Ahora bien, el sistema médico oficial, es decir, el único sistema de salud legal porque el único legalizado en el país, aplica sólo el segundo tratamiento (el que, en la representación de la población, es secundario).

dario porque ataca los síntomas y sólo los síntomas biológicos (no ataca los síntomas de otro orden, sobre todo los de orden socioeconómico). De modo que sucede lo siguiente en la realidad de la práctica:

1) La población en general acude a ambos tipos de centros:

a) A los hospitales, clínicas y otros, porque representan la ciencia y la tecnología y que éstas son estimadas en un país que se urbaniza en gran escala, que "se quiere" científico-tecnológico y confunde el "querer ser" y el "ser". También acude a los "doctores" porque recetan remedios de farmacia, los cuales son también muy estimados por ser "modernos", y porque sirven para tratar los síntomas "físicos" (malestares) de las enfermedades.

b) A los centros ilegales, porque ahí se hacen curar "la verdadera causa de su mal", con repercusión favorable sobre su vida psíquica, económica, social (repercusión favorable por lo menos a nivel de la representación).

2) La población de pocos recursos económicos (campesinos, obreros, empleados, estudiantes, pequeños comerciantes, pequeños funcionarios), busca la medicina gratuita de los centros hospitalarios pero se frustra en su acercamiento al hospital. Después de intentos a menudo infructuosos y malos tratamientos -a veces de parte del personal médico, más a menudo del personal paramédico- acude preferentemente al sistema sociomédico (a pesar de que éste es más costoso para ellos pero es una solución económicamente intermedia entre la medicina gratuita de los hospitales y la muy costosa de las clínicas privadas) a través de algún centro

espiritista, de María Lionza, o de "médicos espirituales"; sobre todo que este tipo de centros le brinda *los dos tratamientos necesarios dentro de su representación, para que la cura sea completa*. Además, desde hace una década, todos esos médicos ilegales recetan también medicamentos de farmacia (lo que desespera al Colegio Médico pero favorece grandemente a farmacéutas y laboratorios); practican también operaciones quirúrgicas, aunque simbólicas pero juzgadas tan reales y eficaces por los pacientes como las realizadas en los hospitales y clínicas.

3) En épocas de huelgas (muy frecuentes del sistema asistencial de salud pública, la población permanece indiferente frente al conflicto y acude aún con mayor frecuencia a los centros ilegales, aunque la población económicamente fuerte sigue utilizando como de costumbre las clínicas privadas, al mismo tiempo que los centros ilegales (recibe también esta población el "doble tratamiento", el de los síntomas y el de "la causa verdadera").

Esta despreocupación de la población meridña, por ejemplo, durante los largos conflictos hospitalarios sufridos por la ciudad de Mérida (particularmente en 1984) ha sorprendido y preocupado a muchos médicos de hospital y ambulatorios.

4) Los pacientes de los centros ilegales son de todas las clases sociales y profesiones. Sin embargo se presentan variantes al respecto de un centro a otro (algunos son más "selectos" que otros). En la ciudad universitaria de Mérida, los centros mágico-religiosos tienen una importante clientela de pacientes estudiantes (incluso de estudiantes de Medicina), sobre todo en períodos de exámenes.

5) Los hospitales, ambulatorios, dispen

sarios, medicaturas, presentan una serie de fallas, algunas graves, que a veces son reveladas por los periódicos y por ciertos médicos, sin que se remedie nunca la situación, de modo que las crisis vuelven periódicamente, sin afectar mayormente en apariencia a la población de pacientes.

6) El personal paramédico tiene poca consideración por los pacientes, (hay excepciones, pero sólo excepciones) y tiene en su gran mayoría una representación de la enfermedad y de la medicina que corresponde al sistema sociomédico y no al sistema biomédico para el cual está trabajando este personal. Este mismo personal, a pesar de las ventajas económicas reales que encuentra en los hospitales para los tratamientos de sus propias enfermedades, es paciente también de los centros de medicina popular (es decir: ilegales), y recomienda a menudo estos últimos a los pacientes del hospital.

¿Cómo reaccionan las autoridades sanitarias y jurídicas frente a la situación?

A.- Se aplica la ley pero suavemente, y de vez en cuando. Hay jueces, abogados, policías y políticos de todos los partidos que son pacientes de los centros mágico-religiosos, o no se atreven a hacer nada contra ellos, porque temen represalias mágicas.

B.- Los planificadores de salud en el país o se hacen la vista gorda, o ignoran los hechos, pues siguen planificando nuevos centros de salud, sin procurar corregir realmente los males inherentes a esos centros y sin preocupar-

se de la opinión colectiva. Cuando se dan cuenta de que la población frecuenta los centros ilegales de salud, piensan que es "por ignorancia". Si fuese por "ignorancia", ¿Cómo explicar la presencia de profesores universitarios, médicos y otros profesionales como pacientes en tales centros?.

C.- El Colegio Médico, de vez en cuando, pide una intervención del aparato jurídico, pero los golpes se dan al azar, y no siempre alcanzan a los médicos populares de mayor prestigio, es decir, los que tienen la mayor clientela, porque éstos a menudo gozan de una protección política de alto nivel. Además, la mayoría de los médicos científicos (los "doctores") tienen a su madre y otros familiares que creen en las virtudes de la medicina tradicional, rural o urbana.

D.- Algunos abogados y algunos médicos del Colegio Médico "ayudan" a ciertos médicos ilegales a "regularizar" sus centros, mediante un registro "legal" (y costoso) de los mismos, bajo denominaciones permitidas(*). Los médicos populares (ilegales) que tienen en su poder este tipo de documento creen firmemente en su validez. No les sirve en caso de allanamiento de su centro (acción para la cual, en general, han sido además prevenidos por las mismas personas encargadas de "aplicar la ley"), pero les sirve, en caso de encarcelamiento, para salir más rápido de la cárcel.

Podemos ver las enormes contradicciones que presenta nuestro sistema de salud, a nivel regional como nacional, y esto sucede porque el sistema com-

(*) Por ejemplo: "Centro de Estudios Esotéricos". Este término es legal, porque los "estudios esotéricos" tienen un lugar en la cultura occidental.

prende en realidad varios sistemas, con representaciones de la enfermedad y prácticas médicas muy diferentes, agravándose la contradicción porque el único sistema que recibe apoyo oficial del Estado es socavado por los que trabajan en él y que le deben apoyo en la práctica diaria, porque éstos tienen una representación de la enfermedad que corresponde más bien al sistema perseguido por la ley, el sistema sociomédico.

Esto sucede así porque la sociedad venezolana ha venido recibiendo, en las últimas décadas, grandes presiones para aceptar y vivir un cambio sociocultural radical, lo que sucede en la región andina como en el resto del país. Pero, si bien es relativamente fácil ordenar desde arriba (desde los altos centros de poder del país) cambios en las prácticas (y sin duda hay un cambio en la práctica sanitaria que es exigido desde arriba a toda la población), es imposible producir tal cambio tan radical, con tanta velocidad. Y como en las representaciones simbólicas son invisibles, es en el nivel de la práctica cotidiana donde se presentan y revelan las numerosas contradicciones que vuelven esta práctica tan compleja y aparentemente anómica.

La población se refugia en el sistema sociomédico, no sólo a causa de las deficiencias que presentan en la práctica clínica el sistema biomédico oficial, no sólo porque la sociomedicina está en correspondencia estrecha con su representación simbólica de la enfermedad, sino también porque constituye un mecanismo de defensa proporcionado espontáneamente por la cultura tradicional contra los traumatismos producidos por la situación de cambios violentos hacia otra cultura y hacia

otro tipo de sociedad.

La solución no se encuentra entonces en la producción de leyes obligantes pero imposibles de respetar, ni en la represión para su cumplimiento. Hay soluciones más racionales, pacíficas y efectivas. Incluso contamos con ciertas recomendaciones que nos provienen a veces de ciertas comisiones de la OMS al respecto, ya que Venezuela no es la única parte del mundo donde el sistema biomédico científico occidental se ve enfrentado hoy a variantes del sistema sociomédico. Un informe de 1978, emanado de esta Organización Mundial de la Salud, considera totalmente equivocada la actitud del personal profesional de salud cuando éste ve la medicina tradicional como "decadente" o "charlatana" y le resta importancia. Establece 3 razones que justifican la aceptación de esta medicina: 1) Ella constituye un sistema de asistencia sanitaria emanado del pueblo mismo y bien aceptado por éste; 2) Ella considera al hombre de manera holística, es decir, en su totalidad, y dentro de un espectro ecológico; 3) El factor operativo, que constituye la "razón de mayor peso" es: La colaboración de ambos tipos de medicina "sería el medio más seguro de lograr en el año 2.000 la cobertura total de la población mundial ante métodos de atención sanitaria aceptables y económicamente asequibles".

Se trataría entonces en Venezuela de reflexionar en forma interdisciplinaria sobre el asunto, sin apresurarse a tomar medidas "legales" pero que no pueden ser legitimadas por la población, no por mala voluntad, sino porque no corresponden a su representación del mundo. En efecto, mi trabajo me ha mostrado que la población, en la región estudiada, *está asimilando y a-*

ceptando 2 proposiciones del esquema médico científico:

1. (Lo moderno es lo científico)
2. (Lo científico es la medicina de los "doctores")

Se están asimilando estas dos proposiciones porque no *chocan directamente con el sistema de representaciones simbólicas; mientras que hay una tercera proposición que no ha sido asimilada* y lo será muy difícilmente, porque choca abiertamente con el sistema de representaciones, es ésta:

- 3.- (La medicina de los "doctores" es la única correcta, la única efectiva, la única legítima, la única legal").

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS:

- LEY DEL EJERCICIO DE LA MEDICINA. Gaceta Oficial de la República de Venezuela, 1982.
- DECLARACION UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS (Texto oficial español: Asamblea General de las Naciones Unidas, Paris, 10 de dic. 1948).
- INFORME DE REUNION DE LA ORGANIZACION MUNDIAL DE LA SALUD: "Promoción y Desarrollo de la medicina tradicional", OMS, Serie de Informes Técnicos, 622, Ginebra, 1978.

OBRAS CONTEMPORANEAS:

1. Auguin, R. : Collaboration guérisseur-médecin", en Recherche, Pédagogie et culture, France 1976, Vol. 5, N° 25, pp. 17-22.
2. Attiso, M. A. "Approche scientifique rationnelle des médications traditionnelles des pays en voie de développement, en vue d'une phytothérapie renouvelée" (Rapport Confidentiel, OMS).

3. Bourguignon, A. : Fluctuations historiques de la notion de santé, en Revue d'Anthropologie médicale, 1er. N° 1978.
4. Id.: Religion, altered states of Consciousness and Social Change, Coloumbus: Ohio State Univ. Press, 1973.
5. Benoist, J. : "Médecines, malades et guérisseurs dans une société polyethnique", en Environnement africain, Sénégal 1975, vol. 1 N° 4, pp. 43-69.
6. Id: "Sur la contribution des sciences humaines à l'explication médicale ", en Anthropologie et Sociétés: La dynamique biosociale, 1981, vol. 5 N° 2.
7. Correa, Gustavo: "El espíritu del mal en Guatemala", en Nativism and Syncretism, Middle American Research Inst., Publ. N° 19, New Orleans: Tulane Univ. Press, pp. 41-103.
8. Clarac de Briceño, J.: "Una religión en formación en una sociedad petrolera", en Boletín Antropológico-ULA, Mérida, nov-dic. 1983, N° 4, pp. 28-35.
9. Id.: "Aproximación a una etnomedicina en la Cordillera de Mérida", en Bol. Antrop.-ULA, Mérida, enero-marzo 1984, N° 5, pp. 5-18.
- 110 Id. "Medicina Popular y sistemas de salud en Venezuela", en Bol. Antrop.-ULA, Mérida, enero-agosto 1985, N° 8.
11. Crapanzano V. y Garrison, V.: Case studies in Spirit Possession: a volume in Contemporary Religious Movements", A Wiley Interscience

Series-Irving, Zaret Sky, Wiley and Sons Inc. 1977.

12. Cipolla, Charles F. Demographic Evidence of Resistance to Changing Health Practices in South America, en Third World Medicine and Social Change, a Reader in Social Science and Medicine, Ed. by J. Morgan, Univ. Press of America, Boston, 1983, pp. 51-68.
13. Estrella, Eduardo: Medicina Aborigen, Edit. Epoca, Quito, 1977.
14. Foster, G.: "Diseases etiology in non-western medical systems", in American Anthropologist, 71/4, 1976, pp. 773-782.
15. Gabaldón, L.G.: "Public Acceptance of Law: Symbolic or Instrumental? IX Intern Congress on Criminology, S.2: Creation of Laws and their reception by society, Vienna, 25-30 sept. 1983.
16. Hand, W.D.: Magical Medicine: The Folkloric Component of Medicine in the Folk Belief, and Ritual of the Peoples of Europe and America, Berkeley, Univ. California Press, XXVII, 1982.
17. Kleinmann A.: Patients and healers in the Context of Culture, Univ. of California Press, Berkeley, 1980.
18. Laplantine, F.: "Ethnopsychiatrie et Ethnoscience", en Confrontation psychiatrique : Psychiatrie et cultures, N° 21, pp. 11-30, 1982.
19. Lavie, C.: "Le psychanalyste est-il sorcier?", en Nouvelle Revue de Psychanalyse, 1970, 1, 105-113.
20. Lévi-Stauss, C.: " Sorciers et psychanalyse", en Le Courrier de l'UNESCO, juillet-août 1956, 7-8.
21. Idem: "L'efficacité symbolique" (Cap.X de L'Antropologie Structurale, Plon, Paris, 1961.
22. Mendoza, C.: "Concepto de los Aymaras sobre las enfermedades y sus causas, en Inst. Est. Aymaras, 1981, 8,2: 22-35.
23. Mathieu, N.C.: Paternité biologique, maternité sociale, A. Michel, Ed. Femmes, sexisme et sociétés, P.U.F., Paris, 1977.
24. Myerhorff, B.: "Shamanic equilibrium: Balance and Mediation in Known and Unknown Worlds", en American Folk Culture, W.D. Hand Berkerley, Univ. of California Press, 1976, pp.99-108.
25. Maloney C.: The evil eye, Columbia Univ. Press, N.Y., 1976.
26. Mitrani, P.: "Aspects de la recherche dans le domaine des sciences sociales et de la médecine", en L'Homme, juin 1982, XXII (2), 93-104.
27. Mischel W. y Mischel F.: "Psychological Aspects of Spirit Possession", en American Anthropologist, 60, 1120-1126, 1958.
28. Nicolas, J.: "Culpabilité, somatisation et catharsis au sein d'un culte de possession", en Psychopathologie africaine, 1970, 6,2.
29. Ortega, F.: "Etnomedicina en Ecuador: Investigación y Desarrollo", en Bull. d'Etnomédecine, N° 23, juin 1983, pp.5-24.

30. Perrin, M.: "Théories et pratiques médicales Guajiro", en Actes du XLII Congrès Intern. des Américanistes, Vol. VI, Paris.
31. Id.: "Un succès bien relatif: La médecine occidentale chez les Indiens Guajiro", en Social Sciences and Medicine, London, Pergamon Press, 1980.
32. Pollak-Eltz, A.: "Expresiones de religiosidad entre los negros de Yaracuy", en Anthropos I-82, Caracas.
33. Ruz, Mario: "Note sur la relation médecin-patient dans la situation interculturelle", en Bull. d Ethnomédecine, N° 13, mai 1982.
34. Robinson, Scott: "Toward an Understanding of Kofan Shamanism", en Latin American Studies Program Dissertation Series, Ithaca, N.Y. Cornell Univ., 1979.
35. Reichell-Dolmatoff, G.: The Shaman and Jaguar: A study of Narcotic drugs among the Indians of Colombia, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1975.
36. Sindzingre N.Y. Zempleni A.: "Anthropologie de la maladie", en Bull. d' Ethnomédecine, N° 15, oct. 1982.
37. Taussig, M.: "Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia", en J. Lat. Am. Lore, 1980, 6,2; 217-78
38. Id.: Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia", en Journal of Latin American Lore, 6:2 (1980), 217-278.
39. Id.: "The Devil and Commodity Fetishism in South America, Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 1980.
40. Williamns, Harvey: "Organization and Delivery of Health Care: A study of change in Nicaragua", en Third World Medicine and Social Change (A Reader in Social Science and Medicine), Ed. J. Morgan, Univ. Press of America, 1983, pp. 285-298.

ARCHIVO:

- ARCHIVO HISTORICO DE MERIDA, Sección Materia Criminal, Juicios por Idolatría, siglos XVII, XVIII y XIX.

PRENSA:

- Periódico FRONTERA (Mérida), Años 1980 a 1986.



RESUMEN: Análisis etnológico y antropológico-social de la información etnográfica y estadística recogida en la Cordillera Andina Venezolana de 1982 a 1985 en centros oficiales de salud así como en centros ilegales (mágico-religiosos). El campo semántico privilegiado por cada sistema médico no es comprendido por el otro, la representación de la enfermedad en el paciente del hospital y en el del centro mágico constituye un mecanismo cultural de defensa en la adaptación a una nueva situación sociocultural. El médico de facultad maneja a menudo dos concepciones de la enfermedad, sin percibir contradicción en ello. La actitud hacia el sistema diferente es más abierta en el curandero que el médico legal; sin embargo, sucede que a veces el segundo sea el paciente del primero, y vice-versa. El hospital atrae por ser imagen de modernidad, pero su poca eficacia real es reconocida por el universo de pacientes, lo que contribuye a la pasividad en períodos de huelga hospitalaria.

ABSTRACT: This article presents an ethnological and social anthropological analysis of the ethnographic and statistic information that was gathered in the Venezuelan Andes from 1982 to 1985, among the public health centers and the illegal (magic-religious) centers. The privileged semantic field of each medical system is not understood by the other one, the representation of sickness of the patient in the hospital and in the magic center is a cultural mechanism of defense as an effort of adaptation to the new social-cultural situation. The graduate doctor often handles two conceptions of medicine without being aware of it. The attitude towards the different system is more opened and tolerant in the "medicine man" than in the legal doctor; but sometimes it occurs that the second one is the patient of the first one and on the contrary. The hospital attracts the people because of its modernizing image, but its low efficiency is admitted by the total universe of patients what contributes to the collective passivity during periods of hospital strikes.



PROCESO DE REPRESION A LAS PRACTICAS MAGICO RELIGIOSAS EN MERIDA

Thania Villamizar*

Este trabajo tiene como finalidad el estudio del proceso de represión a las prácticas mágico-religiosas autóctonas en Mérida, desde la colonia hasta nuestros días, los mecanismos represivos que han operado y las transformaciones ocurridas en el transcurso de este tiempo.

Para la realización del mismo he consultado y analizado diferentes fuentes a saber:

1. Documentales: juicios a indígenas-hechiceros de los siglos XVII, XVIII y XIX.
2. Hemerográficas: algunas reseñas periodísticas de la prensa local sobre detenciones de médicos populares.
3. Bibliográficas: esencialmente los trabajos antropológicos de Jacqueline Clarac de Briceño.
4. Entrevistas abiertas a: médicos populares, médicos occidentales, policías y periodistas.

Resultados:

1. *Epoca Colonial:*

La conquista americana reveló para el español no solamente una geografía diferente, sino también un conjunto de cultura con una concepción del mundo

extraordinariamente distante de las normas y principios cristianos que regían la vida moral y socio-política del español de la época.

Dioses y símbolos indígenas, cultos, ritos, ceremonias y, en especial, sacerdotes-hechiceros, se hicieron representantes ante el conquistador de un poder diferente al cristianismo. Por consiguiente una parte de la colonización estuvo dirigida al exterminio de las religiones autóctonas: adoctrinando la población indígena, derrumbando templos y santuarios y enjuiciando sacerdotes-hechiceros.

En la investigación documental lo calicé tres juicios a sacerdotes-hechiceros de la cordillera andina merideña correspondientes al período colonial (véase cuadro 1).

En el primero (1654) se procesaron dos mohanés: Don Francisco y Pedro Cojo, acusados de la muerte de varios indígenas de una encomienda por medio de encantos y hechizos. (1)

A principios del siglo XVIII, en 1715, se enjuició a Don Salvador, cacique del Morro, por mantener contacto con los indios giros de quienes aprendió "...a llamar aguaseros y ber señales del sol y otras cosas de idolatría"... (2).

Posteriormente, en 1774, se si-

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

guió causa contra Ignacia Silveria Angel por hechicería, mohanería y actuar contra la fe católica. (3)

Como se puede observar, durante la colonia el delito considerado para enjuiciar al indígena hechicero fue fundamentalmente de corte religioso-cristiano. El crimen era ser "hechicero", "idólatra", "mohan"; condición que fue reprimida por medio de los juicios antes mencionados, los cuales se legitimaron mediante un conjunto de leyes contra la "idolatría", que la Corona instituyó para toda América. (4)

Estos juicios constituyeron el encuentro de dos concepciones diferentes del mundo, donde se establecieron roles bien definidos: enjuiciador-enjuiciado, represor-reprimido.

El primero percibió al hechicero a través de su perspectiva mágico-religiosa cristiana y asoció la imagen del mohan al brujo perseguido por la Inquisición, símbolo del demonio para el cristiano del momento; reconoció en el mohan el poder de la hechicería, pero considerándola un hecho temido y punible, un delito que era necesario castigar.

En cambio para el indígena de la Cordillera Andina merideña, en su concepción mágico-religiosa, el mohan, al igual que hoy en día, era el médico-sacerdote-hechicero, (5) figura dual que tiene el poder de curar y "poner" enfermedades; quien, lejos de ser perseguido era respetado y temido por la comunidad. (6)

En este choque cultural, que implicó la conquista, se enfrentó no solamente a las religiones indígenas sino también a los sistemas médicos tradicionales; aún cuando, según la documen-

tación el hechicero no se inculpó por curar sino por hacer "daño", "mal", "hechizo", por "enfermar". Pero siendo el mohan, parte esencial del sistema terapéutico mágico-religioso indígena, actuar contra él significó incidir inevitablemente en este sistema. (7) sin embargo, al mismo tiempo, se reconoció a otros médicos indígenas; la documentación revela que el español mantuvo una actitud ambivalente frente a las terapias autóctonas; enjuiciando a los mohanes: médicos que conjugaban las funciones de sacerdote y hechicero y solicitando y reconociendo a los médicos que no cumplían funciones religiosas.

2. *Epoca post-colonial (siglo XIX)*

En la investigación documental encontré siete juicios correspondientes a este siglo, ubicados cronológicamente entre 1827 y 1853 (véase cuadro 2) De los cuales se desprende que el criollo, nuevo representante del poder político y económico, heredó la función de represor creando nuevos mecanismos de represión y dándole un matiz diferente al proceso.

En el cuadro 2 se observa que el delito religioso-católico por el que fue inculpado el hechicero durante la colonia se mantuvo en esta "nueva" época, se continuó acusando al mohan de hechicero, supersticioso y adivino. (8) No obstante, este elemento de continuidad tuvo una variante muy importante, que caracterizó y distinguió el "crimen" de hechicero en el siglo XIX, la de estar asociado a un delito civil: la vagancia; figura jurídica existente en España, desde antes de la conquista, que se trasladó a América con la misma, pero que se relaciona al hechicero sólo en el siglo XIX, y se legitimó por medio de la Ley de

Vagos y Hurtos de 1816. (9)

La vinculación entre "crimen" religioso y "crimen" civil se encuentra en la mayoría de los juicios de este período (10) y constituyó sólo una nueva modalidad del mismo proceso.

Otra variante que se observa en los juicios es que por primera vez se acusó al hechicero por curar, convirtiéndose de esta forma los aspectos médicos en elementos condenatorios y vinculándose la condena médica a la censura religiosa ya existente, en función de lo cual se inculpó al mohan por practicar "curas supersticiosas", "curas de maleficio", "curas de mojanaso" (11). Por primera vez, el oficio del médico tradicional se trató como una actividad deshonesto e ilícita y, se empezó a considerar al mohan un "falso médico"; siendo, según la tradición cultural, para él y su grupo, el auténtico médico.

En la realidad venezolana, el siglo XIX fue una etapa de transición en los diferentes aspectos que conformaban la vida material y espiritual del país. A lo largo de esta centuria penetró el proyecto positivista de desarrollo y progreso, comenzaron los estudios de medicina en las universidades de Caracas y Mérida definiéndose así, un tipo de medicina y un tipo de médico en oposición a la medicina tradicional; pero es en el siglo XX cuando el nuevo proyecto toma forma y se materializa.

Esta circunstancia también se reflejó en el proceso de represión a las prácticas mágico-religiosas autóctonas cuestión de estudio en el presente trabajo; el hechicero fue enjuiciado bajo una categoría diferente: la de "vago y malentretenido", puesto que los argumentos estrictamente religiosos no eran

suficientes en relación a las nuevas ideas, también se originó el delito por ejercer como médico, siendo sólo en el presente que esta acusación se va a conformar definitivamente.

3. Presente

El problema planteado sigue vigente. El cuadro 3 muestra algunos casos ocurridos entre los años 1980-1986 en Mérida; se aprecia que hoy en día los centros terapéuticos mágico-religiosos son allanados y los médicos populares: sacerdotisas, espiritistas, médicos yerbateros siguen siendo detenidos y acusados de vagos y maleantes y de ejercicio ilegal de la medicina.

Ambas acusaciones se encuentran legitimadas en dos leyes fundamentalmente:

a. La ley de Vagos y Maleantes vigente desde el año 1956. (12) Donde se distingue entre los maleantes a los que ejercen de "brujos o hechiceros" y a los curanderos.

Es interesante como a nivel de la ley se siguen separando ambas funciones: la del hechicero y la del curandero, cuando hoy en día y a lo largo de la tradición han permanecido unidas. En esta ley el "brujo" es atacado por explotar "la ignorancia o superstición ajena" y el curandero por constituir un "peligro para la vida o la salud de las personas".

Se aprecia que la condena desde el punto de vista legislativo no tiene un carácter de tipo religioso-católico, sino que está en perfecta concordancia con las ideas de "progreso" y "desarrollo" que han tomado auge en Venezuela.

b. La ley del ejercicio de la medici-

na vigente desde el año 1982, (13) donde se establece como parámetro oficial para ejercer el oficio de médico "poseer el título de Doctor en Ciencias Médicas o de Médicos Cirujanos expedido por una Universidad venezolana".

Al definirse el médico solamente como el egresado universitario, se excluye automáticamente la posibilidad de aceptar otro tipo de medicina: la medicina tradicional y la medicina popular. Además se deja sentado claramente, en el artículo 114, que ejercen ilegalmente todas aquellas personas que practiquen la medicina sin "poseer el título requerido".

Esta actitud de condena frente a la medicina popular tiene hoy en día un conjunto de contradicciones:

a. Quienes detentan el poder y se encargan de legislar son pacientes de los centros terapéuticos mágico-religiosos.

b. Quienes ejercen la represión directamente, es decir, los policías, también acuden en busca de tratamiento a estos centros.

No obstante hay una diferencia importante en la actitud represiva de los dos anteriores; el policía actúa con instrumentos occidentales: la ley y el cuerpo policial pero no actúa bajo una razón occidental de "progreso" como si lo hace quien legisla en el momento de redactar las leyes. (14)

c. Los médicos occidentales y los estudiantes de medicina también acuden a los médicos populares en busca de ayuda, Jacqueline Clarac explica la razón de esto en "Permanencia y transformación de las representaciones de la enfermedad y de los sistemas de salud en la historia de los Andes venezola-

nos". (15)

d. Existen pautas jurídicas claramente establecidas contra los médicos populares, sin embargo la sentencia generalmente es muy leve, y éstos logran salir rápidamente para seguir ejerciendo con conocimiento de las autoridades oficiales. Al mismo tiempo, la ley occidental permite la legalización de los centros terapéuticos-mágico-religiosos bajo la figura de "centros de estudio e investigaciones de las ciencias ocultas, sin fines de lucro".

Conclusiones:

1. El proceso de represión a las religiones y terapias autóctonas ha sido una constante desde la colonia hasta hoy en día. Se ha hecho actuando fundamentalmente contra la figura del mohan, del hechicero, del médico curandero.
2. El fondo represivo ha sido siempre el mismo: el enfrentamiento de dos sistemas de representaciones simbólicas de estructura diferente. En la época colonial fue el choque entre la concepción cristiana del mundo y la concepción tradicional andina; la época post-colonial (siglo XIX) podría caracterizarse como una etapa de transición y actualmente se trata de la concepción occidental frente a la concepción andina reestructurada.
3. El represor siempre ha mantenido frente a las terapias mágico-religiosas, una actitud ambivalente: reprimiéndolas y al mismo tiempo acudiendo a ellas.
4. Fundamentalmente han operado tres mecanismos de represión: el reli-

gioso, el jurídico y el médico-occidental.

letín Antropológico, Mérida, Enero-Agosto 1985, Nº 8.

5. El acusado indio o mestizo ha creado sus propios mecanismos de defensa, reestructurando sus creencias en relación a la nueva realidad y valiéndose primero de la religión cristiana, luego de las leyes occidentales para sobrevivir.

NOTAS

1. A.H.M. Sección: *Materia criminal-Causas diversas*, Tomo I, Doc. Nº1.

2. A.H.M. Sección: *Injurias*, Tomo V, Doc. Nº1.

3. A.H.M. Sección: *Materia criminal-Causas diversas*, Tomo I, Doc. Nº4.

4. Véase *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Libro I, Título I, Ley VI, VII, VIII y XIX.

5. Y probablemente también el que detentaba la autoridad política. En el cuadro 1 se observa que dos de los mohanos son caciques y en algunos juicios llevados a cabo en Trujillo reseñados por Amilcar Fonseca también coinciden las funciones de hechicero y cacique. Aún cuando el cacicazgo fue una institución traída por el español a Venezuela, es probable que se le confiriera ese título al mohan porque también desempeñaba funciones políticas.

6. Véase al respecto Jacqueline Clarac de Briceño. *Dioses en Exilio*, Caracas, Fundarte, 1981.

7. Véase al respecto Jacqueline Clarac de Briceño *Medicina Popular y Sistemas de Salud en Venezuela*, en Bo-

8. En esta época algunos juicios tienen un carácter estrictamente religioso, por ejemplo el juicio seguido en 1851 contra el indio Manuel Peña se centra principalmente en el hecho de que éste practicaba una ceremonia "extraña".

9. Esta ley no la he localizado como tal sino que en los juicios se hace referencia a la misma, sin embargo no hay ninguna especificación en relación a la forma en que era contemplado el hechicero.

10. Véase Cuadro 2, juicios de 1827, 1846, 1847 y 1851.

11. El mojanaso es la enfermedad o mal puesto por el mohan como castigo cuando se comete una falta, ésta sólo puede ser curada por el mohan que la provocó o por otro de igual o mayor prestigio. Véase al respecto Jacqueline Clarac de Briceño *Dioses en Exilio*, Pág. 108.

12. Esta ley tiene sus antecedentes en la Ley de Vagos y Maleantes de 1939.

13. Ley que tiene antecedentes en la "Ley de Ejercicio de la medicina de 1942", basada en el Reglamento de las Profesiones de 1914.

14. Esto se ve claramente en el testimonio de un Inspector de Inteligencia de la Policía del Estado, encargado de uno de los operativos realizados en 1986 donde se detuvieron 13 médicos populares. En la oportunidad que conversamos él me decía:

"Los médicos yerbateros si curan

por un don especial que tienen, ellos practican la medicina con yerbas; eso no hace daño a nadie por ejemplo: los niños que les da mal de ojo usted los lleva al hospital y allí les ponen suero, le mandan medicina y el niño sigue igual; en cambio se les lleva a estas mujeres que los soban y se curan. Pero los brujos si hacen daño"...

15. Ponencia en la XXXVI Convención Anual de ASOVAC, Valencia, 27-11-86, mimeografiada.

RESUMEN: Las prácticas mágico-religiosas han sido reprimidas en la Cordillera de Mérida desde la llegada de los españoles hasta el presente. El enfrentamiento a las religiones y terapias autóctonas se ha hecho actuando fundamentalmente contra la figura del moján, del hechicero, del médico-curandero, por ser ellos representantes de un sistema simbólico de estructura no occidental. Tres mecanismos de represión han operado: religioso, jurídico y médico occidental. El acusado indio o mestizo ha creado sus propios mecanismos de defensa, reestructurando sus creencias en relación a la nueva realidad y valiéndose primero de la religión cristiana, luego de las leyes occidentales para sobrevivir.

ABSTRACT: The magic-religious practices have been strained in the Merida Cordillera from the time of the spanish arrival to the present days. The fight against the religious and autochthonous therapy has been mostly made against the figure of the "mojan" (shaman), the witch and the medicine man, because they are representative of non-western symbolic system.

Three mechanisms of control have been used: the religious and the juridical one, and the western doctor. The accused indian or "mestizo" has created his own mechanisms of defense by readapting his belief in relation to the new reality and taking hand, first of the christian religion and last, of the western laws in able to survive.



CUADRO 1

JUICIOS A MOHANES EN MERIDA - EPOCA COLONIAL (SIGLO XVII-XVIII)

	Año	Acusado	Origen étnico	Lugar de origen	DENUNCIA				DELITO CONSIDERADO PARA LA SENTENCIA			SENTENCIA			
					Hechicería	Encanto	Idolatría	Mahonería	Envenenamiento	Idolatría	Cuatrería	Destierro	Trabajo forzado (años)	Privación del título de cacique	Encargarlo a un cura doctrinero
					X	X	-	-	-	-	-	X	6	-	-
					X	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
					X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
1654	Don Francisco	Indio	Acequias												
1654	Pedro Cojo	Indio	Aricagua												
1715	Don Salvador	Indio	El Morro												
1774	Ignasia Silveria Angel	Indio	Ejido												

* El juicio a Ignacia Silveria Angel está inconcluso, por lo tanto no aparece la sentencia dictaminada.

Fuente: A.H.M. Sección: Materia Criminal-Causas Diversas. Tomo I.

Sección: Injurias.

CUADRO 2
JUICIOS A MOHANES EN MERIDA - EPOCA POST-COLONIAL (SIGLO XIX)

Año	Acusado	Lugar de origen	DENUNCIA		DELITO CONSIDERADO PARA SENTENCIA					SENTENCIA			
			RELIGIOSA	CIVIL	RELIGIOSA	CIVIL			Inocente	Vagancia	Jornalero y Sir- viente en hacien- da (años)	Cárcel (días)	Pecunaria (pesos)
						Creer en idolos	Ausencia de oficio hones- to	Fingirse médico					
1827	Apolinario Villasmil	Lagunillas	Hechicería	Curar maleficio	Hechicería	-	-	-	X	X	-	-	-
1832	Francisco Marínes	El Tocuyo	Superstición	Curar daño	Superstición	X	-	X	X	X	-	-	-
1846	Modesto Sánchez	El Morro	Superstición	Curar daño	Superstición	-	X	-	-	X	2	-	-
1847	Tadeo Paredes	El Morro	Superstición	Curar daño	Superstición	-	-	-	X	-	-	-	-
1851	Manuel Peña	Lagunillas	Superstición	Curar daño	Superstición	-	-	-	-	-	15	-	-
1851	Modesto Rojas	El Morro	Superstición	Curar daño	Superstición	-	-	-	-	-	2	-	-
1852	Andrés Lobo	Ejido	Superstición	Curar daño	Superstición	-	-	-	-	-	-	-	15

Fuente: A.H.M. Sección: Materia criminal-Causas Diversas.
Sección: Falsificación de Monedas y Vagancia. Tomo III.

CUADRO 3

DETENCIONES A MEDICOS POPULARES (1980-1986)

AÑO	DETENIDO	ORGANISMO QUE REALIZA EL DETENIMIENTO	DELITO CONSIDERADO OFICIALMENTE			SENTENCIA* CARCEL (DIAS)
			ESTAFIA	VAGO Y MALEANTE	EJERCICIO ILEGAL DE LA MEDICINA	
1980	1	G.N.**	-	-	X	1
1982	1	-	-	-	X	-
1983	1	P.M.***	-	X	-	1
1984	1	P.M.	-	-	X	-
1984	2	P.M.	-	-	X	-
1986	1	P.T.J.****	-	-	X	22
1986	1	-	X	-	-	-
1986	5	P.M.	-	-	X	-
1986	3	P.M.	-	-	X	-
1986	1	P.M.	-	-	X	-
1986	1	P.M.	-	-	X	-
1986	1	P.M.	-	-	X	-

*La mayoría de las sentencias se desconocen por inaccesibilidad a los expedientes.

**G.N.= Guardia Nacional

***P.M.= Policía Municipal

****P.T.J.= Policía Técnica Judicial

Fuentes: Entrevistas y reseñas periodísticas

LAS DIOSAS MADRES EN VENEZUELA (MERIDA Y TRUJILLO) DESDE LA EPOCA PREHISPANICA HASTA HOY

Belkis Rojas*

La finalidad de este trabajo es de mostrar a través del análisis comparativo de fuentes históricas y etnológicas la continuidad, naturaleza y cualidades de las diosas madres prehispánicas en la Cordillera Andina Venezolana específicamente en Trujillo y Mérida.

PROBLEMAS METODOLOGICOS

Al comenzar este trabajo confronté varios problemas para la recolección y reconstrucción de los datos relacionados con el carácter y naturaleza de los dioses prehispánicos de los Andes venezolanos. Entre los problemas cabe destacar:

1. Las fuentes históricas coloniales y actuales nos proporcionan datos escasos, contradictorios e imprecisos en lo referente a las prácticas y las creencias religiosas de los indígenas andinos.

2. Todavía son pocos los trabajos que se han hecho en la zona de Trujillo y Mérida.

PROCEDIMIENTO

El trabajo fue hecho a partir del análisis comparativo de las fuentes históricas y etnológicas, y de los trabajos de recolección realizados en el siglo XX de relatos y recuerdos de personas como Salvador Valero acerca de

los antiguos habitantes de Escuque y sus alrededores.

DIOSAS MADRES DE LOS ANDES PREHISPANICOS

Sabemos por los cronistas de la existencia de dioses y santuarios indígenas en tierras andinas. Juan de Castellanos nos habla de la diosa Icaque, diosa cuida que tenía un gran templo en la población de Escuque, donde era venerada por todos los pueblos "cuicas" (actual Estado Trujillo).

Esta diosa estaba representada, si creemos a Castellanos, por una efigie de bulto. En su templo le sacrificaban seres humanos y algunos animales, especialmente venados.

Fuentes más recientes¹ niegan la existencia de tal efigie de bulto y afirman que la diosa de los cuicas estaba representada por un disco de oro pulido, lo que sería indicativo de un culto al sol. Acorde con ello, la diosa Icaque podría ser considerada como una representación femenina del sol.

Todos convergen en la opinión sobre las cualidades inherentes a Icaque como diosa de la fertilidad de la tierra y de las mujeres.

Juan de Castellanos nos deja un dato interesante para establecer la

Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes - Mérida.

fuerza de Icaque como divinidad chtoniana cuando afirma que Toy, gran sacerdote y guardian del templo, amenazó a los españoles con ser "tragados por la tierra" si entraban al templo.

Los relatos de Salvador Valero acerca de los "presagios" que tuvieron los cuicas antes de la llegada de los españoles, son importantes para establecer la naturaleza y representación de la diosa Icaque. Aunque Valero no representa una fuente autorizada, por no ser ni un historiador ni etnólogo sus datos se complementan y comprueban con los que fueron recolectados en trabajo de campo por estudiantes de la Cátedra de Antropología II de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes,² en algunas poblaciones de la jurisdicción de Escúque durante el año 1975-1976.

Ambas fuentes, además de coincidir en la existencia del disco de oro como una representación de la diosa Icaque, nos aportan otros datos que podrían resumirse así:

1. El disco de oro, situado en un altar de piedra, un día fue creciendo hasta unirse con la luna en el cielo.

2. Una voz advirtió a los indios que su diosa sería destruída por unos hombres extraños y que éstos los obligarían a adorar a su propio dios.

3. Los indios vieron luego una bola de nube muy blanca que se iba formando en el cielo con un niño sentado que los miraba. Este tenía una mano levantada y en la otra llevaba una esfera azul.

La existencia, por una parte, de

la efigie de bulto de la que hablan los cronistas y, por otra, el disco de oro del que nos habla la tradición oral no son contradictorias, ambas cosas pudieron existir.

Son muchas las efigies indígenas de cerámica y de piedra que se han venido encontrando en diferentes sitios arqueológicos de los andes venezolanos, que podrían estar vinculadas a esta divinidad.³

En cuanto al disco de oro caben varias hipótesis:

1. Ya que no hay información de que hubiera oro ni de que éste se trabajara en los Andes venezolanos, los indios pudieron haberlo conseguido a través de intercambios comerciales y encuentros bélicos que mantenían con los pueblos del sur del lago de Maracaibo o bien, a través de relaciones comerciales con los pueblos de tierras chibchas, con los que, además, compartían muchos rasgos culturales.⁴
2. En las tierras cuicas había minas de oro, aunque muy pobres,⁵ de las que los indios pudieron extraer el material y elaborar el disco, pero esto es menos probable, pues aún no hay indicios de que los cuicas trabajasen los metales.

Llama la atención el hecho de que los cronistas no hayan hecho referencia alguna acerca de este disco. Es posible que nunca lo hayan visto. Probablemente los escuqueyes al tener noticias de la presencia de hombres extraños en sus tierras tomaran algunos objetos sagrados, entre ellos el disco de oro, y los hayan escondido en

lugares apartados de las cumbres de las montañas, en alguna cueva, o que los hayan arrojado al fondo de alguna laguna, tal como hicieron muchos pueblos indígenas de América.

En los páramos andinos venezolanos se han encontrado en cuevas muchos objetos indígenas, entre ellos, estatuitas de cerámica y piedra, con formas masculinas y femeninas; también ranas de piedra y placas de piedra con forma de alas de murciélago y/o de águila pero ningún objeto de oro, lo que no descarta la posibilidad de que los haya habido alguna vez.

¿Significaría la presencia de un disco de oro que los cuicas rendían culto al sol?.

El análisis parcial de los datos históricos y etnológicos me indica que los llamados cuicas no solo rendían culto al sol, sino también a la luna y al agua, y que el disco de oro, si existió, era una representación simbólica íntimamente relacionada con la fertilidad de la tierra.

Este tipo de asociación es común a muchos pueblos de América, que a menudo conciben sus dioses como una unidad dual: macho y hembra, hermanos-esposos o hijos-esposos.

Un ejemplo de esto lo constituyen las deidades de la Cordillera de Mérida Arco y Arca. El nombre indígena de Arca es Jama Shía⁶ -según descendientes actuales de los indígenas de Lagunillas, Estado Mérida-, lo que quiere decir "Nuestra Madre", "Nuestra Madre Agua", "Mi Luna", "Nuestra Señora la Luna", "Nuestra Señora la Laguna", a quien junto a su hermano-marido se le

adjudican las funciones simbólicas duales de protectores de las cosechas y fertilizadores de la tierra y de las mujeres, al mismo tiempo que de esterilizadores.⁷

La fusión que se produce, según el presagio (mantenido a través de la tradición oral), entre el disco de oro y la luna parece indicar la unión simbólica de dos divinidades que podrían ser el sol y la luna, tal vez designados con el nombre de Icaque, aunque éste designaría probablemente a la parte femenina de esta divinidad. Sin embargo esto no se puede tomar como algo definitivo hasta no haber culminado el análisis de datos que me permita aclarar la naturaleza, funciones y relaciones de esa diosa cuica, cuya correspondencia merideña sería Jama Shía.

El presagio cuica es muy significativo para el análisis de las creencias y prácticas religiosas de los antiguos y actuales pobladores de las tierras que conforman el Estado Trujillo, donde la Diosa Madre prehispánica no fue sustituida, como en otras partes de América, por una virgen católica, sino por su hijo, el Niño Jesús de Escuque, venerado por gran parte de la población campesina del Estado, que lo tiene como protector de sus cosechas.

La imagen del Niño Jesús de Escuque es la misma imagen del niño que los campesinos describen en su relato acerca del presagio de los cuicas. Sería importante conocer más acerca de la representación que tiene el actual campesino trujillano acerca de la bola terráquea que tiene el Niño Jesús en una de sus manos, a la que ellos

designan como bola azul.

Los presagios tienen una importante función histórica. Acorde con Nathan Watchtel el presagio es una reconstrucción mítica posterior y no anterior al hecho presagiado. Su función sería darle al pueblo derrotado una explicación plausible de su derrota y de la de sus dioses. Tal derrota aparece como un destino inevitable.

En el caso de presagio trujillano nos encontraríamos frente a una explicación mítica, posiblemente tardía de la derrota cuica.

En los presagios están presentes elementos míticos ya existentes, que pueden y deben ser aprovechados para la reconstrucción de las antiguas creencias y rituales.

En cuanto a la diosa Icaque, cualquiera fuera la forma que tuviese (estatua, "bulto" o "disco de oro") tenía una función fertilizadora de la tierra y de las mujeres. Este dato, aunque no aparece explícito en los cronistas, aparece en obras posteriores como la de Américo Briceño Valero, que la menciona como Chía, diosa Luna esposa del Ches, protectora de la agricultura, y en trabajos antropológicos y etnohistóricos recientes, realizados por Jacqueline Clarac de Briceño, para Mérida y Trujillo.

En otros autores aparece la diosa Icaque con diferentes nombres: Chía, Chuta y Kchuta, personajes a los que se atribuyen las mismas funciones.

Alberto Tarazona⁸ consiguió el término Schut refiriéndose a cuatro "dioses", en un documento sobre un juicio

por mojanería en Boconó, en el año de 1749, pero no da ninguna información acerca de su significado, ni nos ofrece interpretación al respecto.

Según Amilcar Fonseca el término chut, en lengua "cuica" significaría "Dios", y sería otra forma de denominar Icaque. Este autor nos proporciona además otra serie de vocablos que aparentemente tienen la misma raíz lingüística que chut, referidos al agua, los pájaros, el viento y la Vía Láctea. Estos datos son significativos para establecer el carácter fecundador de la diosa Icaque.

En el mito de origen andino recogido por Jacqueline C. de Briceño las divinidades Arco y Arca, dioses fertilizadores y esterilizadores de la Cordillera de Mérida, caen en la Vía Láctea, son parte de ésta. Su imagen tiene múltiples asociaciones en la mentalidad del campesino actual: con la Culebra mítica gigantesca que habita en las aguas de las lagunas, especialmente en la de Urao; con algunas aves de la familia del quetzal que son identificadas con el agua como el "tístire" y el "airón", lo que se acerca a la referencia de Fonseca del significado Chut y al significado mexicano de Quetzalcoatl.

En las diosas andinas venezolanas Jama Shía e Icaque se reconocen las características universales atribuidas a las diosas de la fertilidad en América y en otras partes del mundo (véase cuadro anexo). Son diosas rurales estrechamente vinculadas a la fertilidad de la tierra y de las mujeres, lo que las conecta con el proceso económico de las comunidades agrícolas.

En Venezuela hay otra diosa-madre de origen indígena relacionada también con la fertilidad en general: María Lionza. Sin embargo, la evolución del concepto de esta diosa la ha ido vinculando cada día más con el desarrollo urbano del país. Ha ido perdiendo la función principal y universal de las diosas-madres rurales, es decir, de fertilizadora del campo para adecuarse a las necesidades y preocupaciones del hombre venezolano migrado a la ciudad.

María Lionza es una diosa-madre urbana con raíces rurales, una diosa-madre de una sociedad en violento proceso de cambio socio-económico.

NOTAS

- 1 Específicamente Rodolfo Hernández M. en *Escuque Cuatricentenario*, pp61-87.
- 2 Cátedra dirigida por la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño.
- 3 Tales estatuillas se pueden ver en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, así como en varios museos pequeños del Estado Trujillo.
- 4 Además, los Chibchas habían penetrado buena parte de la Cordillera de Mérida y Trujillo, según información inédita que recibí de Roberto Lizarralde, profesor de la Universidad Central de Venezuela, Caracas y de Jacqueline Clarac de Briceño, profesora de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- 5 Véase Juan de Castellanos, p. 255.
- 6 Dato inédito recogido y suministrado

por la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño.

- 7 Para Arco y Arca ver la obra de Jacqueline Clarac de Briceño "*Dioses en exilio*".

- 8 Véase Tarazona B. Alberto, p. 75 y apéndice N° 5.

BIBLIOGRAFIA

Crónicas

Fray Pedro DE AGUADO. *Recopilación historial de Venezuela*. Publicación de la Academia Nacional de la Historia, N° 63, Caracas, 1963.

Juan DE CASTELLANOS. *Elegías de varones ilustres de Indias*. Publicación de la Academia Nacional de la Historia, N° 57. Caracas, 1962.

Obras Actuales

BRICEÑO IRAGORRI, Mario. *Procedencia y cultura de los timoto-cuicas*. Anales de la U.C.V., Tomo XVII, N° 2, Abril-Junio 1929.

BRICEÑO VALERO, Américo. *Addenda a "la ciudad portátil"*. Publicado por el Ejecutivo del Estado Trujillo, Trujillo, 1956.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. *Dioses en exilio: Representaciones y prácticas simbólicas en la cordillera de Mérida*. Fundarte, Caracas, 1981.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. *La persistencia de los dioses: Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Talleres Gráficos U.L.A. Mérida, 1985.

CONTRAMAESTRE, Carlos. *Salvador Valero*. Edit. Arte, Caracas, 1981.

FONSECA, Amilcar. *Orígenes Trujillanos*. Tipografía Garrido, Caracas, 1955.

SALAS, José Segundo. *El Chacoy Pitijoc*. Tipografía Garrido, Caracas, 1953.

TARAZONA B., Alberto. *Schut-Schutuma, Las relaciones inter-étnicas en Trujillo durante la Colonia: La Santería*. Trabajo de ascenso en mi-

meo, Dpto. de Ciencias Sociales, Núcleo Universitario "Rafael Rangel", U.L.A., Trujillo, 1979.

VARIOS: Comisión Histórica. "*Cuatricenario de Escuque, (1559-1959)*", Imprenta Nacional, Caracas, 1959.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos: Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-157)*. Edit. Alianza, Madrid, 1976.

RESUMEN: Estudio sobre las diosas-madres en la Cordillera Andina Venezolana: Icaque (Trujillo) y Jama-Shía (Mérida), quienes junto con sus hermanos-esposos, tenían funciones simbólicas duales y universales de protección de la fertilidad de la tierra y de las mujeres por un lado y, por el otro, de esterilización de ambas. Se discute la existencia real del "disco de oro" identificado con Icaque, mencionado solamente por la tradición oral. Se indica la importancia del estudio de los "presagios" los cuales, aunque son probablemente reconstrucciones míticas posteriores hechas por los indígenas para explicar su derrota, contienen elementos míticos y religiosos que deben ser aprovechados en la investigación.

ABSTRACT: The article presents a study about the mother-goddesses in the Venezuelan Andes: "Icaque" (Trujillo) and "Jama-Shia" (Merida). These deities together with their brother-husbands had symbolic functions of dual and universal nature. On one side, the protection of the fertility of the land and the women, on the other, the sterilization of both.

The author discusses about the real existence of the so called "gold disc" identified with "Icaque" and mentioned only in oral tradition. She also indicates the importance of the study of the "presages" which, although probable later mythical reconstructions made by the Indians to explain their defeat, contain mythical and religious elements that should be taken in account for investigation.

ALGUNOS ASPECTOS DE LA VIDA COTIDIANA DE LOS ESCLAVOS DE ORIGEN AFRICANO EN LOS ANDES VENEZOLANOS (II)

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo*

En la primera parte de este artículo, aparecido en la edición del N° 9 de este *Boletín Antropológico*, fue expuesto (tras la enunciación de ciertos puntos de vista en relación a la vida cotidiana como tema histórico) lo relativo a: origen étnico, sexo, edad, mestizaje, vida sexual, casamientos, natalidad y mortalidad de los individuos de origen africano en situación de esclavitud en los Andes venezolanos.

Esta segunda parte continuará la temática en cuanto a otros aspectos: vivienda, vestido, alimentación, enfermedades, oficios, actividades, papel en la economía, posibilidad de cambiar de amos, obtener propiedades y participar en festividades religiosas; aparte de una corta acotación sobre la traída a Mérida de guajiros como esclavos.

Igualmente se señalan las fuentes bibliográficas, hemerográficas y documentales utilizadas, junto a las conclusiones y resumen correspondientes a ambas partes del artículo.

Las notas y referencias fueron mantenidas en su orden numérico ascendente y global establecido para todo el artículo, de manera que en la primera parte (correspondiente al editado en el *Boletín Antropológico* N° 9) se prolongan hasta la Nota N° (53) y ésta comienza con la inmediatamente siguiente.

CASAS DE HABITACION, VESTIDO, ALIMENTA-

CION Y ENFERMEDADES:

En las unidades de producción pequeñas, y por tanto con poco número de esclavos, es posible que viviesen en algún tipo de vivienda ubicada dentro de la propiedad de sus amos; e inclusive en la casa misma de éstos, como parece indicar un padrón hecho en 1837 para la parroquia de Chiguará(54) en él se hace mención de 7 viviendas en las que junto a la familia de "libres" se incluyen esclavos (en una el soltero Josef de la Cruz Valero la comparte con su esclava María Isabel Ribas y los dos hijos adultos de ella).

Las unidades de producción más grandes y con mayor concentración de esclavos presentaban otra situación al respecto, ellos vivían en "pequeñas poblaciones" o "caseríos" ubicados dentro de la hacienda. Así, en las haciendas del Colegio San Francisco Javier de los jesuitas, los siervos estaban concentrados en "caseríos" o "rancherías" dentro de sus límites(55) Igualmente, en la hacienda Estanques se hallaban reducidos en "...una pequeña población construída en las riberas del río Chama en el Camino Real para Bailadores"... (56), ella estaba constituida por "...una serie de chozas, algunas de ellas diseminadas en frente de la casa"... (57), la principal, hecha de ladrillos y de dos plantas.

La vestimenta de ellos debió ser

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

la correspondiente a la altitud y clima de la zona donde se hallaban, debiéndose también corresponder a la usada por los demás pobladores de esas áreas (estando las diferencias en la calidad de la ropa en base a la ubicación socio-económica de quienes la usaran). Sobre esto Edda Samudio (58) revela que los jesuitas, mediante intercambio con sus haciendas, suplían sus trabajadores esclavos con camisetas y frazadas. También está un documento correspondiente a los años 1847 y 1848 en el que se hace referencia a Francisco Contreras de Guaraque, esclavo fugado (de donde su amo Fernando Contreras) a Mérida para reclamar su condición de "manumiso" (argüía haber nacido después de 1821) y no de "esclavo" (59), allí se le describe a él y su vestimenta de la siguiente manera:

..."Estatura alta, delgado, nariz un poco chata, boca regular, ojos negros y vivos, color mulato claro, pelo suelto, andar airoso con una cicatriz detrás de la oreja derecha; su traje: un pantalón de manta azul, casi nuevos, camisa barara azul un poco desteñida, sombrero de paja de La Habana casi viejo, una frazada fondo blanco de listas coloradas, de las que llaman del Morro"...

Tampoco debieron diferenciarse de los del resto de la población de la Cordillera de Mérida, los ingredientes que componían la alimentación consumida por los esclavos (pudiendo estar los rasgos distintivos en la calidad, de acuerdo a la posición socio-económica: un amo ingeriría mejores carnes que los esclavos aunque si alguno de éstos era el encargado de su preparación, como ocurre con las "cocineras" de hoy día, también tendrían acceso a esas "carne de calidad"...). Edda Samudio, en cuanto a esto, apunta que los de las haciendas de

los jesuitas tenían la base de su ración en el maíz, los plátanos y la carne de res (60). Crec que en la preparación de la comida, por parte de los esclavos, pudo darse cierta influencia culinaria africana en los Andes. Esto me lo sugiere el padrón de 1837 hecho en Guaraque (61) donde las 15 esclavas empadronadas aparecen con el "oficio" de "cocineras".

Las enfermedades padecidas por los esclavos, en la misma forma, debieron ser las mismas (aquí sin ninguna diferenciación socio-económica) que sufrían los demás pobladores de Mérida.

Los documentos en torno a esclavos, por lo general, dada su orientación mercantil de establecer el derecho de propiedad sobre ellos, raramente indicaban -en concreto- su enfermedad (y éste, esencialmente, en los documentos de compra-venta en los que era necesario exponer el "estado" de esa "mercancía humana", a fin de evitar el "fraude"... y apenas se señalaba, ambiguamente, que estaban "enfermos". Recogen algunos documentos entonces que se vende "...un derecho de 50 pesos"... en la esclava Nicolsa ...*"por hallarse enferma"*... (62), o que el liberto Isidro Flores demanda a Jacob Garzo, dueño de su mujer, por pedir 300 pesos por ella (su marido buscaba que la comprara un amo que le permitiera estar cerca de ella) cuando ésta tenía unos ...*"achagues de que adolece"*... y ...*"enfermedades que la inutilizaban para el servicio"*... (62).

Sin embargo, algunos documentos dejan colar algunos nombres con los que se designaban esas enfermedades: en 1814 fueron subastados los bienes de Vicente Campo Elías, entre ellos estaba el esclavo Jesús Antonio Prieto de 36

años, valorado en 150 pesos porque se le encontró una *erupción gálica en una pierna* (64); diecinueve años después la esclava Trinidad (propiedad del Pbro. Rafael Ovando, párroco de Milla) de 50 años fue valorada en 90 pesos en razón de su edad, ... "regular servicio"... y estar enferma de *paperas* (65). El vecino de Mérida Pedro Paredes demandó a Reyes Belloso por haberle vendido en 150 pesos una esclava que creía en ... "buen estado"... de salud, pero de contrario estaba ... "cubierta de manchas que llaman de carate"... (66). Paredes recuperó su dinero y Belloso hubo de recoger la esclava.

En 1801 el esclavo Juan Nepomuceno, aspirando ser vendido, solicitó ser avaluado por peritos nombrados por un tribunal y pidió (por intermedio del Síndico Procurador, como establecía el Código Negro Carolino de 1789, puesto que como esclavo "no era dueño de sí mismo" y "no podía representarse" algo así como los impedimentos legales en los "menores de edad") que tomasen en cuenta el *mal de asma que padecía* (67); ese mismo año y con intenciones de comprar su libertad, la *mulata esclava* Juana Josefa Uzcátegui, propiedad de Juan Antonio Uzcátegui (*obsérvese como los esclavos incorporan, ¿o les incorporan?, a sus nombres el apellido de sus propietarios ¿una identificación con sus dueños? o ¿un símbolo semántico para indicar "per tenencia" por parte de los esclavos y/o "propiedad-posesión" por los amos?*), pidió a Antonio Ignacio Picón, Teniente de Justicia Mayor de Mérida, le nombrase un "curioso" a fin de constatar su estado y ser avaluada (había "servido" 20 años, parido 7 veces y para la fecha tenía 5 hijos vivos), expresando padecer la *enfermedad de "tiña"* y hallase *lisiada con la enfermedad de "tiricia"*, que a cada rato hacía caer en cama sin poder ... "servir bien"...; a Juan Bau-

tista (hijo de ésta) de 13 o 14 años le encontraron ... "manco de una mano" ..., al otro hijo de 8 años -Josef María- le detectaron inicios de ... "convalescencia"... como consecuencia de ... "la enfermedad de buba"... hacía 4 años padecida; y la menor, de 6 años, Manuela, le diagnosticaron estar ... "liciada de ahogo"... Fueron valorados todos (incluyendo los dos hijos sanos) en 390 pesos (68).

Hacia 1837 los herederos de Julián Briceño recusaron la demanda de libertad hecha, por intermedio del Síndico Procurador Municipal (funcionario que, en la República, asumió la "defensa de los esclavos"), por Isabel Uzcátegui exponiendo que Briceño se la había ofrecido cuando él muriese, pues ella estaba ... "enferma de lepra"... y no podía venderla; el tribunal falló a favor de los recusadores (69). Diez años después el mismo funcionario reclamó la libertad de Concepción Carrera porque su dueña Rosalía Carrero había fallecido en Bailadores y el "curador" (especie de albacea o administrador testamentario) de los herederos de ésta, pese a haberle recibido dinero a la esclava para "otorgarle" Carta de Libertad, la había hecho poner presa, por lo que había abortado y se hallaba ... "enferma de bubas"... (70). En el expediente no aparece decisión sobre el caso.

El Código Carolino Negro establecía la obligación de los amos de asistir a sus esclavos ... "en todo lo necesario"... para sus enfermedades, vivienda, alimentación y ropa (71). En Mérida el Colegio de los jesuitas ... "sostenía su propia botica, destinada a garantizar las medicinas para la cura de los miembros del Colegio y los esclavos"... (72). En caso de tener que recurrir un esclavo a un hos-

pital, su dueño tenía la "obligación" de costear los gastos que ello significara; en tal sentido el Jefe Político del Cantón Mérida en 1851 decidió que Santiago Simonet, de Escuche, debía indemnizar al Hospital de Caridad de Mérida por los gastos de hospitalización de su esclava María de José (73).

En principio, la atención de los esclavos debía corresponder a médicos españoles los que, a comienzos de la conquista y colonización, debieron ser escasos (puede suponerse que, además, los que existiesen estarían en las colonias más ricas de América), por lo que los enfermos (y no sólo los aborígenes y africanos) ocurrirían -creo- a los médicos indígenas (74) y de origen africano (75).

OFICIOS, ACTIVIDADES Y PAPEL EN LA ECONOMÍA.

La actividad laboral de los esclavos en Mérida fue diversificada, no sólo en relación al trabajo hecho para los amos, sino también en cuanto al que hacían para su propio sostenimiento. Las labores debían estar divididas con respecto al sexo (76) y la edad.

La economía de la Cordillera de Mérida en la época colonial debió estar basada en la agricultura (al no hallarse vetas de minerales preciosos) al tener que asentarse la población por el carácter sedentario de esa actividad económica, en consecuencia ella debió constituir la base hacia donde se orientó la demanda de esclavos, junto a los oficios domésticos en las viviendas de los propietarios de la tierra. El trabajo agrícola, sin embargo, no descansó -en Mérida, en ningún momento- en la mano de obra esclava, ni siquiera en las unidades de producción con mayor cantidad de individuos de origen africano concen-

trada (77), tales labores eran desempeñadas, tanto por esclavos, como por indígenas y mestizos.

La siembra, cultivo y recolección [dirigidas esencialmente hacia los renglones cacao, caña de azúcar, café, maíz, yuca y plátanos (78)] generaban otras actividades (fabricación de panelas en los trapiches en el caso de la caña de azúcar) como la vigilancia de los sembradíos para evitar el robo de los frutos y el transporte de éstos (hacia el puerto de Gibraltar, por ejemplo) para su comercialización. La ganadería, que supongo de pequeña escala y destinada básicamente hacia su consumo por dueños y trabajadores de las unidades de producción, así como para cierto comercio dentro (y tal vez fuera) de la jurisdicción emeritense como complemento de la alimentación de sus habitantes, también debió significar su derivación en otras labores como cuidado de los rebaños y levantamiento de cercas para su cría (79).

La jornada laboral de los esclavos, por lo general (y es de suponerse que, fundamentalmente, en las épocas de siembra y recolección; esto para los trabajos agrícolas), era de "sol a sol", siendo entonces de 10 horas diarias, con las dos horas de "descanso" al mediodía (80). En la hacienda Las Tapias, apunta Edda Samudio A. había temporadas en que esta jornada se prolongaba hasta la noche (sobre todo en los trapiches), allí la "organización laboral" la regía el sistema de "cuadrillas" al mando de un "mayordomo" o "capitán" (81). Normalmente tal jornada funcionaba de lunes a viernes (aunque, creo, en las épocas de siembra y recolección, las que demandan mayor cantidad de mano de obra, se podrían extender a toda la semana), ya

que a los esclavos se les "debían dar" libres el sábado y el domingo (ésto, tal vez, en los trabajos agrícolas, pero en los domésticos, tácito está decirlo, la dedicación que demandan es la de todos los días) para cumplir con las "obligaciones religiosas" y asegurarse su propio sustento, bien dentro de la hacienda (cuando los amos les asignaban conucos para estos fines) o fuera de ella. (82)

El trabajo doméstico (y aquí, supongo, la jornada laboral fija pudo ser flexible dentro de la exigencia autónoma de tiempo que requería) debería estar orientado hacia las labores de cocina, aseo, costura, lavado, planchado y cuidado de niños. En las "temporadas muertas" de la cosecha, pienso, los amos (para evitar el ocio entre la servidumbre masculina) debían destinarlos también a labores domésticas: encalar las paredes, reponer los techos rotos, reparar las cercas, desyerbar los patios y solares, componer muebles dañados, cortar leña e incluso ayudar a las mujeres. Esto para las propiedades con relativo alto número de trabajadores sometidos a esclavitud, porque en las que este número era bajo, los oficios domésticos constituían su ocupación básica. (83)

Fueron otros oficios específicos de los esclavos en Mérida, entre los hombres: zapatero -Sebastián Dávila, permutado por un peón de labranza- (84) cerrajero y herrero -esclavito de tres y medio años de edad puesto por su amo Martín Fernández, de Trujillo, a aprender tales oficios con Gonzalo García de la Peña, herrero y vecino de Mérida (85), pulpero -José del Rosario Rangel, de 35 años, soltero y con residencia en la Parroquia de Milla- (86) y cobrador de los diezmos que remataba su amo -el esclavo Lino, perteneciente a Gabriel Valera o Varela de la parroquia La Punta-

(87). Entre las mujeres: cocinera -Felisiana, soltera de 19 años y María Natividad de 8-, (88) costurera -Romualda Verberí [sic] de 30 años y soltera (89), al igual que las anteriores, de la parroquia de Milla-, sirvienta -Trinidad con 10 años de edad en Milla- (90), cuidadora de niños con defectos -Soledad Dávila cuidó por 14 años a un hijo de su amo Juan Antonio Dávila, de nombre Francisco que había nacido ... "mudo y fatuo" ... a cambio de esta dedicación los herederos de su dueño le "dieron" la libertad (91)-, comadronas y parteras -la "partera Lucía" de El Tocuyo [oficio que las esclavas también pudieron haber desempeñado en Mérida], más tarde llamada la "bruja Lucía". (92)

Como "médico" ejerció el "negro libre" José Francisco de Guzmán, natural de Guinea y vecino de Trujillo (93) actividad lindante con la "brujería" (94) [dentro de lo que se concebía como tal durante la Colonia, sobre todo por la noción mágico-religiosa traída de la España de la Contrarreforma y la Inquisición, elementos privativos en la redacción del documento que contiene esta información] no en balde a Guzmán se le trajo de Trujillo a Ejido para "deshacer" unas ... "mohanerías" ... "puestas" por la "india" Ignacia Silveria Angel (vecina de Mérida, con ocupación ... "de sacar añil, hilar y hacer otros oficios mujerieles" ..., de 50 años y presa para 1774 en la Real Cárcel de la Parroquia de Ejido) ... "en la puerta de trancas" ... de José de Contreras, ... "en el camino que va para la labranza" ... de Casimiro Lobo y en el trapiche de Tomás Angel. (95).

Hacia 1804 el esclavo Vicente (propiedad de Antonio Uzcátegui) denunció a su amo por castigo y constantes pri-

siones, respondiendo así a la acusación de él sobre robo de 600 pesos (luego de romper las puertas de su casa de habitación y el escaparate donde tenía entallado el dinero); preguntado al respecto el siervo, éste dijo que, al saber de la acusación y temiéndole a los castigos de su dueño, había pensado pasar por Aricagua donde un "...Adivino que había sabido estaba [sic] allí para su plicarle lo sacara de este [sic] empeño". Finalmente los 600 pesos aparecieron y el esclavo fue vendido en la mitad... (96). Este caso revela, en mi concepto, lo "natural" y "cotidiano" de tales prácticas -recurrir a "brujos", "adivinos", "médicos"... -entre los esclavos y sus propietarios, dado que ninguna observación "condenatoria" aparece registrada contra tal intención de Vicente. Sean ejemplos los dos andinos -Francisco Carrasco llamado "El Astrólogo", casado en La Grita o San Cristóbal y Agustín Fernández, soltero natural de Mérida- acusados en El Tocuyo ante el Comisariato de la Santa Hermandad por practicar "hechicerías". (97)

Ya fue dicho que en las haciendas de los jesuitas a los esclavos se les "daban" los sábados y domingos para que los emplearan en su propio beneficio (¿una forma de reducir la "obligación" de sus dueños a proveerles su sustento?) y que en la hacienda Estanques, además, se les "daba" el viernes... En el primer caso se les asignaba a la mano de obra servil una limitada extensión de tierra para "...concentrar mano de obra" ... y "...evitar producción competitiva"... (98), el excedente era apropiado por la hacienda; también aquí los esclavos solían verse obligados a salir fuera a trabajar los sábados (99). Sobre este "trabajo libre" de la esclavitud, no para el caso de Mérida específicamente, pero considero que aquí también pudieron darse otros casos; Ermila de Ve-

racochea dice que durante él los esclavos realizaban las siguientes labores (100): actividades agrícolas (sistema de arboledillas), ganaderas y artesanales (fabricación de ladrillos y tejas, herrería, albañilería, platería y carpintería).

De esta manera, más allá del valor del esclavo como mano de obra (que en Mérida, por la limitada posesión de ellos por los amos, salvo las haciendas Estanques y Las Tapias; fue ocupada en el trabajo doméstico más que en el agrícola, ganadero o artesanal), éste actuó más bien como "complemento" de la mano de obra libre y su importancia económica (aparte del "prestigio social" que debió significar la posesión de siervos de origen africano, me atrevo a intuir) radicó -creo- en su carácter de "*BIEN sobre el que se ejercía el derecho de propiedad*" (equivalente al reconocido sobre las herramientas, viviendas, tierras, animales...), de "*mercancía*" (contenía un "valor de uso" y un "valor de cambio"), un "*objeto gravable*" (podía venderse, heredarse, permutarse, hipotecarse...), un "*BIEN DE CAPITAL*" más que -en los Andes venezolanos donde su presencia numérica no fue altamente significativa- *instrumento de trabajo* (que también lo era) en el marco de la economía colonial (y en la primera fase de la república independiente también) andina.

Ser poseedor de un esclavo significaba tener un "*capital activo*" que se bien se deterioraba con el tiempo, como otros bienes materiales imperecederos, podía engrosarse mediante su prole que incrementaba tal "activo" además de un "*medio de producción*" (de ahí su "valor de cambio" y "valor de uso"), por ello la singular significación que tuvo en Mérida la compra-ven-

ta de esclavos como "mercado interno": entre 1622 y 1678 se realizaron 191 operaciones de este tipo (101), 139 de 1700 a 1720 (102) y 760 durante el siglo XIX hasta la Ley abolicionista (103). Este comercio no era sólo monetario, puesto que los siervos de origen africano constituían en sí "capital", también eran donados como "bienes" en forma simple o mediante testamento, e igualmente podían constituir parte de una dote -para los tres períodos indicados 186 esclavos fueron ofrecidos (y registrado ello en los documentos) en dote. (104). En idéntica forma podían ser permutados, no sólo por otros individuos de su misma condición, sino además por bienes de otra naturaleza -para los dos últimos períodos señalados 37 esclavos estuvieron envueltos en transacciones de este tipo-, (105) a modo de ejemplo: en 12 de noviembre de 1838 José María González permutó (106) con Rafael Alvarado (ambos vecinos de Mérida) una casa por 4 esclavos (José, Isabel, María y Ciprián).

También fueron empleados para negociaciones hipotecarias: Lorenzo Quintero para reconocer un censo de 4.000 pesos hipotecó sus bienes, entre ellos los esclavos Nicolás, Petronila, Juan José y María Dionicia, hacia el año de 1805 (107); en forma parecida, para fundar o sostener Capellanías (Fundación para celebrar cierto número de misas en determinada capilla, iglesia o altar), como estableció en su testamento con fecha 7-7-1814 María Toro que mandaba a su albacea a fundar una capilla con el valor de su esclava Tomasa y los tres hijos de ésta (108). Las deudas en dinero también podían cancelarse con esclavos, así hizo José Lorenzo Aranguren en 1814 al entregarle la esclava Vicenta de 6 años a María de Jesús Lobo, para pagarle de esa forma los 80 pesos que le adeudaba (109).

Los esclavos hasta podían ser arrendados: en 1804 la vecina de Mérida María Inés Uzcátegui le arrendó a Lorenzo Quintero (con la misma vecindad) por 5 años (rédito anual del 5%) una hacienda de 80 cuadras (ubicada en la parroquia La Punta) con trapiche, casa, ganado, fondos, sementeras de caña, plátano, herramientas, corral de piedra y 16 esclavos, todos estos bienes con valor de 10.070 pesos (110).

CAMBIO DE AMO Y OBTENCION DE PROPIEDAD POR LOS ESCLAVOS.

El que los esclavos cambiasen de amo no resulta extraño, puesto que ya se señaló cómo 1.090 de ellos fueron sometidos a compra-venta en los tres períodos que he venido tratando; lo que sí llama la atención es que también el cambiar de amo se diese como consecuencia de la petición de los esclavos mismos. En la *sección Esclavos y Manumisos* del Archivo Histórico de Mérida hay varios expedientes en los que el Síndico Procurador Municipal se hace vocero de los siervos en este sentido.

Las causas manifestadas allí para la solicitud de ser valuados (por "peritos") y pedir cambio de amo (ellos mismos podían buscar el nuevo dueño, y a veces ya tenían el comprador para el momento de hacer tal petición) iban desde las denuncias de recibir maltratos y restricciones a su vida marital (sobre todo cuando la pareja pertenecía a amos distintos, o uno de sus integrantes era "libre"), hasta el "simple deseo de cambiar de dueño: Juan Ignacio y Josefa, propiedad de Francisco Uzcátegui Rincón, en el año 1833 le expresaron al Alcalde Municipal de Mérida que querían cambiar de amo por "...no estar gustosos con el que al momento tienen"... (111). En 1847 el

Procurador Municipal Crispín Arria a nombre del "liberto" Isidro Flores, hizo solicitud de valuación para la esclava Felipa del Garzo a fin de dejar de pertenecer a Jacob Garzo, puesto que éste le daba maltratos e impedía hacer vida conyugal con su marido Isidro, el Tribunal la valoró en 300 pesos y dio un mes de plazo para que su esposo le consiguiera comprador... (112).

Llama la atención que en algunos casos los esclavos accediesen al estado de "libertad" mediante pago de su valor con ese fin, por una persona distinta al siervo y su propietario; no tanto cuando esta "persona" era la Junta de Manumisión o un "padre blanco" con cierto "cargo de conciencia", pero sí al ser abuelos o padres en estado de esclavitud quienes compraban la "libertad" de sus descendientes, y más aún al ser el esclavo quien se autocompraba... Claro que se daban los casos donde el amo "daba" o "prestaba" el dinero para que su sierva comprara la libertad de sus hijos en poder de amo distinto (113), pero hubo casos en los que el dinero provenía del propio peculio de los siervos. Sobreentendido es que muy pocos fueron los casos, pero los hubo, porque dentro de algunas hendiduras de la estructura del régimen colonial, se llegó a permitir que los individuos de origen africano sometidos a servidumbre pudiesen llegar a adquirir algunas propiedades y bienes.

El "sistema de arboledillas" (cesión de una porción de tierra a los esclavos dentro de una propiedad para que ellos mismos la laborasen en su propio beneficio) permitió a los padres del "...negrito"... Juan de Dios, lograr para éste "...ahorro"... (equivalente a comprarlo para que dejase de ser esclavo, en este caso concreto) a cambio de "...una arboleda de cacao"... que le re-

cibió en 1720 la Abadesa del Convento de Santa Clara al que pertenecían (114). Años después el esclavo José Francisco Uzcátegui, por intermedio del Síndico Procurador, demandó ante el Teniente de Justicia Mayor de Mérida, a su hermano (al parecer "libre") por 50 pesos (los había reunido para comprar su libertad) que le había dado a guardar. (115)

Por donación testamentaria de los amos podían los siervos llegar a adquirir algunos bienes: dispuso, en su testamento de 5 de julio de 1808 el Pbro. Luis Ignacio Montoya la voluntad de donar a sus esclavos, bienes (no especificados) "...que no exceden de los 500 maravedíes aureos"... (116). Como "...herederos universales"... del párroco de Acequias José Manuel Lobo, quedaron su sierva Salomé y Juana, hija de ésta, en rectificación testamentaria del 21 de febrero de 1839 (117).

Desgraciadamente no siempre los esclavos lograron que se les reconociera derecho de propiedad sobre los bienes a que recurrían para aspirar a comprar su libertad: José de Jesús Prieto, esclavo de la hacienda Estanques, fugado de ésta en 1835, solicitó al Procurador Municipal que en su nombre pidiese al Tribunal su valuación porque quería manumitirse a cambio de "...doscientas matas de cacao frutal"... y "...docientas [sic] matas de plátano"... "todo de su propiedad, y que asciende a la suma de trescientos veintiocho p.s. seis r.s"... pero el Tribunal denegó la petición argumentando que "...lo que el esclavo adquiriere es para su señor"... y José de Jesús fue entregado a la hacienda. (118)

Participación en festividades religiosas.

En cuanto a este aspecto, al momento de la consulta documental no llegué a "ver" información particular (bien por que en el carácter comercial de los mismos ello no tuvo redundancia alguna en cuanto a ser meritorio su registro, o bien porque al no tener fijado ese propósito en mi búsqueda, ello actuó como desviación de mi "mirada" en relación a tal punto).

De todas maneras es lógico pensar que, dada la confluencia en Mérida de individuos originarios de África ubicados en distintos orígenes étnicos, y por tanto concepciones del mundo diferentes; al tener que relacionarse con otros grupos humanos con orígenes étnicos también diversos (indígenas pertenecientes a grupos distintos y españoles provenientes de las varias regiones de España: castellanos, gallegos, vascos, catalanes; más individuos de países europeos y hasta canarios) y adaptarse a una "nueva" región geográfica (América, Virreinato de la Nueva Granada, Venezuela, Cordillera de Mérida)... En alguna manifestación social (permitida) hubieron de confluir (¿sincréticamente?) esas variables culturales e históricas a fin de actuar como mecanismo integrador que permitiese elaborar una reinterpretadora visión global de su realidad...

Si a ello se le agrega la circunstancia de que en Mérida una de las instituciones con mayor cantidad de miembros poseedores de esclavos fue la Iglesia... esto me permite osar suponer que tal función la cumplieron las festividades religiosas de máscara católica-española, pero cara mestiza... En concreto los cultos a San Benito y a la Virgen de la Candelaria, en cuyas manifestaciones en Mérida Jacqueline Clarac de Briceño ha encontrado rasgos africanos, lo cual ha sido corroborado en las investi-

gaciones de Francisca Rangel de Cáceres (119).

ANEXO:

Esclavos guajiros en Mérida.

Con la Ley de Abolición de 1854 la relación esclavista no desapareció en Venezuela, ni tampoco en Mérida, ya por el lento proceso en la aplicación de tal disposición jurídica, o porque la relación amo-esclavo tan sólo feneció nominalmente (la legislación nunca ha destruido a la tradición en la práctica), pero pervivió en esencia en la relación patrón-jornalero.

En el caso específico de Mérida, al parecer, la adquisición de mano de obra mediante la compra de seres humanos no desapareció totalmente: Abel Salazar en Lagunillas me expresó conocer un *guajiro*, ya viejo, que de niño había sido ... "agarrado" ... para ser traído a trabajar con los Briceño en Mérida. El ya fallecido vecino del barrio "Barinitas" de Mérida, Don Cecilio Lacruz me dijo saber que Avelino Briceño había ... "comprado dos esclavos guajiros" ... "un hombrecito y una mujercita" ..., pagando 20,00 bolívars por cada uno... Esto lo confirmaron algunos vecinos de Zumba (120), Bernardino Torres dijo que los guajiros comprados como esclavos por Avelino Briceño para que le trabajaran en su finca fueron bautizados y recibieron su apellido, sus descendientes los liberaron y aquéllos (para 1981) aún vivían en Los Curos, comunidad ya casi incorporada al área urbana de Mérida. Esto fue confirmado también por Felipe Rangel, mientras que Pedro Antonio Uzcátegui le agregó que el señalado Briceño llegó a ser multado por ello.

CONCLUSIONES:

La obtención de informaciones de las "fuentes históricas" escritas encierra el problema de constituir una re-ordenación de la ubicación global que le da quien las elabora y constituir una re-interpretación del sentido que les dio su redactor; problema éste que se agrava al estar orientada la búsqueda de tal información hacia los aspectos de la existencia cotidiana de las sociedades, puesto que los elementos que la componen por lo general pasan desapercibidos para quienes los producen diariamente, situación en la que se encuentran -como seres humanos involucrados en sus particulares vidas cotidianas- tanto quienes escriben esos documentos (y no recogen datos concretos al respecto) como quienes los consultan (y no "ven" esos datos cuando en alguna forma son incorporados a los documentos).

Tal problema con respecto a las informaciones sobre la vida cotidiana en los "documentos históricos" escritos se complica aún más cuando el contenido de éstos tiene que ver con los esclavos, puesto que lo relacionado con ellos y recogido en los documentos estaba referido específicamente a sus condiciones de "bienes sobre lo que se ejercía el 'derecho' de propiedad", y apenas fueron registrados en base a ciertos datos elementales como mercancía humana cuando eran comprados-vendidos, donados, permutados, hipotecados...

A pesar de todo, la naturaleza de ciertas situaciones en que estuvieron envueltos los esclavos de los Andes venezolanos llevó a elaborar documentos que dejan traslucir ciertos detalles en cuanto a algunos aspectos de sus vivencias de cada día...

En esa documentación, cuando el tipo de la transacción a hacerse alrededor de la propiedad de los individuos

de origen africano sometidos a esclavitud exigía el registro de ciertas particularidades sobre ellos (valor, oficio al que se destinarían, defectos físicos, tendencia al cimarronaje...), se aportaban datos con respecto al origen étnico (zona africana de la que procedían, puerto negrero donde los habían embarcado, factoría donde habían estado...), edades al momento de ser asentados en los documentos y sexo. Elementos éstos que revelan rasgos particulares del sistema esclavista en la Cordillera de Mérida: la variedad de "gentilicios" indica la confluencia en los Andes venezolanos de etnias diversas, vale decir que culturas y concepciones del mundo diferentes, lo que para ese contingente social hubo de significar una complicada reinterpretación y re-ordenación de la realidad de la que formaron parte. Asimismo el predominio (aparente, puesto que los datos recogidos aquí provienen de documentos bastante concretos con respecto al derecho de propiedad, para los que el sexo de los siervos era circunstancial y en muchos casos no se les indica) del número de mujeres sobre el de hombres (esto, unido a la escasa cantidad de esclavos para cada amo, salvo en los casos de las haciendas de los jesuitas y Estanques), permite inferir una orientación hacia los servicios domésticos en cuanto a la ubicación laboral de los esclavos en Mérida. El alto índice (relativo también, porque los datos empleados se refieren a los siervos asentados en los documentos, en ningún momento a todos los que hubo en esta zona...) de esclavos "criollos" (nacidos en América) mostraría como la demanda de "servicio doméstico" a cubrirse con individuos de origen africano en situación de esclavitud pudo ser satisfecho con éstos.

Desde un primer momento, en la sociedad colonial implantada, el poder nominal estuvo ligado a la "casta" de los "blancos", por lo que éstos procuraron "resguardar" tal predominio en base a la "pureza" de la "sangre blanca" (la pertenencia a esta casta sólo la daba el "vientre blanco", la mujer, cuya descendencia debía ser producto de la unión legal-religiosa con un individuo también "blanco", único matrimonio permitido para ella) y su "diferenciación" con respecto a los miembros de las otras castas mediante el lenguaje, creándose así un léxico, simple al principio ("blanco", "indio", "negro"), que fue ampliándose y complejizándose en la medida que las uniones sexuales entre los tres "grupos" (término sumamente ambiguo porque ninguno constituyó un conjunto homogéneo social y culturalmente...) fueron produciéndose individuos "mestizos" en cuanto a la pigmentación de su piel y los "negros" e "indios" fueron "blanqueándose". Dada la necesidad de seguir "diferenciando" estos "nuevos" componentes de la estructura social, se crearon una serie de designaciones semánticas que se les agregaba al nombre y la condición de servidumbre, aparte de "mulato" y "zambo", orientadas por el "color de la piel", tales como: "pardo", "trigueño", "claro", "oscuro", "prieto", "atezado", "azambado", "indiado"...

El relativo alto número de "mestizos" (europeo más aborigen) frente al de "zambos" (africano + aborigen), en las fuentes documentales escritas consultadas, parecen indicar -para los Andes venezolanos- reducidos aparejamientos entre "negros" e "indios", posiblemente porque tales uniones no producían "blanqueamiento" ni "ascenso social" (mientras mayor "blanqueamiento" de piel hubiese, mayor proximidad con el "poder blanco" se alcanzaba) en sus descendientes y porque es posible que entre unos

y otros hubiese "enemistad" al ser los aborígenes una "casta" bastante numerosa y sus miembros llegaron a tener esclavos de origen africano.

Fuera del "aparejamiento ilegal" que tuvo que darse entre esclavos, también se produjeron las "uniones legales" (jurídico-eclesiásticas), en el caso de las haciendas de los jesuitas éstos fomentaron los matrimonios de sus siervos. Entre 1831 y 1853, de las 10.954 personas casadas que se registraron para la Provincia de Mérida, 78 matrimonios estaban compuestos por esclavos y manumisos. Las bodas de esclavos de un mismo dueño no significaban problemas para éste, pues sus siervos aumentaban, al ser de propietarios distintos el beneficiado iba a ser el dueño de la mujer porque a él le pertenecerían los hijos; el inconveniente era para la pareja (igual al ser uno de los dos "liberto") al dificultarse el hacer vida marital.

No debió darse mayor distinción (salvo las socioeconómicas) en cuanto a la vivienda, vestido, alimentación y enfermedades de los esclavos con respecto al resto de la población emeritense; así estas informaciones (aunque escasas) son ampliamente ilustrativas históricamente para todo el conjunto poblacional de la Cordillera de Mérida.

Salvo en las haciendas de los jesuitas y Estanques donde la ocupación de los esclavos (junto a otros tipos de trabajadores no-esclavos) fue agrícola y de cría, por concentrar un relativo alto número de esclavos, la poca proporción de éstos en manos de dueños implicó el destinarlos básicamente a las labores domésticas; siendo entonces su papel en el contexto de la economía andina, aquel que le asig

- (65) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente No. 38, fol. 3r.
- (66) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente No. 38, fol. 1r.
- (67) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo IV, Expediente No. 33, fol. 1r.
- (68) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo III, Expediente No. 33, fols. 1r., 15r., 21r., 22vto. y 29vto.
- (69) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VII, Expediente No. 52, fols. 1r., 2r., 5vto. y 9r.
- (70) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VII, Expediente No. 65, fols. 1r. y vto., 3r. y vto. y 7vto.
- (71) Veáanse las pp. 363 y ss. de Miguel Acosta Saignes, ob. cit., en las que se incluye este "Código"...
- (72) Edda Samudio A., Ob. Cit., p. 123.
- (73) A.C.M. Dtto. L., Asuntos Varios, "Copiador de Oficios del Jefe Político que principia en 1º de julio 1851", fol. 32r., bulto correspondiente a 1851.
- (74) Es conocido el episodio de Hernán Cortés, a quien los médicos aztecas -alrededor de 4 siglos antes de que el premio Nóbel Sir Alexander Fleming "descubriera" (1928) la penicilina- le curaron la sífilis que había contraído en la Península Ibérica.
- (75) Un africano, natural de Guinea y vecino de Trujillo, en 1774 ante el Alcalde de Ejido, Expresó saber curar enfermedades por ... "Haber aprendido de sus padres, en su tierra, la medicina, de la misma forma como la aprendían los españoles"... (A.H.M., Materia Criminal. Causas Diversas, tomo I, Expediente No. 4, referido por Carlos Contramaestre en La Mudanza del Encanto, Caracas, A.N.H.-C.D.C.H.- ULA, 1979, pp. 222-224). Esto se vería corroborado por los testimonios encontrados por Ermila Troconis de Veracoechea (en el Archivo de la iglesia 'La Concepción' de El Tocuyo, este, después de "descubierto", com pilado, clasificado, ordenado, limpiado, rescatado y ofrecido a la capital del Distrito Morán como parte de su legítimo patrimonio histórico-cultural escrito, "inexplicablemente" -¿en Venezuela?- le fue despojado a esta ciudad y llevado a destino desconocido e inaccesible, presuntamente en Barquisimeto...), puesto que en un documento se dice que el médico Antonio Suárez le había comentado a Francisca Piña que allí los pobladores de la zona: "...a cualquier achaque dicen que es veneno y llaman a indios y negros embusteros y hechiceros y no llaman a los médicos españoles"... Véase de ella: Historia de El Tocuyo Colonial, Caracas, UCV., 1977, pp. 348-349.
- (76) La esclava Trinidad acusó a su amo Marcelino Quintero por tenerla ... "lidiando animales de la hacienda"... (A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente No. 19, fol. 3vto.), el "negro Nicolás" de 42 años es asentado en un documento como "co

cinero" (A.H.M., Protocolos, tomo LXXX, fol. 64vto.).

- (77) Sobre la hacienda Estanques Julio César Tallaferro D. (Ob. Cit. p.24) dice: "En casi toda la existencia de la hacienda se utilizó la mano de obra esclava, coexistiendo en muchas oportunidades con la fuerza de trabajo semi-libre y mano de obra enfeudada". Acota además (p.55) que los instrumentos de trabajo eran: picos, azuelas, barras, barretones, machetes, hachas y tacises.
- (78) Idem. p. 24. Zoraida B. Santiago (ob.cit., p.62) expresa que los esclavos fueron también utilizados "...en la fabricación de ladrillos, tejas, cal, alfombras y tapices"...
- (79) En Cacute los jesuitas destinaron un "...esclavito"... a cuidar 100 reses y 113 ovejas, Edda Samudio A., Ob.Cit., pp. 119-120.
- (80) Véase: Ermila Troconis de Veracoechea, "El trabajo libre de los esclavos", en Boletín de la A.N.H., Caracas, A.N.H., 1980, N° 212, p. 671.
- (81) Ob. cit., p. 124. Zoraida Santiago. (Ob. cit., pp. 63, 64 y 103: tabla 20), indica los siguientes cultivos realizados en 24 haciendas merideñas con esclavos: cacao, café, caña, plátano, trigo, arvejas y maíz (los 3 últimos como "complementarios"), además de cría mayor y menor, trapiche y molino.
- (82) Edda Samudio A., Ob. cit., p.124.
- (83) Al respecto señala John V. Lombardi ("Sociedad y esclavos en Venezuela. La era republicana: Años 1821-1854") en Boletín de la A.N.H., Caracas, A.N.H., julio-septiembre 1969, N° 207, pp. 519-520).

..."La mayoría de dueños de uno, dos o tres esclavos evidentemente prefería tener los esclavos trabajando en la casa o en la cocina en vez de mandar este poco número de esclavos a trabajar en las plantaciones. Es bien raro encontrar dueños de menos de cuatro siervos ocupados en trabajos distintos a los domésticos"...

En las 24 haciendas merideñas con esclavos estudiadas por Zoraida Santiago (Ob. cit., p. 103: tabla 20) la que mayor cantidad de ellos concentra (para 1775-1800) es la de Estanques (200 esclavos), siendo asimismo la única con cultivo específico: cacao (más ganadería mayor y menor), las otras 23 (la que más siervos tiene después de la de Estanques es la de La Punta con 63, dedicada al cultivo de la caña de azúcar y a su elaboración en trapiches), presentan cultivos diversificados; es decir: al haber alto número de siervos el destino de las haciendas estaba dedicado hacia la explotación de un cultivo concreto, mientras que las que presentan menor cantidad (Las Quadras: 26, La Vega, Chichuy, Manzano y La Calera: 11 cada una) tenían cultivos diversificados junto a ganadería mayor y menor, pareciendo estar destinadas hacia el cultivo y la cría de subsistencia. Siendo mayor la diversificación de los cultivos en la medida que los esclavos son menos (la hacienda Las Monjas, por ejemplo, con 10 esclavos, cultivaba cacao, caña, plátano, arvejas y maíz) ello parecería indicar el destino de esa agricultura hacia la alimentación (y tal vez cierta comercialización) de los miembros de la hacienda, lo que podría implicar la transición de los esclavos entre el trabajo doméstico y el agrícola.

Para 1777 (acota Zoraida Santiago, p. 70) los esclavos de la ciudad de

Mérida eran 276 (9% de su población), frente a sus dueños "Blancos de Distinción" o "Blancos Nobles" -como ella los denomina-: 188 individuos (6%). ¿El resto de la población (85%): "indios", "mestizos", "mulatos", "zambos" y "negros libertos"? Agrega ella (p. 70 también) que las tareas domésticas las desempeñaban en "...las casas de los acomodados vecinos, como también en los conventos de las distintas órdenes religiosas"...

(84) A.N.H., Protocolos, Tomo LXXXVI, folio 292 vto.

(85) Edda Samudio A., "Los esclavos negros en Mérida colonial", en Fronte ra, Mérida, 13-marzo-1980, p.5.

(86) A.C.M. Dto. L., Asuntos Varios, "Censo de la espresada [sic] parroquia de Milla en el mes de febrero [1837]", fol. 1r., bulto correspondiente a 1837.

(87) A.H.M., Protocolos, tomo CIV, fol. 168vto.; y Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente N° 35, fol. 1r.

(88) Idem. Nota N° 86

(89) Idem.

(90) Idem.

(91) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente N° 20, fol. 2 r.

(92) Ermila de Veracoechea, Historia de El Tocuyo... p. 352.

(93) Véase Nota N° 75.

(94) La "brujería-"hechicería" no era práctica exclusiva de "negros" o "indios", sino también de "blancos", véase al respecto Ermila de Veracoechea, Historia de El Tocuyo..., pp. 360-365.

(95) Véase Nota N° 75.

(96) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo III, Expediente N° 34, fols. 1r. y vto., 2r., 3vto., 4r., 11vto, 12r., 15r., 18r. y vto y 24r.

(97) Véase nota N° 94.

(98) Edda Samudio A., Las Haciendas... p.99.

(99) Idem., p. 134.

(100) Ermila de Veracoechea, "El Trabajo"..., p. 670.

(101) Herrera y Barreto, Ob. cit., p. 57.

(102) Francisca R. de Cáceres. Ob.cit., cuadros anexos.

(103) A.H.M., Protocolos, tomos LXXX a CXXV.

(104) Véanse las tres Notas (101, 102 y 103) anteriores.

(105) Véanse Notas N° 102 y 103.

(106) A.H.M., Protocolos, tomo CIX, fol. 309 vto.

(107) A.H.M., Protocolos, tomo LXXXVI, fol. 111vto.

(108) A.H.M. Protocolos, tomo LXXXV, fol. 262 vto.

(109) A.H.M., Protocolos, tomo XCIV, fol. 89vto.

(110) A.H.M., Protocolos, tomo LXXXV, fol. 126 r.

(111) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente N° 42d. fol. 1r. y 2r.

(112) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VII, Expediente N° 64m fols. 1r., 5r. y vto. y 9vto.

(113) Juan Antonio Uzcátegui, dueño de Juana Josefa Uzcátegui, le "prestó" a ésta -en 1804- el dinero para que comprara a sus hijos propiedad de Teresa de Otálora, al no poder cancelar la deuda contraída con su amo, sus hijos pasaron a ser posesión de éste; cumpliéndose así el objetivo de la madre de congregarlos bajo su mismo techo. A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo III, Expediente N° 33, fols. 1r., 15r., 21r., 22 vto. y 29vto.

(114) A.H.M., Protocolos, tomo XLIV, fol. 281 vto.

(115) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo IV, Expediente N° 39, fols. 1r., 2r., y vto.

(116) A.H.M., Protocolos, tomo LXXXIX, fol. 268 r.

(117) A.H.M., Protocolos, tomo CX, fol. 38r.

(118) A.H.M., Materia Civil. Esclavos y Manumisos, tomo VI, Expediente N° 48, fols. 1r., 2r., 3r., 4r., 5r., 9r., 10r., 16vto. y 27r y vto.

(119) Véase: Jacqueline Clarac de Briceño, Dioses en Exilio, Caracas, Fundarte, 1981, pp. 151-156 y 116-173; y Francisca Rangel de Cáceres, "Los descendientes de esclavos en Mérida", en Boletín Antropológico, N° 4, Mérida, U.L.A., nov.-dic. 1983, pp. 53-58.

(120) Información recogida por Francisca Rangel de Cáceres en el Municipio Juan Rodríguez Suárez (ante La Punta) del Distrito Libertador del Estado Mérida.

FUENTES BIBLIOGRAFICAS Y HEMEROGRAFICAS CONSULTADAS:

ACOSTA SAIGNES, Miguel: Vida de los Esclavos Negros en Venezuela, Caracas, Hespérides, 1967.

ASCENCIO, Michaelle: Del Nombre de los Esclavos (Y otros ensayos afroamericanos), Caracas, U.C.V., Fondo Editorial de Humanidades y Educación, colección Obra Abierta, 1984.

BACHE, Richard: La República de Colombia en los Años 1822-23 (Con el itinerario de la ruta entre Caracas y Bogotá y un apéndice por un oficial del ejército de los Estados Unidos), Caracas, Instituto Nacional de Hipódromos, colección venezolanista, serie "Viajeros", volumen IV, 1982.

BENCOMO BARRIOS, Héctor: La Provincia de Mérida Vista por el Ejército Realista, Maracaibo, Grafit Arte, 1981.

BRAUDEL, Fernand: Les Structures du Quotiden, París, Gallimard, 1979.

BRICEÑO GUERRERO, J.M., "Unidad y Diversidad de latinoamérica", en Latinoamerica (sobretiro del) Anuario de Estudios Latinoamericanos, México, N° 2, 1961, pp. 161-168.

_____, _____, América Latina en el Mundo, Caracas, Arte, 1970.

_____, _____, Discurso Salvaje, Caracas, Fundarte, colección Delta, N° 7, 1980.

_____, _____, Europa y América en el Pensar Mantuano, Caracas Monte Avila, 1981.

BUJANDA YÉPEZ, Carlos: Crónicas de la Ciudad Madre, Barquisimeto, Colegio de Abogados del Estado Lara, 1969.

CARCOPINO, Jerome: La Vita Quotidiana a Roma, Bari, Laterza, 1971.

CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline: Dioses en Exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida), Caracas, Fundarte, colección Rescate, N° 2, 1981.

_____, _____: "Influencia indígena americana en la mitología afroamericana", en Boletín Antropológico, N° 3, Mérida, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes, Talleres Gráficos Universitarios, septiembre-octubre 1982, pp. 29 a 38.

CONTRAMAESTRE, Carlos: La Mudanza del Encanto, Caracas, Academia Nacional de la Historia, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la ULA, 1979.

DUANE, William: Viaje a la Gran Colombia en los Años 1822-1823 (Tomo I), Caracas, Instituto Nacional de Hipodromos, Colección Venezolanista, serie "Viajeros", volumen II, 1968.

Estadísticas de las Provincias en la Epoca de Páez, Caracas, Academia Nacional de la Historia, colección Fuentes para la historia republicana de Venezuela, volumen 11, 1973.

FEBRES CORDERO, Tulio: Memorias, Mérida, Instituto Autónomo Biblioteca Nacional -Sala Febres Cordero, 1979.

FREUD, Sigmund: Psicopatología de la Vida Cotidiana, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975.

HERRERA M., Héctor y César Barreto A., Formas Jurídicas a que estuvo sometida

la Mano de Obra Esclava Negra en Mérida y su Jurisdicción. 1622-1678 (Memoria de Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1979.

LOMBARDI, John V.: "Sociedad y esclavos en Venezuela. La era republicana: 1821-1854", en Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 207, Caracas, Academia Nacional de la Historia, Julio-Septiembre de 1969.

LUCAS DE GRUMMOND, Jane: Las Comadres de Caracas (Historia de John G.A. Williamson, primer diplomático norteamericano en Venezuela), Barquisimeto, Nueva Segovia, 1955, título original: "Envoy to Caracas". Traductores: Rafael Pineda y Felipe Lombardi.

MAC. PHERSON, Telasco A.: Diccionario del Estado Lara, Caracas, ediciones de la Presidencia de la República, 1981, (reedición de la de 1883).

MANNHEIM, Karl: Diagnóstico de Nuestro Tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

ORTEGA Y GASSET, José: Epistolario, Madrid, ediciones de la Revista de Occidente, 1974.

RANGEL DE CACERES, Francisca: Influencias de la Cultura Negra en Mérida (Memoria de la Licenciatura), Mérida, U.L.A., 1982.

_____, _____: "Los descendientes de esclavos en Mérida", en Boletín Antropológico N°4, Mérida, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, Facultad de Humanidades y Educación, U.L.A., Editorial Venezolana, Noviembre-Diciembre 1983, pp. 53 a 58.

RONDON NUCETE, Jesús: Acontecer de Mérida, 1936-1958, Caracas, Arte, 1977.

ROSENBLAT, Angel: La Población Indígena y el Mestizaje en América (tomo II), Buenos Aires, Nova, 1954.

SAMUDIO A., Edda: "Los esclavos negros en Mérida colonial", en Frontera, Mérida, 13-marzo-1980, p.5.

_____, ____: Las Haciendas del Colegio San Francisco Javier de la Compañía de Jesús. 1628-1767 (Trabajo de ascenso), Mérida, U.L.A., 1981.

SANTIAGO L., Zoraida B.: Aspectos de la Esclavitud en Mérida. 1775-1800, (Memoria de Licenciatura), 1982.

TALLAFERRO D., Julio C.: La Hacienda Estanques, 1721-1877 (Trabajo de ascenso), Mérida, U.L.A., 1979.

TROCONIS DE VERACOECHEA, Ermila: Historia de El Tocuyo Colonial (Período histórico: 1545-1810), Caracas, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, 1977.

_____, ____: "El Trabajo libre de los esclavos", en Boletín de la Academia Nacional de la Historia, N° 212, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1980.

ARCHIVOS (con indicación de abreviaturas) Y FUENTES DOCUMENTALES CONSULTADAS:

- ARCHIVO ARQUIDIOCESANO DE MERIDA (A.A.M.), Estadísticas y Padrones, Caja III.

- ARCHIVO DEL CONCEJO MUNICIPAL DEL DISTRITO LIBERTADOR (A.C.M. Dtto. L.), Asuntos varios.

- ARCHIVO HISTORICO DE MERIDA (A.H.M.), Protocolos, Mortuorias, Materia Civil. Disensos, Matrimonios y Divorcios. Materia Criminal. Concubinato, Adulterio e Incesto, Materia Civil. Esclavos y Manumisos.

- MEMORIA DE INTERIOR Y JUSTICIA, de 1831 a 1854.

RESUMEN: Partiendo de consideraciones sobre como los hechos de la vida cotidiana pasan desapercibidos para quienes los realizan, el autor de estas notas intenta explicar como ello se manifiesta, tanto en el historiador

que, por ello, "no los ve" en los hechos del pasado, al igual que en quienes elaboran los documentos históricos que, por esa causa, no los van a recoger; dificultad que se agrava con los esclavos a quienes los documentos apenas toman como "mercancía" y se hace difícil el estudio histórico de la vida diaria de éstos. Sin embargo, por circunstancias especiales, en algunos documentos correspondientes a los esclavos "negros" que hubo en la Cordillera de Mérida, algunos datos al respecto se escaparon, a partir de ellos se exponen algunas informaciones sobre origen étnico, sexo, edad, mestizaje, casamientos, vida sexual, natalidad-mortalidad, vivienda, ropa, alimentación, enfermedades, oficios, cambio de amo, obtención de bienes y participación en festividades religiosas; con un breve anexo sobre esclavos guajiros en Mérida.

ABSTRACT: The present article begins with an account of the difficulties that the historian confronts on attempting to do historical studies of "daily life" among the slaves. The author makes notice of the fact that daily life events pass unperceived by those who take part in them and therefore are obviated by the historian in his researches of the past and by those who elaborate the historical documents where the slaves are merely mentioned as "merchandise".

Thanks to certain circumstances the the author has been able to discover among some documents that correspond to the slaves of the Mérida Cordillera,

information about their ethnic origin, sex and age, their racial mixture, marriage and sexual life, birth and death rate, lodgings, clothes, nutrition, sicknesses, occupations, changes of master, attainment of goods and participation in religious festivities. He has also added a small annexed about the Guajiro slaves in Merida.

LA CULTURA GUAJIRA: INTEGRACION Y RESISTENCIA EN MARACAIBO

Yanet Coromoto Segovia*

El hombre como ser social se encuentra inmerso dentro de un colectivo que conforma su cultura, respondiendo a pensamientos y actos específicos. A su vez, la cultura implica una diversidad compleja de ámbitos que se fusionan y sobrepone en el proceso histórico que la determina y transforma.

El conjunto de normas, pautas, derechos y disposiciones que rigen las relaciones de una cultura pretende el equilibrio entre el hombre y el colectivo, además del resguardo y mantenimiento del grupo como tal. Las interrelaciones de los individuos frente a estos principios exponen y justifican los términos que definen a una cultura y dan validez a sus vínculos.

La finalidad de esta investigación se concentra en elucidar el universo cultura guajiro, tratando de comprender por qué a pesar de su fuerte contacto con el mundo occidental, logra diferenciarse y definirse con características culturales propias en los ámbitos mítico-religiosos, de organización social, económico-comerciales y ético jurídicos.

El siglo XX conoce una fuerte migración guajira hacia Maracaibo, relacionada con el auge de la economía de mercado, incrementada por los altos ingresos petroleros del país frente a la demoledora geografía en intenso deterioro. A pesar de su marcada economía pastoril, aprendida en su proceso de

contacto con conquistadores y colonizadores españoles, la relación con Occidente se ha dado fundamentalmente a través del comercio lícito e ilícito, donde la mujer es quien principalmente recorre las rutas del contrabando, en contradicción con su mitología que concibe a la mujer quieta, sujeta a la tierra de sus antepasados.

Por otro lado, cuando el guajiro se moviliza a Maracaibo, procura mantener el orden que le dicta su cultura, conformado dentro de una estructura social y atendiendo principalmente a sus derechos y obligaciones.

En relación a la interpretación de la sociedad guajira y su organización social existen dos enfoques que se yerguen contrapuestos. Son dos análisis interpretativos diferentes representados por Michel Perrin y Jean Guy Goulet, dos de los investigadores más destacados en relación a la cultura guajira, tanto en el trabajo de campo como en las labores de investigación y compilación teórica.

Perrín, junto a algunos antropólogos venezolanos (como en el caso de Omar González y Nemesio Montiel), simplifica la organización social guajira en un sistema "matrilineal". Goulet, en cambio, confronta cualquier interpretación unilineal, intentando una aproximación desde la perspectiva de un sistema social de parentesco particular del guajiro, que admite

* Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes - Mérida.

vínculos sociales a partir de la genealogía, la afinidad y las alianzas.

Es necesario definir para empezar el significado de la palabra guajira "apushi". Para Goulet "apushi" es una categoría guajira que designa a los parientes uterinos de un individuo y descansa en un sistema particular de parentesco, por medio del cual disponen su vida social. Perrin lo interpreta bajo la noción de descendencia matrilineal o matrilinaje.

Tal diferencia queda resuelta si consideramos como base fundamental de las relaciones sociales guajiras la distinción que hacen los guajiros entre el vínculo de sangre por parte del padre y el vínculo de carne por parte de madre, que sirve de base a la distribución y jerarquización de derechos y obligaciones entre parientes. Estos son vínculos míticos, lingüísticos y organizativos del guajiro en cuanto a la "procreación humana", distinguida y establecida a partir de Goulet.

Se ubican en dos referencias vitales contradictorias: La referencia existente por línea paterna y la existente por línea materna. El pariente "apushi" (parientes uterinos por parte de madre) establece derechos y exigencias totalmente diferentes a los constituídos con los "oupayu", es decir el padre y sus parientes uterinos.

La relación con la madre es determinantemente significativa. La transmisión exclusiva de la carne, es decir el vínculo por parte de madre, identifica al guajiro a un nombre común, relacionado con los principios de filiación. Es significativo también la importancia y responsabilidad que tiene el tío materno con sus sobrinos sosora

les. El cementerio se instaura con el segundo entierro de un pariente "apushi" cercano. Cada guajiro pertenece a un lugar determinado donde debe ser enterrado en su segunda muerte, es decir en la definitiva.

Con el padre la relación que se establece es sangre-semen. Ellos dicen: "el hijo de un guajiro es la sangre del guajiro porque es el semen del guajiro".* El significado mítico que tiene la sangre para el guajiro corresponde a su alma. Según su mitología el alma es un principio constitutivo de la persona, relacionado con "Kashi" (luna) que "es nuestro padre y es aquel que da su alma a cada individuo".**

Ahora bien, podemos establecer una fuerte analogía con la concepción que tiene el campesino merideño en la relación sangre-alma. Jacqueline Clarac de Briceño logra mostrar el sentido que tiene el alma, concebida también como parte constitutiva del cuerpo humano y relacionada con "vida y movimiento". La sangre contiene el alma (inherente al padre) y es "flujo de fuerza vital o vínculo del alma a través del cuerpo" (1981:59). Existen grandes analogías entre la cultura guajira y las culturas andinas, presumiéndose que las últimas fueran en gran parte de origen arawak.***

Los elementos más importantes establecidos con la madre delatan una fuerte tendencia matrilineal dentro de su organización social, mientras que la relación con el padre, indudablemente presente, descansa en una referencia representada y asumida a través de la relación sangre-alma, expuesta abiertamente en sus símbolos míticos. Proporciona así una complejidad

de orientaciones que lleva al guajiro a reencuentros infinitos con su espacio físico y cultural.

La norma ideal que dicta su sistema de entierros consiste en que cada guajiro sea enterrado dos veces. El primer entierro está relacionado con el padre, quien tiene el derecho a enterrar a su hijo en su cementerio. Es el primer entierro donde los guajiros se identifican como "yoluja", segunda figuración del alma. Tiene relación a la idea de "espanto" que tienen los campesinos andinos de los muertos. "Yoluja" y "espanto" presentan su analogía en el sentido maléfico, son seres que hacen daño y enferman y ambos grupos procuran mantenerlos alejados a través del rito. De sus representaciones míticas la más presente en la vida urbana guajira es la de los "yoluja", pues éstos viajan en los sueños de los vivos, son responsables de enfermedades, siguen siendo su preocupación diaria. Los guajiros logran su desaparición absoluta con el segundo entierro, es la muerte, donde se pierde la existencia del alma en la persona que fue y regresa a la tierra a través de Juyá y Wanulu.**** Es cuando (a los siete años aproximadamente) los parientes uterinos del muerto tienen el derecho y exigencia de reclamarlo para su cementerio ubicado en tierra guajira.

Es de vital importancia cuando hablamos de los elementos que vinculan al guajiro con su tierra y cultura. Cuando me encontraba en Neima (en la Península) una guajira de edad avanzada criticaba con fuertes reproches al grupo de parientes uterinos de un hombre enterrado por primera vez en Maracaibo, quienes no habían realizado el segundo entierro en el tiempo debido. Es de preguntarnos qué mecanismos uti-

lizará el guajiro para llevar a cabo el segundo entierro *a pesar de la ley venezolana*. La información que recogí hablaba de soborno a las autoridades venezolanas o de secuestro a los restos del muerto en los cementerios para ser llevados luego a la Guajira. Así muestra una integración a las pautas ilegales de la sociedad criolla para mantener un elemento cultural profundamente significativo para ellos. En otros casos aprovechan la propia ley "criolla" que permite desenterrar a un cadáver a los 5 años de su muerte cuando no murió de enfermedad infecciosa. En caso de que sucediera esta última, hay que esperar un tiempo más largo.

Por otro lado su sistema de reclamos e indemnizaciones permite elucidar las diferencias de las relaciones con los "apushi" y con los "oupayu". La normativa jurídica guajira establece diferentes penas según incurran en faltas "por herida" o "por muerte". Cuando se trata de daños y heridas el padre y sus parientes uterinos reclaman la indemnización. Emilian fue herido por otro guajiro, los que se encontraban presentes dijeron "tiene muchos tíos maternos, pero el que reclama es su padre". Los "apushi" de la víctima aceptan el derecho que poseen los "oupayu" de recibir el pago de indemnización. Por el contrario, cuando se trata de asesinato son los "apushi" quienes exigen y reciben la indemnización. Los parientes uterinos de la víctima, representados principalmente por el tío materno, exigen castigo por el crimen.

El guajiro sigue perteneciendo a su grupo cuando migra a la ciudad, implicando la continuidad en el cumplimiento de sus leyes que siguen siendo

estrictas en las indemnaciones y venganzas. Su modelo normativo de justicia sigue llamando al reclamo del cumplimiento de las leyes con opción a la muerte, puesto que lo reafirma a su grupo, trascendiendo así las categorías de delincuencia como las calificaría la ética jurídica de las leyes venezolanas.

Es frecuente encontrar muertes que exijan venganza. En su normativa jurídica es importante considerar que la noción de accidente y fatalidad no es aceptada, siempre se es víctima de algo o de alguien. No importa la causa de la agresión, sólo importa la protección y apoyo al individuo.

La sociedad guajira concibe a sus hombres, no como seres individuales, sino como integrantes de su grupo que les exige y respalda. Cuando algún guajiro comete una agresión, ha herido o ha asesinado a un integrante de otro grupo, permanece idéntico a su condición, no juzgándosele. Todo el grupo asume el conflicto y responde a la indemnización según el caso.

A pesar de las diferencias abismales con los principios jurídicos de la ley venezolana el guajiro busca en oportunidades su participación en enfrentamientos con otros guajiros y especialmente con los criollos. Esto no implica que el grupo cumpla su propia normativa, aunque busque a veces evadir una sanción jurídica con la otra.

Para Occidente lo que es considerado como delito se convierte en una infracción, no sólo a la víctima, sino a la sociedad entera. La pena debe ser entonces individual e individualizante a través del aislamiento carcelario, diferenciándose completamente de la actitud del

guajiro frente a una falta de la misma naturaleza. Por ejemplo, mientras se acuerda una indemnización determinada el hombre móvil del conflicto es ocultado por sus parientes hasta que se solucione pacíficamente el inconveniente o se declare la guerra abierta. Son sus parientes, quienes responden por el acto, no para la autoreflexión culpable, sino para lograr el equilibrio que asegure la estabilidad y permanencia del grupo.

CONCLUSIONES

Las representaciones míticas, las relaciones de parentesco, las pautas de su normativa jurídica responden a todo su universo cultural que explica el complejo proceso de integración y resistencia cultural del guajiro en Maracaibo.

La cultura guajira legitima la naturaleza vital del guajiro en un llamado constante a la venganza y a la muerte, principio que lo reafirma a su cultura y lo conflictúa cuando se vincula a la nuestra.

La normativa jurídica del guajiro determina las penas según contenidos de orden mítico y de filiación estableciendo leyes que competen al grupo parental y no al individuo aislado. Esto permite la cohesión interna del grupo y a la vez la confronta con la nuestra.

La presencia guajira en Maracaibo implica la convivencia de dos dimensiones culturales con sensibilidades y percepciones diferentes, donde el guajiro presenta integración y resistencia, exigiendo la necesidad inminente de una reestructuración de su simbología mítica y de su sistema de

vida.

SISTEMA DE PARENTESCO Y SIMBOLOS MITICOS

APUSHI: La madre y los parientes uterinos de la madre OUPAYU: El padre y los parientes uterinos del padre	
EGO SE RELACIONA:	
MADRE: —————> CARNE —————> CUERPO —————> MUERTE —————> PULOWI PADRE: —————> SANGRE —————> ALMA —————> VIDA —————> JUYA(LLUVIA) KASHI(LUNA)	
PADRE SANGRE ALMA ↓ I MUERTE (EXISTENCIA EN JEPIRA)	MADRE CARNE CUERPO ↓ II MUERTE (MUERTE DEFINITIVA)
ENTIERROS I ←—————→ II INDEMNIZACION POR HERIDA ←—————→ POR MUERTE	

NOTAS:

- (*) Forma parte de la serie de entrevistas y aparece en su libro "Universo social y religioso guajiro".
- (**) Pertenece a los relatos míticos guajiros recogidos por Perrín en su libro "El camino de los indios muertos".
- (***) Sumando muchas analogías culturales incluyendo informaciones lingüísticas.
- (****) Juya y Wanulu junto a Pulowi y Yoluja son seres míticos guajiros que forman parte de su cotidianidad y representan preocupaciones diarias. Juya y Pulowi conforman la pareja marido y mujer. Son dos seres que se oponen. Juya es lluvia, hipermasculino, es móvil y reside muy alto. Pulowi es hiperfemenina, reside en la tierra, es lo fijo, Juya estrechamente asociado a la vida, Pulowi esencialmente lo que da la muerte.

BIBLIOGRAFIA

- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline, 1981. "Dioses en exilio", Fundarte, Caracas.
- GONZÁLEZ, Omar, 1973. "La Guajira: Indo:hispana", U.C.V. (Facultad de Ciencias Económicas y Sociales) Caracas.
- GOULET, Jean Guy, 1977. "El parentesco guajiro de los Apushi y de los Oupayu", Montalban Nº 6, Caracas.
1981. *El Universo social y religioso guajiro*", Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Centro de Lenguas Indígenas.
- PERRIN, Michel, 1980. "El camino de los indios muertos", Monte Avila, Editores, Caracas.
1978. "Los Guajiros: La palabra y el vivir", Instituto Caribe de Antropología, Fundación La Salle. Caracas.
- WATSON, Lawrence, 1967. "Guajiro social structure: a reexamination", Antropológica Nº 20, Junio, Caracas, Instituto Caribe de Antropología.

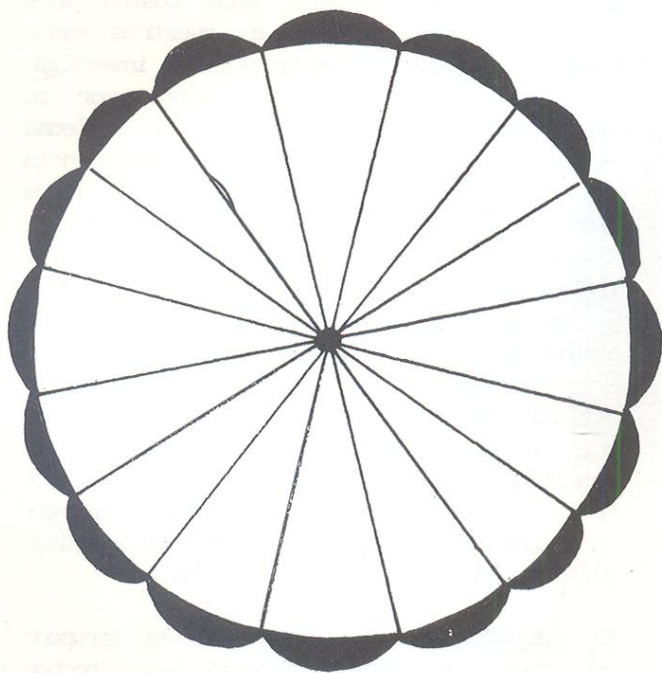
RESUMEN: Estudio realizado en la población guajira migrada a Maracaibo. Se encontró que entre ellos conviven dos dimensiones donde existe, por un lado, una resistencia cultural y, por el otro, una adaptación al mundo criollo, siendo de vital importancia en esta convivencia las relaciones de orden económico, a través del comercio ilícito y lícito. Las representaciones míticas y las relaciones de parentesco constituyen factores determinantes de permanencia en el grupo. Aun en la nueva situación de migración los Guajiro siguen considerando a sus miembros no como individuos independientes sino enmarcados en el grupo

que los ubica, respalda y controla. Los Guajiro en Maracaibo son tratados legalmente como cualquier ciudadano venezolano dependiente del Código Penal oficial, lo que no impide que se sientan atados a su propio Código Penal, aunque a veces evaden uno con el otro.

ABSTRACT: The author presents the study of the "guajiro" groups that have emigrated to Maracaibo. It was found that among them exist two dimensions of attitudes, on one side a cultural resistance, and on the other an adaptation to the creole world, being of great importance the economic relations through the legal and illegal trade.

The mythical representations and the kinship relations are determinant factors of permanency in the group. Even in the new situation of migration the Guajiro still consider their members not as independent individuals but as members of a group that situates them, helps them and controls them.

The Guajiro in Maracaibo are treated legally as venezuelan citizens that depend on the code of criminal laws, what does not mean they do not feel attached to their own criminal code although they sometime evade one with the other.



RESEÑAS

Miguel A. Rodríguez L.

A. BIBLIOGRAFICAS:

TERAN Q., Angela I.: Formación de un Barrio en la Cordillera de Mérida, Mérida, Corporación de Los Andes, Editorial Venezolana C. A., 1986.

Con el prólogo de su Presidente Dr. Ramón Vicente Casanova, la Corporación de Los Andes edita el trabajo de Memoria con el que Angela Inés Terán Quintero, bajo la tutoría de la Doctora Jacqueline Clarac de Briceño, optó al título de Licenciada en Historia en la Universidad de Los Andes.

El mismo fue una investigación micro-histórica, empleando la metodología etnohistórica, en el Barrio "Simón Bolívar" de formación reciente (a partir de 1963) lo cual significa que es también "historia del presente" y que puede servir de modelo para el estudio del proceso de formación de otras comunidades venezolanas y suramericanas, no sólo del presente, sino también del pasado (cercano y lejano), dado que los elementos (migraciones) que se analizan en torno a dicha formación y su desarrollo (adaptación: escolaridad, salud y economía) constituyen puntos de partida importantes para la comprensión de fenómenos socio-culturales de este tipo que se dan y se han dado en la realidad histórica suramericana.

El libro de la Lic. Terán Quintero se inicia estableciendo la metodología por ella utilizada (planteamientos, motivaciones, finalidades y objetivos), para pasar luego a exponer el marco teórico e histórico del problema migratorio rural-urbano (América del Sur, Venezuela y el Estado Mérida) en el que se ubica su objeto de estudio (origen, formación, descripción y tipos de migración presentes en el Barrio "Simón Bolívar" hasta 1983, año en el que la autora realizó su investigación); pasa después a analizar los datos obtenidos (información estadístico-demográfica de la población presente y de los elementos migratorios-internos y desde otros estados y

y países- que la constituyen) y después construir el modelo de adaptación (satisfacción de necesidades: escolaridad, trabajo y salud) e inadaptación.

Varios autores: Cambio Social y Urbanización en Venezuela: Estudios Recientes (Edición a cargo de M.M. Suárez, R. Torrealba y M. Vessuri), Caracas, Monte Avila (con el financiamiento de BANAP Y FUNDACIENCIA), 1983.

Este valioso volumen que la colección "Estudios" de la editorial del Estado, BANAP y FUNDACIENCIA editaron hace cuatro años y la distribución puso en nuestras manos hace poco, recoge varios trabajos de investigación de alta importancia, tanto por su rigor metodológico, como por la seriedad de sus realizadores y la trascendencia de sus contenidos. El norte que logra aunar trabajos tan aparentemente disímiles en su temática (antropología, sociología, geografía, historia, economía, urbanismo y demografía) es el estudio del impacto social sobre la economía agraria venezolana del proceso de implantación de relaciones capitalistas en ella, proceso que fue acelerado, y en consecuencia violentado, como resultado del crecimiento igualmente violento de la renta petrolera que llevó a emerger un intenso y descontrolado proceso de urbanización que despobló las áreas rurales.

El conjunto de investigaciones es agrupado en tres secciones; antecedentes, hechos y particularidades. Así el trabajo de Gastón Carvallo y Josefina Méndez ("Formas de ocupación del espacio en la Venezuela agroexportadora") y Waleska Lemoine ("Las empresas agrícolas cacaoteras de la Provincia de Caracas. ¿Haciendas o plantaciones?") integran la sección "En el pasado"; la de los "Procesos sociales" está compuesta

por "La migración rural-urbana y los cambios en la estructura del empleo: el caso venezolano" (de Ricardo Torrealba) y "Condiciones sociales de la producción y cambio tecnológico en la agricultura venezolana" (de Hebe Vessuri) y la de "Estudio de casos" por los de Luis Llambi ("Los obreros agrícolas en Venezuela"), Milagros Pérez Calcaño ("Sistema médico popular y medicina popular en Lizardo, Estado Falcón"), Juan V. Scorza ("Desarrollo capitalista, economía natural y proletarianización en Agua Salobre, Estado Falcón") y Alexander Mansutti ("Acción estatal y cambio social en Monte Carmelo, Estado Trujillo").

Trabajos todos nacidos en los postgrado del IVIC y CENDES.

MARTIN, Gustavo: *Magia y Religión en la Venezuela Contemporánea*, Caracas, U.C.V., Ediciones de la Biblioteca, colección Temas, N° 84, 1983.

En un esfuerzo encomiable el Antropólogo (y doctor en etnopsicología) Martín agrupa tres fenómenos culturales (cultos afros en Barlovento, María Lionza y José Gregorio Hernández) de la Venezuela del siglo XX, en este libro. El estudio que de ello hace logra superar con amplitud el nivel etnográfico (descriptivo) y folclorista del tratamiento que generalmente se les ha dado, para intentar, con seriedad y minuciosidad metodológica, su análisis a fin de elaborar una teoría con objetividad científica que contribuya a la comprensión de tales hechos socio-culturales más allá de la anécdota costumbrista y el empirismo interpretativo.

El prólogo de la obra está a cargo del Doctor Germán Carrera Damas, quien reconoce la importancia de los estudios antropológicos para la comprensión de los procesos históricos y llama la atención sobre la vinculación entre sus estudios sobre el "culto bolivariano" y los estudios de Martín acerca de la religiosidad popular, expresada en el culto a María Lionza, en el marco de los conflictos clasistas de la sociedad venezolana.

En el primer capítulo ("La magia en Barlovento") Martín analiza las creencias mágico-religiosas

como fuentes de legitimación del poder fundado en las estructuras económico-sociales de esas localidades negroides de Barlovento. En el segundo capítulo ("María Lionza: reina de Sorte") estudia el fenómeno del culto a María Lionza como la adaptación de la religiosidad popular a la economía capitalista de mercado que se ha impuesto en Venezuela. Y en el capítulo tercero y último ("José Gregorio Hernández: el médico santo") el autor interpreta el culto al médico de Isnotí, pronto a ser canonizado por la Iglesia católica, como el medio mediante el cual la religiosidad popular ha logrado apropiarse para sí los conocimientos dominantes a nivel oficial como consecuencia del predominio de las relaciones sociales de producción capitalista.

CARVALLO, Gastón: *El Hato Venezolano. 1900-1980*, Caracas, Fondo Editorial Tropykos C.A., serie Agricultura y Sociedad, N° 2, 1985.

Carvalho, investigador del Centro de Estudios para el Desarrollo (CENDES) presenta este trabajo que forma parte de un estudio más amplio ("Las relaciones de producción en la agricultura venezolana entre 1900 y 1980"). Aquí se recoge la información recopilada por el equipo del que formó parte Carvalho y que conocíamos verbalmente por la Ponencia que éste presentó en el marco de la primera fase del Ciclo de Conferencias "Balance y Perspectiva del Siglo XX Venezolano", organizado por la Oficina de Relaciones Interinstitucionales de la U.L.A. y el Doctor Ramón J. Velásquez.

Es de ser destacada la metodología de recolección de información, con respecto al proceso histórico agro-ganadero de Venezuela y las transformaciones ocurridas en él por su propio desarrollo dialéctico y la incidencia de los cambios en las relaciones de producción en el contexto del auge del capitalismo mercantilista, la cual se basó en las fuentes orales, a fin de suplir las carencias bibliográficas sobre el tema.

El estudio se circunscribe esencialmente en torno al hato como unidad básica de producción que logró sobrevivir 4 siglos frente a las

haciendas, dado su posible origen indígena, su capacidad de auto-subsistencia, los terrenos de difícil explotación extensiva donde se ubican la diversificación en su producción y la base del trabajo familiar que lo sustenta. Los cambios en él van a ser recientes, entre otras causas debido a: capitalización de las relaciones de producción en el agro, introducción de tecnología, conformación de un mercado nacional que conduce a la unificación de la producción y la legislación agraria que apuntala esos factores señalados. El estudio se realizó en la zona de Los Llanos.

B. HEMEROGRAFICAS:

BOLETIN DE LINGÜÍSTICA (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), Caracas, Departamento de Lingüística de la Escuela de Antropología y Sección de Lingüística del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, U.C.V., N° 5, Julio-Diciembre 1985. (Comité de Redacción: Omar González Nájuez, Esteban E. Mosonyi, Jorge C. Mosonyi, Víctor Rago y Nydia Ruíz C.).

Cinco artículos ("Salinai Jumeé: Breve introducción al idioma guajibo", "Los numerales en un dialecto curripaco", "Consideraciones teórico-metodológicas sobre la planificación lingüística en las comunidades indígenas venezolanas", "Octosílabos y pentasílabos en la poesía popular del llano" y "Una investigación teórica y empírica sobre el habla de pacientes en estado psicótico") firmados (respectivamente) por: Esteban Mosonyi, Omar González Nájuez, Jorge C. Mosonyi, Víctor Rago y Hans K. Munch presiden -con la calidad, objetividad y rigor en método y contenido que hacen a esta publicación una de las de mayor interés científico, en su especialidad, en el país- sus noventa páginas.

Los mismos son acompañados de un interesante comentario de Mercedes Sedano, sobre el libro En Torno al Lenguaje del poeta Rafael Cadenas, titulado "La Lingüística en el banquillo", donde elogia la preocupación del poeta por sus

planteamientos acerca del valor del lenguaje como base del desarrollo del pensamiento y la identidad histórica, el cual es necesario defender ante la amenaza de "desmoronamiento" que sobre él se cierne; pero que lo objeta en cuanto a su cuestionamiento de la Lingüística, a la cual "acusa" de "complicidad" en la pasividad social ante el deterioro del lenguaje entre los venezolanos, argumentando que a la Lingüística, en tanto disciplina científica, le corresponde estudiar las leyes inherentes a las lenguas humanas a fin de hacerlas más comprensivas y no resolver sus problemas concretos y particulares, lo cual es labor de la Lingüística Aplicada. Pudiendo aquélla asesorar a organismos con poder de decisión (como el Ministerio de Educación) al respecto, pero nunca erigiéndose en "sacerdotes de la lengua", cuya eficacia -por cierto- es puesta en tela de juicio por el mismo Cadenas.

Hay comentarios también sobre publicaciones y eventos relacionados con la Lingüística. Como también el que hace Jorge C. Mosonyi sobre esta publicación andina, dentro del cual se refiere gentilmente a estas "Reseñas", cosa que quien las firma agradece y toma como estímulo para continuar la labor de divulgar las escasas publicaciones de indudable interés para los estudiosos de las ciencias humanas, sobre todo cuando su impresión y distribución es cada día más difícil y casi clandestina.

TIERRA FIRME (Revista de historia y ciencias sociales), Caracas, N° 16, octubre-diciembre de 1986. (Consejo de Redacción: Arístides Medina Rubio, Pedro Calzadilla, Elías Pino Iturrieta, Carlos Viso, Germán Cardozo, Federico Villalba, Hugo Castellanos, Rutilio Ortega y Manuel Rodríguez Campos).

Arribó a su cuarto aniversario el proyecto nacido en 1983 de dar cuerpo a una publicación en la que tuviesen eco los trabajos de investigación en historia y ciencias sociales fraguados en y sobre cualquier rincón de Venezuela y corroborar la necesaria verdad en la que siempre es necesario insistir: la Patria se labra en todos y cada uno de sus surcos. Con más espíritu que dinero han logrado el esfuerzo

de sostenerlo y traerlo hasta aquí. Sin embargo, desde el editorial de esta décimosexta aparición llega la queja justa de lo difícil de tal logro sin aporte financiero institucional y la mengua en los apoyos ofrecidos. Desde estas páginas expresamos el deseo de que el llamado a la materialización de esfuerzos y voluntades tengan oídos y dentro de 46 años podamos estar celebrando el N° 200 de "Tierra Firme"

Figuran en este número 16, artículos de: Mario Benedetti ("Memorias y mecanismos de desinformación"), Gustavo Martín ("Los aportes del enfoque de sistemas al humanismo contemporáneo": la concepción de la sociedad como un gran sistema que hace necesaria la multi e interdisciplinariedad en las ciencias sociales), Oliver Delahaye ("Agentes sociales y mercadeo de la tierra agrícola. El caso del Distrito Zamora del Estado Aragua. 1958-1984"), Cándido A. Paredes ("La marginalidad rural: un análisis teórico y la referencia del piedemonte barinés"), Luis García Muller ("Evolución histórica del hato en Barinas y el comercio del cuero y el ganado"), José L. Farías ("Las matrículas y los problemas de la historia económica colonial en Venezuela"), Carlos J. Sánchez ("Repercusiones de La Cusiata en Maracaibo"), Susan Berglund ("La Casa Boulton y el crédito mercantil"), Reinaldo Rojas ("Africa y América en la obra de Fernando Ortiz") y las reseñas de libros y revistas a cargo de David Ruíz.

CONGRESOS Y OTROS EVENTOS :

-Tercera conferencia del Nuevo Mundo sobre arqueología de rescate - Carúpano, Venezuela, del 12 al 17 de octubre de 1987-Para información: Ateneo de Carúpano - Calle Carabobo, Tel. 38121, Edo. Sucre.

-ASOCIACION VENEZOLANA PARA EL AVANCE DE LA CIENCIA, Convención nacional, Maracaibo, 22 al 27 de noviembre de 1987.

-Primer Seminario Nacional de Religión y Medicina - Facultad de Ciencias, Univ. del Zulia, Maracaibo, 30 de noviembre al 5 de diciembre de 1987.

El mapa "Grupos Indígenas de Venezuela en la actualidad" debía ser publicado en el N° 10 del Boletín Antropológico, junto con el artículo de Haydée Seijas y M.E. Suels: "La tenencia de la tierra en comunidades con población indígena. Resultados analíticos del último censo". Lo publicamos ahora para compensar este olvido.►

[illegible]

1.985

72