

**CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLÓGICO**

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO



**Universidad de Los Andes - Mérida - Venezuela
Septiembre - Diciembre 1993 N° 29**

**CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO**

**BOLETIN
ANTROPOLOGICO**

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA - VENEZUELA**

Director: Jacqueline Clarac de Briceño

Colaboradores del Museo:

Alex Lhermillier
Nelly G. de Lhermillier
Nelly Arvelo Jiménez
J.M. Briceño Guerrero
Michel Perrín
Miguel Angel Rodríguez L.
Edda Samudio de Chávez
Luisa López de Pedrique
Nalúa Silva M.
Alexander Mansutti
Ernesto Palacios Prü
Mario Sanoja
Enrique Obediente

Thania Villamizar
Belkis Rojas
Gerald Clarac N.
Dieter Heinen
Francisca Rangel
Yanet Segovia
Roberto Lizarralde
Haydée Seijas
Jorge Armand
Teresa Espar
María Ismenia Toledo
Alexandra Alvarez
Carmen Luisa Ferris

Andrés Puig
Elvira Ramos
Luis Molina
Nelson Montiel A.
Pedro Ortiz
Enrique Obediente
Luis Bastidas V.
Antonio J. Niño
Raquel Martens
Lino Meneses
Gladys Gordones
Carlos E. García S.
Rodrigo Navarrete S.

Corresponsales:

Jesús Oyalbis (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

Traducción de resúmenes al inglés: Rowena Hill

Lasercomposición: VERTICE Editores

Impresión: Talleres Gráficos - ULA.

EDITORES:

Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez»
Consejo Nacional de la Cultura - CONAC
Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico - CDCHT

COMITÉ EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño
Edda Samudio
Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

ARBITRAJE:

Mario Sanoja
Esteban E. Monsonyi
Nelly García Gavidia
Víctor Rago
Rafael López Sanz
J.M. Briceño Guerrero
Miguel Angel Perera
Edda Samudio

LECTOR:

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

DISTRIBUCION:

Paula de Márquez
Francisca Rangel

Depósito Legal: P.P. 82-0186. ISSN 1325-2610

SEPTIEMBRE - DICIEMBRE 1993 - N° 29

PAUTAS PARA LA ELABORACION DE ARTICULOS

1. Los artículos deberán ser escritos a máquina a doble espacio, con un margen de 3.5 cms. a la izquierda, en hojas tamaño carta y de un solo lado, o en diskettes.
2. No deberán tener más de treinta (30) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.
3. Deberán ser acompañados del nombre del autor, su dirección, su especialidad y la institución para la cual trabaja.
4. Para las notas y bibliografías se utilizará el sistema Oxford.
5. Se deberá agregar un resumen el cual no deberá sobrepasar veinte (20) líneas así como tres o cuatro palabras claves del texto.
6. Los gráficos y mapas deberán ser numerados y llevar cada uno su leyenda.
7. Las fotos deberán presentarse aparte del texto, ir acompañadas de una pequeña leyenda y llevar, en caso de ser necesario, una indicación acerca de su colocación en el artículo.
8. Se mandarán original y dos copias o diskette.
9. La primera prioridad será para los artículos antropológicos (en todas las ramas de la

antropología) que traten de resultados —parciales o definitivos— de investigaciones sobre la realidad venezolana.

10. Los artículos deberán ser enviados a:
Comité Editorial
Museo Arqueológico. Av. 3,
Edif. del Rectorado,
Universidad de Los Andes, Mérida.
FAX: 074-402329.
11. Los originales de los artículos —haya sido o no aprobada su publicación— no serán devueltos a sus autores.

Suscripción anual al Boletín:

Para Venezuela Bs. 500,00
Otros países US \$ 30,00

La suscripción da derecho a recibir tres (3) números.

Los cheques deberán ser emitidos a nombre de:
Museo Arqueológico - ULA

Nuestra dirección es:

Museo Arqueológico-ULA, Av. 3
Edif. del Rectorado, Universidad de Los Andes.
Mérida - Estado Mérida, Venezuela.
Telf. 074- 402344
FAX: 074 - 402329

PORTADA: Laguna de Mucubají. Fotocomposición de Antonio J. Niño, Museo Arqueológico, ULA.

INDICE: Fiesta de Paradura del Niño Jesús, Museo Arqueológico, Foto: A. J. Niño

SUSCRIPTORES DEL BOLETIN ANTROPOLOGICO

EN VENEZUELA:

Mérida:

Arvelo, Leslie
Alvarez Alexandra
Bishop, Walter
Blanco Sojo Jesús
Calderón, Homero
Chuecos, Manuel Alfonso
Celis Parra, Bernardo
Dagert, Nidia de
Díaz, Juan
Espar, María Teresa
Fundación BIOMA
Gabaldón, María Auxiliadora
García Z., Francisco
González María de.
Guerrero, Ramón Elías
Hidalgo, Beatriz
Ianuzzi, Luigi
Itriago, Francisco
López R., Neida Fabiola
Maldonado, Emilio F.
Monsalve, Melanio
Mora de González, Elsa
Mora Mogollón, Edwin R.
Morales, Carmen Alicia
Morales, Fidel
Noguera, Alberto
Palanques de Ortiz, Luisa
Páez, Christian
Pérez, Gladys de
Presas María Isabel
Quintero María P.
Ramos Tierra, Manuel
Rivera Argenis
Rojas, José de la Cruz
Salas Ojeda, José
Samper, María Blanca
Santiago, Rafael Ramón
Silva, Héctor
Sociedad Civil Atanor
Tyrode, Hubert

Universidad Alberto Carnevali
Vizcaino, Edward
Zawrotsky A.

Caracas:

Arvelo, Lilian
Bachrich, J.E.
Blanco Sojo Jesús
Clarac, Gerald
Clarac, Raymonde
Clarac de Burdeinick, Genoveva
Delgado, Delia
Escarra R., Federico
Galavís, Omar
Gómez Espíndola Aivel
Hernández Graciela
IVIC - Biblioteca Marcel Roche
Ontiveros Benigno
Peñaloza, Ana Isolina
Rivas Rivas, Saúl
Seijas, Haydée
Valesa Villegas, Rosa Ana

Estado Zulia:

Beltrán, Lourdes
Casart, Ricardo
Centro de Estudios Históricos
Clarac de Angeli, Liliane
Douenat, Nicole
Lira, José R.
Talbot, Carolyn.
Eckersley, Mylene

Estado Carabobo:

Sumoza, Fanny

Estado Falcón:

Durán Emiro
Hernández, Adrián

Estado Delta Amacuro:

Monroy P., Pompilio

Estado Bolívar:

Mansutti, Alexander
Universidad Experimental de
Guayana (UEG)

Estado Táchira:

Ferrero, Inés Cecilia
Morales A., Félix
Rojas, Zulay.

Estado Barinas:

Montiel, Nelson

Estado Portuguesa:

Linares Pedro

EN FRANCIA

Bibliothèque du Musée de
l'Homme

EN ALEMANIA:

Ibero Amerikanisches Institut

EN PUERTO RICO:

Mattos Laneiro, Nemir

EN ESTADOS UNIDOS:

Kubeck, Marina Thais

INSTITUCIONES CON LAS CUALES TENEMOS CANJE

En Venezuela:

- * IVIC
- * Fundación La Salle, Instituto Caribe
- * CONAC
- * Universidad Católica Andrés Bello
- * Sociedad Venezolana de Arqueólogos
- * Asociación Venezolana de Arqueología
- * Fundación Bigott
- * Centro Histórico de San Felipe
- * Universidad del Zulia (Dpto. de Ciencias Humanas)
- * Instituto Nacional de Hipódromos
- * Gobernación del Estado Zulia (Secretaría de Cultura)
- * Revista Opción LUZ
- * Centro Ecología Boconó
- * FUNDACITE

En Colombia:

- * Museo del Oro
- * Banco de la República
- * Universidad Nacional de Colombia

En México:

- * Instituto Indigenista Interamericano
- * Instituto de Investigaciones Antropológicas
- * Universidad Nacional Autónoma de México
- * Instituto Nacional de Antropología e Historia
- * Museo Templo Mayor
- * Universidad de Yucatán

En Estados Unidos:

- * Smithsonian Institution
- * Congress Library

En Italia:

- * Centro Etnográfico Campano

En Francia:

- * CNRS:
 - Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (París)
 - Equipe de Recherche en Préhistoire Andine (París)
 - Equipe de Recherche en Ecologie Humaine (Aix-Marseille)
 - Laboratoire d'Anthropologie Sociale (París)
 - Université Toulouse - Le Mirail

En Inglaterra:

- * University of Southampton
 - Department of Archaeology
- * University College London
 - Institute of Archaeology

En Suiza:

- * Musée d'Ethnographie
- * Société Suisse des Américanistes

En Martinica:

- * Musée Départemental
- * Département d'Antiquités

En Costa Rica:

- * Museo Nacional

En Guatemala:

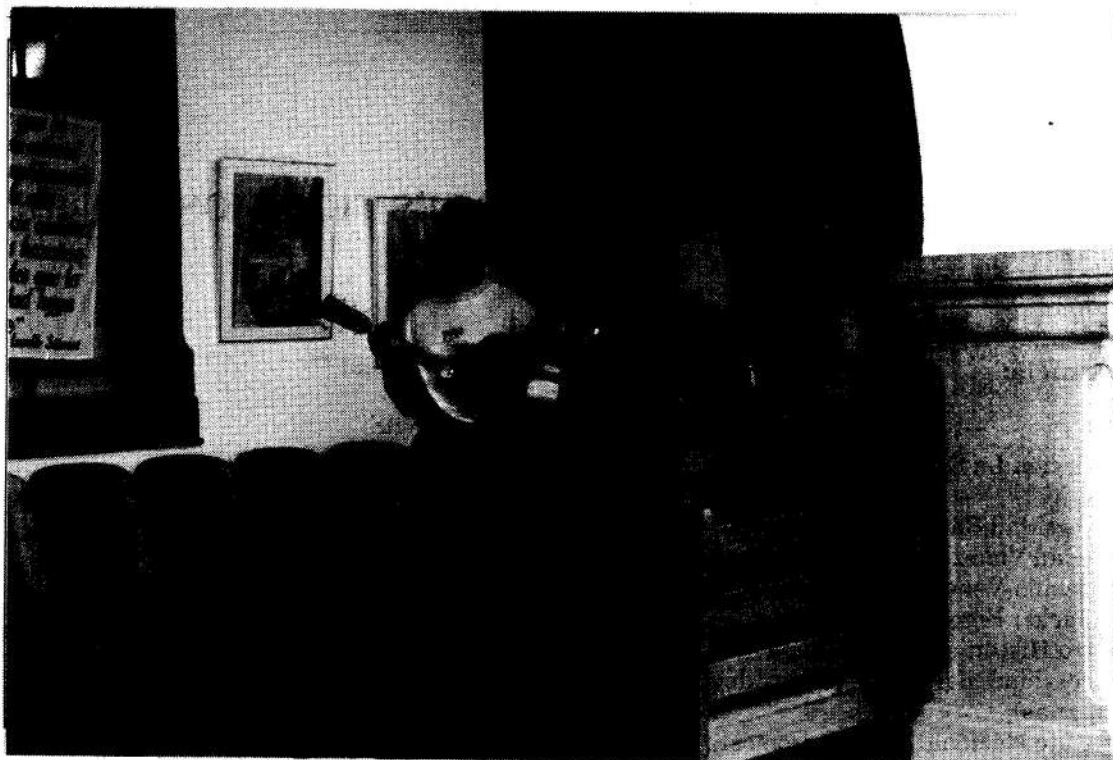
- * Universidad de San Carlos.
 - Instituto de Invest. Históricas, Antropológicas y Arqueológicas

En Panamá:

- * Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales

En Cuba:

- * Centro de Información Nacional



INDICE

Esteban E. Mosonyi Gisela Jackson	APROXIMACION AL PROBLEMA DE LA CUANTIFICACION Y LA ETNO- MATEMATICA EN LAS CULTURAS AMAZONICAS DE VENEZUELA	7-15
Alexander Mansutti Rodríguez	UNA MIRADA AL FUTURO DE LOS INDIGENAS DE GUAYANA	16-32
Luis Bastidas Valecillos	LA CONQUISTA ESPAÑOLA Y LA RESISTENCIA INDIGENA EN EL IMAGINARIO DEL CAMPESINO MERIDEÑO	33-40
Gladys Gordones R. Lino Meneses P.	EL OBISPO DE LORA Y EL TEATRO "CESAR RENGIFO": INVESTIGACION ARQUEOLOGICA EN EL CASCO DE LA CIUDAD DE MERIDA	41-56
Rodrigo Navarrete Sánchez y Carmen Luisa Ferris	CON LA TIERRA HASTA EL CUELLO: CONSIDERACIONES SOBRE LA ANGUSTIOSA EXPERIENCIA DE LA ARQUEOLOGIA EN EL CASCO URBANO CARACAS	57 - 66
Rafael López Sanz	PARADOJA Y CAOS EN LA INVESTIGACION CIENTITICA Y ANTROPOLOGICA	67 - 76
	BOLETÍN INFORMATIVO	77 - 78

APROXIMACION AL PROBLEMA DE LA CUANTIFICACION Y LA ETNOMATEMATICA EN LAS CULTURAS AMAZONICAS DE VENEZUELA

Esteban Emilio Mosonyi

Antropólogo - Universidad Central de Venezuela

Gisela Jackson

Antropóloga - Asistente de Investigación, UCV.

Por una diversidad de razones mucha gente se interesa por la forma como hacen sus cálculos los miembros de las etnias amazónicas, en parte por la necesidad evidente de reforzar los vínculos entre estas poblaciones y el mundo criollo envolvente. Manejamos como punto de partida la idea de que dichas culturas son completas, complejas y evolucionadas dentro de la línea específica de desarrollo que les es propio.

Por otro lado, también está fuera de discusión la inevitabilidad histórica del diálogo entre distintas sociedades y culturas, así como la complementariedad que debe implicar cualquier contacto de esta naturaleza. Dentro de este orden de ideas, es lógico pensar que estas etnias necesitan de las matemáticas desarrolladas en el llamado mundo cultural occidental, que son los mismos constituidos de nuestra programación docente en el marco de la educación oficial.

Pero, antes de introducir los primeros elementos de esta índole en una sociedad indígena, es preciso tener una idea acerca de cómo funciona la cuantificación en la misma, y en qué medida puede ha-

blarse de un acervo etnomatemático en cada caso. De otro modo la imposición de las disciplinas matemáticas —tal como nosotros las entendemos— puede resultar contraproducente, muy difícil o, en el mejor de los casos, de una utilidad muy limitada para las etnias: tanto por lo que representa la acción de «imponer» como por la extrañeza del tipo de conocimientos que se les quiere impartir.

Debemos aclarar que en rigor cada pueblo amazónico presenta sus pautas de cuantificación que pueden ser bien diferentes de las de sus vecinos más inmediatos. Por tanto guardaremos una prudencia extrema a la hora de formular generalizaciones de cualquier naturaleza. Además el autor de estas líneas no es matemático profesional, lo cual significa serias limitaciones a la hora de buscar este tipo de referentes en otras culturas. También cabe agregar que aún no se ha intentado —por lo que se sepa a partir de la bibliografía disponible— ningún estudio empírico sobre esta temática en las variadas etnias que ocupan nuestra atención.

Creemos, de todos modos, estar en condiciones de proporcionar una apertura

hacia este tópico, valiéndonos de una serie de aproximaciones teóricas y empíricas: nuestro conocimiento general sobre la realidad global de estas poblaciones, tanto de índole personal como bibliográfica; un examen sucinto de las estructuras lingüísticas vigentes en la zona; una comprensión por lo menos parcial de los condicionamientos y limitaciones ecológicas y de otra naturaleza que parecen regir la vida de estas sociedades. Esperamos que este material tenga alguna utilidad, bien sea en el sentido propuesto o como estímulo para investigaciones detalladas.

Los observadores no profesionales que conocen de cerca algo de las culturas de estas etnias concuerdan acerca de su énfasis mínimo en la cuantificación como tal. Algunos llegan a decir que ésta simplemente no existe en grado significativo. No estamos en capacidad de contradecir tajantemente tal aseveración. Incluso cabría postular que en estas comunidades lo cuantitativo es parte de lo cualitativo; el número y la cuantía serían características adicionales a otras como el color, la textura, o la consistencia.

Esta afirmación no se contradice con aquella otra de que los indígenas del Amazonas poseen «culturas complejas y completas». Si bien todo modo de vivir debe reunir estas condiciones para permitir la sobrevivencia de una sociedad, ello no significa que cada cultura hace necesariamente énfasis en todos los ámbitos fenoménicos. Debemos admitir que así como hay personalidades relevantes sin una verdadera formación matemática, existen igualmente culturas en que es difícil o imposible hablar de matemáticas en el sentido occidental, indoarábigo, maya o incluso incaico.

Tampoco queremos practicar la apología de la carencia. Sería muy fácil excusar a estas sociedades con el cómodo lugar común de que «no desarrollaron las matemáticas en mayor grado porque no las necesitaban». Por un lado es cierto que estos pueblos han sabido subsistir hasta hoy sin recurrir a tales conocimientos. También es verdad que de algún modo los compensaban por otra vía. Pero persiste el hecho de que muestran una laguna importante en su creatividad global, ante una ausencia de tal magnitud.

Vamos a descender a lo concreto. La generalidad de los pueblos amazónicos de Venezuela cuentan con cierta facilidad hasta cinco (5), eventualmente hasta diez (10) y veinte (20), basándose en los dedos de las extremidades. Los yanomami llegan hasta dos (2); de tres (3) para arriba dicen «pruka», adverbio de cantidad que significa indistintamente varios o mucho(s). Los baniva y otros arawak del Río Negro suelen llegar hasta tres (3).

Los sistemas de base quinaria —susceptible de llegar hasta veinte (20) en condiciones normales— presentan cifras con denominación propia únicamente hasta cinco (5), las cuales son además las más utilizadas. A partir de este dígito se hacen transferencias al estilo de «una mano más uno», «una mano más dos», eventualmente «dos manos más uno», etc., para significar seis (6), siete (7), y once (11) respectivamente. Insistimos, sin embargo, en que estos indígenas no sienten habitualmente la necesidad de deslindar estas cantidades —algo complejas dentro de su sistema— con tanta precisión como sí lo hacen con las cifras más bajas (1 hasta 5).

Antes de continuar, parece importante mencionar que muchos pueblos del resto de América —así como de África y

Oceanía— poseen sistemas de numeración de base quinaría muy similares. Esta es una solución bastante más extendida que aquella de los yanomami (1 y 2 solamente), la cual podría representar una ausencia casi total de la cuantificación según nuestros parámetros.

Sin tratar de agotar esta materia, vale la pena señalar que muchos pueblos occidentales presentan reminiscencias muy claras de sistemas vigesimales, como por ejemplo los celtas y los vascos. Incluso en el idioma francés de hoy —de profundo sustrato céltico a pesar de su filiación romance—, ochenta y nueve (89) se dice *quatre-vingt dix-neuf*, o sea cuatro (4), veinte (20) con diez y nueve (19); lo cual está más cerca —desde el punto de vista fraseológico— del procedimiento utilizado por el idioma warao del Delta Amacuro, que de los hábitos lingüísticos del inglés o del español.

Todo este preámbulo debe servirnos para colocar en la debida perspectiva las diferencias entre los múltiples sistemas en uso, aunque las mismas no parezcan exageradas para permitir la más leve comparación. Asimismo nos pone en guardia frente a la tentación prematura de calificar y descalificar con mucha ligereza a las poblaciones cuya aparente pericia numérica no satisface ciertos y determinados requisitos.

Independientemente del tipo de cuantificación, su inserción cultural y los medios utilizados para lograrla, en cada cultura —incluyendo por supuesto las amazónicas— hay muchos objetos y combinaciones de ellos que son susceptibles de ser cuantificados y que deben serlo de alguna manera. Vamos a mencionar algunos, sin intención de jerarquizar por el momento: el tamaño del conuco, la magni-

tud y proporciones de una casa comunal, el material que se necesita para hacer un mapire u otro tipo de cesta, la edad aproximada de una persona, la distancia de un lugar a otro, la cantidad de comida que se tiene o se necesita en un momento dado. Podríamos extender la lista al infinito.

No hace falta repetir que las características señaladas pueden ser tomadas como cualidades más que como cantidades, y de hecho son vistas así por las culturas que nos sirven de motivo de reflexión. A esto se suma que ninguna cuantificación tiene que ser necesariamente explícita: Hay muchas formas de hacerla implícitamente.

Es oportuno valernos de símiles con objetos y experiencias perfectamente conocidos por todos nosotros. Cualquier niño calcula sus fuerzas antes de agarrar, lanzar o romper un juguete, sin hacer para ello un cómputo formalizado. Todo ser humano, al salir a caminar, sabe si soportará o no la distancia y el tiempo que habrá de recorrer, sin que ello implique formalización alguna.

Por simple transferencia lógica podemos comprender que las diferentes culturas —sobre todo aquellas que no hacen énfasis en la cuantificación como tal— están en condiciones de realizar muchos de sus cálculos más importantes en forma totalmente implícita, sin hacerse preguntas, sin proferir expresiones, mediante procedimientos automatizados si se quiere. Sería ingenuo de nuestra parte tratar de establecer los límites de este *cálculo implícito* sobre bases apriorísticas, sin conocer empíricamente una cultura determinada.

De todas maneras, vale la pena sistematizar un poco este tipo de reflexiones.

Los yanomami, por ejemplo, poseen en su memoria colectiva —prácticamente desde tiempos inmemoriales— una estampa genérica que se identifica con cualquier "shapono" concreto que se haya construido o se piense construir en el futuro. Es verdad que dicha vivienda colectiva —amplia, redondeada, espaciosa y abierta en el medio— puede catalogarse como una interesante obra de ingeniería civil, además de ser analizable en sus partes constitutivas entre las cuales se establecen relaciones fijas y fácilmente descriptibles.

Mas esta posibilidad de atomizar mentalmente el «shapono» no contradice el hecho de que para el yanomami su vivienda es una entidad arquetípica, intuita en un solo acto perceptivo; podríamos afirmar que su vigencia como totalidad la convierte en un axioma de la cultura, aunque para los demás humanos nada tenga de axiomática. Un yanomami adulto simplemente no se pregunta cómo se construye un «shapono» ni necesita de largas reflexiones al respecto.

Podría, no obstante, surgir la pregunta referente a la adquisición de estos conocimientos por parte de los niños. Sabemos de sobra que los infantes son curiosos y preguntones en todas partes, además de que toda sociedad posee y practica sus pautas propias de socialización, endoculturación, y etnoeducación. Recuerdese también que ningún ser humano procede por instintos como las abejas o las hormigas.

Aún no se conoce esta cultura aborigen en forma suficientemente detallada como para proferir una respuesta exacta y exhaustiva. Pero podemos dar por descontado que tampoco en este caso es menester recurrir a una cuantificación explícita, a la hora de transmitirle al niño

el saber tradicional. El adulto puede contestarle perfectamente nombrando los materiales utilizados, las diferentes acciones que se precisa llevar a cabo, y muchas otras particularidades, sin necesidad de refinar lo correspondiente a las magnitudes y cantidades como tales.

De cualquier forma, estas explicaciones no se dan en el aire. El niño tiene el privilegio de ver y observar el «shapono» en que vive con su familia. Es igualmente corriente que asista a la construcción de una nueva vivienda comunal. Hay otros «shaponos» accesibles en las localidades vecinas o no tan remotas que son visitadas por los integrantes de su comunidad en intervalos más o menos periódicos.

En este contexto citamos el ejemplo yanomami justamente por el carácter restringido de su numeración formal. Ahora bien, tanto en esta cultura, como en otras del Amazonas, existen varias formas de *semicuantificación* que se aplican constantemente en la vida diaria, incluyendo la socialización y educación de los infantes. Nos incumbe referirnos al *paralelismo* como una variante de la comparación, con fines cuantitativos y cualitativos a la vez. No decimos comparación a secas, porque el hombre occidental suele entender bajo la misma un cotejo que pondrá de relieve la superioridad o la inferioridad, eventualmente el mayor valor, de un objeto frente a otro.

En realidad, el indígena amazónico no recurre tan a menudo a este tipo de comparación con carga valorativa. No es fácil en sus lenguas enunciar proposiciones al estilo de X es mayor que Y, o menor que Y, o más bonito que Y, más rápido, más lento, más viejo y así sucesivamente. En todo caso, si de confrontaciones se trata, ellos prefieren decir «fulano es bue-

no y zutanejo es malo»; o «la madera es liviana y la piedra pesada». Es decir, en caso de oposición la estrategia fraseológica favorita —por supuesto no la única— es absolutizar las cualidades contrapuestas.

Por el contrario, a estos pueblos aborígenes les fascina establecer comparaciones en forma de paralelos sintagmáticos: El cocuyo es como una estrella; el niño es como un venado; la canoa es como una flecha. Eventualmente, el símil puede ser también negativo: La piedra no es como la madera; el hombre no es como el perro. Hay que subrayar que el paralelismo no debe interpretarse como identidad o alteridad totales, sino como aproximación descriptiva para indicar una semejanza entre dos seres o la ausencia de la misma.

Partiendo de esta premisa no cuesta trabajo colegir que para estas poblaciones una de las maneras más sencillas de indicar una cantidad o una medida aproximada es cotejar —estableciendo un paralelo como los señalados— el objeto «cuantificable» con alguna referencia externa bien conocida por ambos interlocutores. Se afirma, por ejemplo, que una flecha puede ser de la altura de una caña que crece en la vecindad de la casa.

En ciertos casos esta operación se facilita en la medida en que exista una relación metonímica —de proximidad natural o cultural— entre los objetos involucrados en el paralelismo. Así, cuando se dice que se van a sembrar las semillas contenidas en un mapire, el mismo receptáculo sirve de instrumento de medición.

Otro procedimiento de semi-cuantificación digno de ser mencionado someramente es la *aproximación*

discursiva. Sabemos que el idioma baniva sólo cuenta hasta tres (3); es decir, sus recursos puramente léxicos excluyen la posibilidad de indicar cuatro (4) o cantidades mayores, al menos en forma discreta y carente de ambigüedad. Pero el discurso lineal y sintagmático tiene la virtud de completar lo que falta del inventario léxico paradigmático. Así, cualquier baniva está en capacidad de expresar el número (seis) 6 en la forma siguiente: Colócame aquí tres (3) mapires y otros tres (3) más; llegaron dos (2) canoas adelante, dos (2) en el medio y dos (2) atrás.

Tal procedimiento es a veces engorroso, pero recordemos que las computadoras funcionan igualmente con base en un sistema binario, lo cual no las limita para producir cantidades de magnitudes astronómicas: Esto, por supuesto, no lo hace el ser humano de la región amazónica ni de ninguna otra parte.

Otro proceder muy extendido es la formación de conjuntos cualitativamente fundamentados, pero dotados de la posibilidad de generar cantidades. En relación con estas culturas nos toca insistir en que los conjuntos no sólo se aplican a objetos heterogéneos sino también —y con mucha frecuencia— a objetos homogéneos. Por ejemplo, en un caserío amazónico no es normal decir «aquí tenemos cincuenta (5) pescados y vamos a repartirlos», sino que lo habitual y lo culturalmente establecido es dividir al total de peces en pequeños conjuntos que le corresponden a cada persona, más o menos del modo que sigue: «Aquí hay tres (3) pescados para mi hermano mayor, dos (2) para mi cuñado, dos (2) para mi hija, uno (1) para mi nieto» y así sucesivamente.

La formación de conjuntos y subconjuntos se estila cada vez que sea

fácil y viable hacer clasificadores culturalmente relevantes. Por ejemplo, una buena forma de traducir la oración «por aquí viven muchos animales» es la siguiente: «Por aquí viven muchos dantos, chigüires, osos hormigueros y pájaros de todas clases».

Por otra parte, hay ámbitos en que la semicuantificación se realiza sin mayores problemas por la existencia de soportes naturales o culturales muy definidos. En el caso del conteo de días y meses se recurre al sol, la luna y otros cuerpos celestes.

Las estaciones del año pueden manifestarse —inclusive de manera muy refinada— a través de distintos fenómenos obvios al observador: comienzo y final de las lluvias y de las sequías, época del celo de las distintas especies animales; abundancia o escasez de ciertos recursos naturales; cambios cíclicos de temperatura y de régimen de los vientos. De este modo, todos los pueblos amazónicos poseen algo equivalente a nuestros 12 meses, aunque estos períodos pueden totalizar 10, 11, 15 u otra cifra de magnitud similar.

La fijación de las horas en el transcurso del día es una operación más sencilla todavía, ya que la posición del sol suele ser perfectamente suficiente para establecer un punto aproximado de referencia.

Podríamos extender la ejemplificación a muchas otras situaciones relevantes, como el cálculo aproximado de la edad de las personas, de las distancias más significativas, del momento óptimo para sembrar y cosechar, del aprovechamiento máximo de los recursos brindados por la caza, pesca y recolección. Es evidente que todo esto implica un aprendizaje

largo, minucioso y fatigoso, que se completa en la edad adulta y se cristaliza en la vejez: de allí la importancia insustituible de los ancianos para la codificación y la transmisión de la etnociencia en todas sus expresiones.

Volviendo por un momento al tema de los conjuntos, varias lenguas de la región —el baniva, el curripaco, y sobre todo el piaroa— poseen sistemas clasificatorios de cierta complejidad gramatical que dividen los sustantivos de acuerdo con las características ontológicas de sus referentes, conforme éstos sean animados o inanimados, grandes o pequeños, de formas y dimensiones que manifiesten cierta peculiaridad. Lo mismo sucede en muchas lenguas asiáticas y africanas.

Todo lo expuesto —si bien reviste un carácter introductorio— parece suficiente para comprender y explicar por qué las culturas amazónicas han podido prescindir durante milenios de sistemas de cuantificación más formales, estandarizados y elaborados, comparables a su codificación occidental. No estará de más sin embargo, una pequeña referencia anecdótica.

El idioma tupi, conocido como la «lingua geral do Brasil» (lengua general del Brasil), logró desarrollar en la época de las grandes misiones jesuíticas un sistema de numeración comparable al que encontramos en las lenguas indoeuropeas occidentales. Sobre el modelo del portugués, el tupí pudo disponer de centenas, así como de unidades, decenas y centenas de mil, utilizando para ello radicales léxicos nativos, sin recurrir a préstamos lingüísticos. Mas una vez desintegrado el sistema misional, los tupí-hablantes retornaron parcialmente a su cultura amazónica ancestral, lo cual redujo su

sistema de numeración a los tres (3) primeros dígitos: yepé (uno), mukúin (dos), musapíri (tres).

RECOMENDACIONES FINALES

Este pequeño trabajo no estaría completo si no contemplase expresamente un conjunto de recomendaciones para la enseñanza inicial de las matemáticas en el medio indígena amazónico. Sin perjuicio de otras alternativas, nos concretaremos a las siguientes:

1. Establecer los programas sobre la base de los sistemas de cuantificación y semicuantificación ya existentes en cada cultura.

Al decir esto no nos referimos tan sólo a la numeración nativa como tal. Las diferentes lenguas regionales poseen un gran número de palabras y otros recursos lingüísticos para indicar cualidades cuantificables como forma, volumen, peso, densidad y espaciales. Incluso cabe agregar que algunos idiomas matizan muy bien las distancias e insisten en formas de ubicación relativamente concretas, tales como río arriba, río abajo, en la selva, en la sabana, lejos, medianamente lejos, medianamente cerca, etc. Conviene igualmente fijarse en las nuevas necesidades más apremiantes para la cuantificación de tipo occidental como aquellas relacionadas con el manejo del dinero, de las pesas y medidas, el número exacto de viviendas y habitantes, la cuantía de los animales de cría; amén de otras situaciones en que el indígena no quiere seguir siendo engañado por su falta de conocimientos de esta índole.

2. Utilizar en primera instancia los dedos de las manos para introducir el sistema decimal, ya que incluso los pueblos que cuentan hasta dos (2), distinguen perfectamente los nombres de cada dedo y pueden emplearlos como un apoyo inmediato en el desarrollo de su técnica de numeración. Posteriormente se hará uso de otros objetos, como granos, semillas y piedras, que se distribuirán igualmente en forma de conjuntos, bien sea homogéneos o heterogéneos.

Para una primera aproximación a las fracciones, debe comenzarse con el vocablo que en cada lengua indica mitad o parte —ya que estas culturas no suelen distinguir entre ambos conceptos— así como el término que se usa habitualmente para denotar fragmentos muy pequeños. En cuanto a los ordinales siempre se dan locuciones como «el primero», «el último» y «el que sigue».

3. Reforzar el uso del idioma nativo para el afianzamiento y expansión de la capacidad matemática del alumno, ya que cualquier lengua es susceptible de crear nuevos recursos expresivos con miras a satisfacer sus necesidades surgidas a raíz del cambio sociocultural. A este respecto, los guajibos de Colombia están desarrollando un sistema de numeración que llega al orden de los millones, teniendo como punto de partida su propio sistema quinario y otros vocablos pertenecientes a su léxico tradicional.

La necesidad de construir un metalenguaje matemático es más apremiante de lo que parece ser a primera vista, ya que la numeración

«occidental» constituye una de las principales fuentes de la alienación y dependencia lingüística. Muy a menudo el indígena pronuncia —aún hablando en su lengua— frases españolas como «veinte (20) años», «cien (100) bolívares», incluso «dos (2) bolívares», a pesar de la evidencia de que toda lengua posee numerales por lo menos hasta dos (2).

4. Recordar siempre la base cualitativa de la cuantificación en los idiomas y culturas amazónicas. Este hecho fue bien comprendido por los misioneros salesianos del Alto Orinoco quienes idearon un sistema muy especial para enseñar a los niños yanomami: En vez de insistir en la adición de una cantidad a otra, en lugar de manipular conceptos como el más (+) y el menos (-) bastante extraños a esta cultura —ellos optaron por asimilar la idea de suma a la de simple secuencia y continuidad entre eventos y lugares.

Así por ejemplo, en vez de dos (2) más dos (2) más dos (2), la misma operación puede parafrasearse en esta forma: primero tenemos dos (2); luego ponemos dos (2); luego otros dos (2) y así por el estilo. Nótese que el mismo procedimiento suele emplearse también con alguna frecuencia en las escuelas urbanas y rurales, con niños de habla hispana.

Pero este recurso tiene una aplicabilidad aún mayor en las lenguas y culturas amazónicas. Ya nos referimos en las páginas precedentes a lo atípico de la comparación que implique superioridad o inferioridad, en todas estas poblaciones. Ahora bien, se puede lograr el mismo resultado con el uso de fórmulas alterna-

tivas al estilo de «pasar de algo» o «partir de algo». El guajibo dice corrientemente: tú tío es alto, sobrepasa a mi hermano. Los arawak del Río Negro usan con predilección la fórmula «desde» o «a partir de». Así por ejemplo, se despiden con la frase «me voy de ti», que ellos curiosamente traducen al español «me voy más que tú». Por eso al niño indígena se le puede decir sin dificultad «cinco (5) pasa de tres (3)» —o algo análogo— en vez de cinco (5) es mayor que tres (3).

5. Tener siempre presente que el alumno indígena está en capacidad como cualquier otro para aprender matemática o adquirir cualquier tipo de conocimiento ajeno a su cultura. Aunque este postulado debiera ser evidente para todos, se da todavía un fuerte racismo antiindígena que cataloga a los pueblos aborígenes como intrínsecamente inferiores a los demás.

A pesar de la educación monolingüe en español y de los pésimos sistemas de enseñanza utilizados, los indígenas en proceso de interculturación siempre han terminado por adquirir los conocimientos matemáticos que más imperiosamente requieren para el estilo de vida que las nuevas realidades acarrearán. En consecuencia, está en nuestras manos el que la educación intercultural bilingüe llegue a desarrollar una metodología flexible y adecuada a todas las culturas indígenas, entre ellas las del Amazonas. Es un reto que exige una fuerte colaboración interdisciplinaria y un alto nivel de participación de los educadores, dirigentes, padres de familia y niños de cada etnia.

BIBLIOGRAFIA

BOGLAR, Luis.

- 1978 **Cuentos y mitos de los Piaroas.** Editorial Arte. Caracas.

FUNDACION LA SALLE.

- 1983 **Los aborígenes de Venezuela.** Volumen II. Monte Avila Editores. Caracas.

FUNDACION LA SALLE

- 1988 **Los Aborígenes de Venezuela.** Volumen III. Monte Avila Editores. Caracas.

GONZALEZ N. Omar

- 1975 **Mitología Guarequeña.** 2 Vols. Monte Avila Editores. Caracas.

LIZOT, Jacques.

- 1976 **Le cercle des feux: faits et dits des indiens Yanomami.** Recherches Anthropologiques. París: Editores du Seuil, Francia.

RESUMEN

No se ha intentado todavía ningún estudio empírico sobre el tema de la cuantificación en las culturas amazónicas de Venezuela. Este artículo pretende ser una primera aproximación al mismo, con referencias a las etnias yanomami, baniva, curripaco, piaroa, tupí al mismo tiempo que presenta un conjunto de recomendaciones para la enseñanza inicial de las matemáticas en las escuelas amazónicas, a fin de que la educación intercultural bilingüe logre desarrollar una metodología flexible y adecuada a cada una de las culturas indígenas.

Palabras claves: Cuantificación - matemática - etnias amazónicas.

ABSTRACT

No empirical study has yet been attempted of quantification in the Amazon cultures of Venezuela. This article attempts a preliminary approach to the subject, with reference to the yanomami, baniva, curripaco, piaroa and tupí ethnic groups, and at the same time offers a series of suggestions for basic mathematics teaching in Amazon schools, with the aim of developing through intercultural, bilingual education flexible techniques suited to each of the indigenous cultures.

Key words: quantification, mathematics, Amazonic ethnic groups.

UNA MIRADA AL FUTURO DE LOS INDIGENAS DE GUAYANA

Conferencia ofrecida en el marco del foro sobre los indígenas de Guayana realizado en Ciudad Bolívar por la Biblioteca Pública Central de Ciudad Bolívar «Rómulo Gallegos» en colaboración con UNUMA.

Alexander Mansutti Rodríguez

Antropólogo - ICAS-FLASA

Oficina Guayana. Apdo. Postal 51, Ciudad Bolívar.

INTRODUCCION

Hervé Le Bras, uno de los demógrafos más destacados del mundo, nos comentaba en el marco de uno de sus seminarios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París que la previsión en Ciencias Sociales era un ejercicio de alto riesgo. Para fundamentar esta apreciación, aseguraba que el alcance máximo al que puede aspirar un pronóstico en demografía, que es la más formalizada y rigurosa de las ciencias del hombre, era de tres años y ello con grandes probabilidades de error.

A pesar de que la antropología social no cuenta con los complejos algoritmos ni con el volumen de datos que caracterizan a la demografía, desde ella se han hecho rústicas previsiones basadas en impresiones o experiencias limitadas que están marcadas por una mezcla variable de utopía y pesimismo que resultan en un dibujo más o menos somero del porvenir de las minorías nacionales no estandarizadas aún por los patrones culturales de la sociedad industrial. Para los grupos indígenas estas previsiones han implicado generalmente la predicción de su desaparición.

En uno de mis trabajos más viejos (Mansutti 1991) planteaba que el proceso de cambio social en el que están inmersos los grupos aborígenes sólo puede ser comprendido si somos capaces de descomponer y analizar el juego del conjunto de las determinaciones más importantes que actúan en el seno de cada una de estas sociedades tradicionales, en el entorno industrial y capitalista y en el sistema de relaciones establecidas entre ambos sectores. Es decir, que la comprensión del cambio ocurrido y del que sucede en este momento sólo es posible desde una perspectiva sistémica que nos permita ver los fenómenos como la consecuencia del encañamiento de múltiples factores que, interactuando entre sí, abren o cierran caminos, revelando nuevas oportunidades pero condenando otras. Se trata pues de intentar ver esos fenómenos sociales como si fueran el producto de la circunstancia estructural que los define.

Esta perspectiva sistémica es incompleta si, además, ella no es capaz de integrar la dimensión histórica a la interpretación. En efecto, estamos convencidos que los hechos de hoy son también el producto de una suerte de inercia estruc-

tural que es visible sólo si se toma en cuenta el devenir del hecho mismo y de las condiciones en que se produjo.

Pero el análisis histórico no puede limitarse a una simple rememoración de una serie sucesiva de hechos justificados cada uno por las condiciones aparentes y la intencionalidad de quienes los llevaron a cabo. En efecto, muchos fenómenos que en apariencia lucen ligados a la voluntad humana, como por ejemplo la procreación, no son más que la expresión de fuerzas desencadenadas por el funcionamiento de la sociedad en las cuales el hombre luce más como un juguete que como un protagonista consciente. De no ser comprendida la inercia de estas fuerzas que hunden sus raíces en la dinámica histórico-estructural del fenómeno considerado entonces nuestra interpretación luce condenada. Pienso en este momento en los excelentes trabajos de Noël Bonneuil (1990a; 1990b) sobre la relación entre la mortalidad y la fecundidad en la Francia pre y post-industrial que le permiten vislumbrar saltos continuos entre dos estados de fase distintos de la dinámica de poblaciones, atendiendo a fenómenos que él llama atractores y que desatan procesos sociales cuya comprensión escapa a la racionalidad de sus protagonistas y cuya inercia actúa aún mucho tiempo después que ha finalizado la acción directa del factor que la desencadena. Esta interpretación, que utiliza como marco de referencia la teoría del caos, renueva el análisis de la dinámica de poblaciones al abrir la posibilidad de ver regularidades del sistema allí donde antes sólo había la anarquía de hechos sucesivos en apariencia irregulares ligados al arbitrio de sus participantes.

Nosotros vamos a intentar algunas proyecciones de las tendencias que hoy aparecen como evidentes entre los indíge-

nas de Venezuela. Pero no se piense que lo que se va a expresar aquí es una lectura fiel de su futuro. En efecto, el contexto nacional e internacional están cambiando aceleradamente y a duras penas comenzamos a conocer a los indígenas en sus rasgos más evidentes. Así mismo, no es sino hasta hace tres décadas que la arqueología ha comenzado a ofrecernos información fidedigna sobre lo ocurrido antes del Contacto y sólo a partir de la década de los 70 grupos de estudiosos han enfrentado con seriedad la tarea de hacer una reconstrucción etnohistórica del proceso que ha dado lugar al actual panorama de pueblos indígenas. Es decir, que no contamos aún con la materia prima básica que nos permita establecer escenarios globales posibles con rangos de error aceptables.

A pesar de estas limitaciones en una tarea como la que nos proponemos emprender, yo creo que se pueden hacer predicciones mínimamente confiables siempre que sean puntuales y refieran no a la configuración total de las futuras sociedades indígenas sino a algunos de sus elementos más destacados. Así mismo, ellas deberán ponerse como límite un esbozo del aspecto considerado sin pretender entrar en los detalles. Pero aún este ejercicio, como verán ustedes un poco más adelante, presupone varias condiciones constantes y un ejercicio de proyección de sólo las tendencias visibles. Hacerlo no es extremadamente difícil pues sólo implica ordenar y asociar situaciones que ya son parte, en su mayoría, de las discusiones de los entendidos en la materia.

Finalmente, quiero exponer dos preocupaciones: la primera es que un ejercicio predictivo como el que nos proponemos hacer sólo es útil si es capaz de generar entre los interesados por el futuro de las etnias venezolanas una actitud reflexiva

sobre las consecuencias de las tendencias que se analizan. En el caso del liderazgo indígena, yo me sentiría enormemente satisfecho si las proyecciones que aquí hacemos permiten generar una visión de conjunto, así como una discusión sobre los efectos positivos y negativos de las tendencias evidenciadas y de los medios que se pueden utilizar para potenciar los buenos efectos y mitigar o evitar los malos. Y la segunda es que hemos hecho nuestro mejor esfuerzo para evitar emitir juicios de valor sobre las proyecciones pues creemos que ese rol le corresponde a los propios indígenas.

1.- EL FUTURO EN EL PASADO

Antes de continuar adelante regresemos un poco al pasado para tratar de ver cuál ha sido la dinámica que ha caracterizado hasta ahora a los pueblos indígenas y cuál a nuestro juicio fue la situación que la explica.

Al momento de la llegada de los europeos todo el territorio venezolano estaba ocupado por una gran diversidad de pueblos que mantenían estrategias económicas y políticas particulares. En Guayana, ayer como hoy, el eje estructurador del territorio era el Orinoco. A él llegaban bienes provenientes de toda su cuenca lo cual permitía el intercambio entre regiones con potenciales diferentes entre sí como los Andes, los Llanos, el Delta, las islas caribeñas y la selva húmeda tropical que domina buena parte del Escudo Guayanés. En los raudales de Atures y Maipures, en las playas de tortuga de los ríos Orinoco y Guaviare, en las cercanías del Delta, y en otros sitios estratégicos se concentraban hombres, bienes y circunstancias para constituir centros importantes de intercambio en los que se encontra-

ban grupos intermediarios y/o acudían los grupos de otras muchas partes a fin de mercadear entre sí.

Las fuentes y los resultados de la arqueología nos indican que el poblamiento de las regiones era diferente y con ello la densidad demográfica. Las mayores concentraciones de población y los asentamientos más grandes parecieron haber ocurrido en las planicies de inundación de los ríos llaneros, como el Apure y el Meta, que bajan sus aguas blancas y tierrosas desde los Andes, creando ricas llanuras aluvionales aptas durante el período de retirada de aguas para la siembra de los maíces del ciclo corto. En contraste, las áreas selváticas asociadas al Escudo Guayanés, aún cuando mucho más densamente habitadas por los indígenas de lo que hoy lo son, guardaban poblaciones más reducidas y, sobre todo, dispersas que dependían para su mantenimiento del pan de yuca. Esta situación no fue óbice para que Diego de Ordaz se encontrara un gran asentamiento entre productores de yuca conformado por 400 bohíos y 4.000 habitantes llamado Yyapari cuando remontaba el Orinoco por primera vez durante el año de 1531 (Aguado 1915).

Este Orinoco era surcado frecuentemente por bongos llenos de individuos que iban a visitar, negociar o guerrear. Los Kari'ña son entre todos ellos el grupo más activo. Su área de influencia llegaba por el sur hasta el Guaviare, por el norte hasta las islas del Caribe y en general hasta los grupos aledaños a los sectores medio y bajo de los ríos que atraviesan los llanos orientales y del norte con rumbo al Orinoco. Nos encontrábamos entonces con una extensa red de relaciones simbióticas y de dependencia mutua a la que se ha bautizado como el sistema de interdependencia regional del Orinoco.

Toda esta estructura es intervenida bruscamente a la llegada de los europeos. Ya desde sus implantaciones en las islas del Caribe y en particular desde La Española (actuales República Dominicana y Haití) los barcos de españoles surcaban los mares y arremetían contra todos los indígenas cercanos a la costa a quienes esclavizaban o con quienes contrataban la captura de esclavos (Aguado 1915). No es difícil imaginar cuanta zozobra y pueblos y sembradíos abandonados pudo producir la calidez de estos contactos iniciales.

Pero lo peor estaba por venir. Dos mundos que se habían aislado hasta entonces se reencuentran para compartir enfermedades luego de varios miles de años. Y en este intercambio, los naturales de América perdieron definitivamente la batalla contra el invasor. En 1521 un esclavo negro que viajaba en el barco de Pánfilo de Narvaez lleva consigo la viruela a Yucatán (Hopkins 1983). Desde allí, esta epidemia llegara antes que Cortez al altiplano mexicano donde diezmará al ejército que debía hacerle frente, y luego irá descendiendo lentamente por toda América para llegar al Imperio Inca donde contará entre sus víctimas al propio soberano. La guerra civil que se desencadena después por su sucesión estará aún activa cuando Pizarro llega al Imperio en busca de oro e historia, y facilitará enormemente su aventura colonizadora.

La viruela y el sarampión, además de la peste, la tosferina y la gripe, realizaron un trabajo demoledor entre las poblaciones amerindias llevándose a la tumba a una buena proporción de ellas antes de haber visto al primer blanco y aun cuando no contamos con referencias exactas, estamos acordes con Beckerman que ellas debieron entrar profundo en territorios indígenas (1979). En la cuenca del Orinoco

Medio, las sociedades asentadas a lo largo de los ríos que discurren desde los Andes, con altas densidades de población y grandes asentamientos, debieron servir como puntos de irradiación de la cadena de contagio. Estas primeras oleadas deben haber devastado estas poblaciones y provocado la destrucción de la estructura demográfica requerida para mantener otras cadenas epidemiológicas en las que la transmisión del patógeno ocurre sin intervención de animales.

Pero estas enfermedades virulentas y de acción letal rápida no fueron las únicas. Para el momento del contacto, el paludismo causaba estragos en Europa en cuyas ciudades era endémico. En África, desde donde se comenzaron a traer esclavos a partir de 1501, era tan larga su historia de convivencia con los hombres que éstos habían desarrollado mecanismos orgánicos de defensa que mitigaban su acción patógena. Pero para América ésta era una enfermedad nueva. Ya en 1531 Ambrosio Alfínger, el Welser que mandaba en Coro, se va a La Española a reposar porque se encuentra afectado por el paludismo (López 1985). Ello es un indicador de que esta enfermedad, cuyos efectos son más desorganizativos que destructores, debía estar esparcida por todos los llanos y las selvas guayanesas. Trátemos de imaginarnos por un momento las dificultades ocasionadas por este patógeno en sociedades que dependían del bienestar de su fuerza de trabajo para el mantenimiento de las infraestructuras destinadas a la siembra del maíz al imponer reposos tres días de cada cuatro por la alta fiebre y los dolores que ocasiona.

Pero no es la llegada de nuevas enfermedades la única amenaza contra la integridad de los pueblos aborígenes. Parece ser que antes del arribo de los euro-

peos era práctica generalizada entre los pueblos indígenas la transferencia de poitos o macos, es decir de individuos de ambos sexos, generalmente jóvenes, que merced al raptó o al intercambio comercial pasaban de su lugar y etnia de origen a un nuevo hogar donde eran integrados, con el pasar del tiempo, como ciudadanos de pleno derecho. Eran estos mecanismos que muy probablemente contribuían a la redistribución de la población y de su potencial reproductivo.

Con la instalación de los primeros asentamientos europeos en América el comercio de poitos irá transformándose progresivamente en comercio de esclavos con el fin de satisfacer la creciente demanda de fuerza de trabajo proveniente de minas y explotaciones agrícolas, que ya no era cubierta con la de los indígenas sometidos directamente a esclavitud por los mismos europeos en los entornos accesibles a ellos. Las potencias extranjeras establecerán alianzas con facciones indígenas a quienes surtirán a cambio de poitos, con los bienes y las armas de fuego que requerían para hacer frente al enemigo común. Los Caribes, asediados por el español y aliados con los holandeses en la cuenca norte del Orinoco, y los Guaipuinavis asociados al portugués por el sur y enemigos de los Caberres, promoverán con la introducción de bisutería y mercaderías de hierro la generalización de incursiones entre vecinos con el fin de capturar esclavos. De esta manera toda la región se ve inmersa en una dinámica maldita por la cual casi todos los grupos estaban inmersos en el mercadeo de esclavos y todos los individuos estaban amenazados de terminar sus días como trabajadores entre los holandeses de Demerara, los portugueses del Amazonas o los españoles de tierra firme o de las islas de Cubagua y Margarita. De este tiempo,

como después del caucho, los indígenas sobrevivientes guardarán en su tradición oral infinidad de relatos aterradores sobre los caníbales rubios y con dientes de oro que llegaban a matar a los hombres para robarse mujeres y niños que jamás volvían a ser vistos.

Es imposible cuantificar el impacto del esclavismo sobre los pueblos indios pues no contamos con ninguna estadística que nos permita conocer detalles sobre la dinámica de las poblaciones envueltas en estas prácticas ni sobre la magnitud de las cifras de implicados (muertos y transferidos) y su proporción sobre la población total. Sirva entonces como referencia que en 1844 el P. Manuel Román (1970) Superior de las Misiones Jesuitas del Orinoco, indica que por el canal del Casiquiare se habría enviado a los asentamientos portugueses del Amazonas durante los últimos seis años más de 8.000 esclavos provenientes del Alto Orinoco, cifra significativa pues hablamos de una época en la que la debacle demográfica ocasionada por las enfermedades ya se estaba consumando y que ella no incluye los muertos ocasionados en la caza de estos individuos.

Enfermedades de violento y/o lento accionar y el tráfico de esclavos van a someter a todos los grupos del Orinoco a una presión destructiva que transformará en áreas vacías lo que eran espacios poblados como los ríos de arenas y como los cielos de estrellas, al decir del cronista jesuita Juan Rivero (1956). A ello contribuirá la política de concentrarlos en asentamientos misioneros a medida que Capuchinos Catalanes, observantes y Jesuitas van consolidando sus posiciones en la cuenca del gran río. De esta manera se recrearán las condiciones de concentración poblacional requeridas para restablecer la cadena epidemiológica de enfermedades como el sarampión y la viruela

que regresarán al Orinoco bajando de pueblo en pueblo desde la costa para dejar a su paso muerte y desolación y utilizando como centros de dispersión a estos macro-asentamientos. A finales del siglo XVIII grandes grupos como los Achaguas, los Otomacos, los Maypures, los Caberres y los Avanis, por citar sólo a algunos de los más grandes, están desapareciendo (Mansutti 1988: 1990). En contraste sobreviven algunos de los grupos más dispersos y alejados de los cursos de los grandes ríos como los Piaroa, los Hiwi, los Ye'kwana, los Mako-Wirö, los Panare y los Yabarana.

Algunos autores como Dobyns (1966) y Borah (citado en Dobyns 1966) estiman que esta debacle puede haber acabado con el 95% de la población indígena en las áreas en contacto con el colonizador y nuestras propias investigaciones nos indican que entre los siglos XVII y XIX desaparece el 83% de los grupos étnicos de la cuenca media del Orinoco. Desaparecerán todos los grupos dependientes del maíz, quienes tenían los asentamientos más grandes y duraderos. Sobrevivirán, para quedar como paradigmas modernos del indio, los grupos interfluviales dispersos, bien sea los nómadas o bien aquellos habitaban pequeños asentamientos de muy poca población que basan su economía en la horticultura de tala y quema teniendo como cultivo principal la yuca. La única excepción a esta regla la constituyen los Kari'ña, quienes sobrevivirán la maldición del contacto a pesar de vivir muy cerca del Orinoco y tener asentamientos relativamente más grandes que el resto. Retengamos entonces una primera condicionante del futuro: los indígenas venezolanos sobrevivientes son especialistas en el manejo de las áreas más difíciles del bosque tropical, el Delta y las cabeceras de los grandes ríos

que en Guayana no son otras que nuestras fronteras con Brasil y el Esequibo.

Otro elemento clave a considerar es que en ningún momento se aislaron los grupos indígenas del colonizador. De hecho, otra cara de la historia del Orinoco es la reseña de la intrincada red de relaciones comerciales establecidas entre indígenas y europeos desde el mismo momento del primer asentamiento. De hecho, los primeros enclaves extranjeros en el Orinoco se establecen en sitios donde ya había comunidades indígenas que fungían como ejes del sistema de interdependencia regional: Cabruta, siempre poblada y llave de entrada a los Llanos del norte del Orinoco es establecida como misión jesuita en la tercera década del Siglo XVIII: La Encaramada y Uruana (hoy La Urbana) son establecidas en la cercanía de las playas de tortugas, en la misma época que Cabruta, allí donde miles de indígenas se encontraban durante el verano para aprovechar las carnes y huevos de estos numerosos quelonios, producir aceites e intercambiar mercaderías; y finalmente los imponentes raudales de Atures, donde la misión homónima permitía el control de la más grande feria comercial del Orinoco en la que encontraban indígenas que intercambiaban bienes procedentes de los Andes, de la selva interfluvial, de los Llanos y del Caribe.

Estos gestos de control geopolítico y la oferta de bienes novedosos entre los que destacaban particularmente las herramientas de hierro, los adornos y las armas de fuego crearon las condiciones para una re-estructuración de la red por la cual cambian los agentes más activos del sistema y se integran nuevos productos sin que para ello se transformen sustancialmente los sitios claves ni los procedimientos de intercambio. Más pue-

de el interés de los indígenas por los bienes innovadores que el miedo a la violencia del colonizador y por ello las redes de intercambio entre ambos sectores económicos se mantienen a lo largo de los siglos, expandiéndose durante los momentos de paz y restringiéndose durante los períodos de violencia. Ni siquiera desaparecen en los tiempos más duros de la explotación cauchera.

Puede decirse entonces que el sistema comercial aborígen se perpetua en el marco del nuevo sistema de intercambio mercantil impuesto progresivamente por los europeos primero y por los criollos después. Esta vocación comercial aborígen es otro factor a tomar en consideración para las previsiones que haremos.

Otra enseñanza interesante que se desprende de la historia es la comprobada flexibilidad estructural de las sociedades aborígenes sobrevivientes que les permite irse adaptando culturalmente a los nuevos retos impuestos por el contexto social emergente. Aun cuando es innegable que muchas sociedades aborígenes fueron desapareciendo sin dejar mayores rastros, ello parece estar más asociado a las debacles demográficas impuestas por el contacto que a la capacidad de respuesta de los sistemas sociales aborígenes. En un artículo, Le Bras (1979) demuestra que una población sometida a una catástrofe demográfica, entendiéndose por ésta a un suceso en el cual muere al menos el 30% de la población, sufre durante mucho tiempo sus consecuencias antes de recuperarse y devenir una población estable. Pero, si esta misma población es víctima de una segunda catástrofe, entonces se hace inminente su rápida desaparición. No una ni dos sino varios y sucesivos fueron los desastres que afectaron a los grupos étnicos asentados en Guayana. Que muchos

de ellos hayan entonces desaparecido no es algo que deba sorprendernos ni que deba ser achacado a debilidades inherentes a sus cuerpos ni a sus sistemas sociales sino al rigor de las leyes de la demografía.

Para ilustrar lo dicho veamos por ejemplo algunos casos de flexibilidad estructural de las etnias guayanesas. Comencemos por ejemplo con los Hiwi, popularmente conocidos como Guahibos. Al momento del contacto los Hiwi eran un grupo de cazadores recolectores que atravesaban los llanos para ir de asentamiento agricultor en asentamiento agricultor intercambiando por bienes locales las mercaderías que obtenían en su habitat sabanero. Al desaparecer los grupos asociados a ellos, los Hiwi se transformaron en agricultores, a excepción de algunos miembros del sub-grupo Cuiva. Pero ello no para allí; estos mismos Hiwi han venido creando barrios étnicos en la ciudad de Puerto Ayacucho donde parecen reproducir normas propias de comportamiento. Un caso similar es el de los Wayúu (Guajiros) quienes han pasado exitosamente de cazadores-recolectores a criadores de ovejas y a ciudadanos urbanos en Machiques y Maracaibo. Otro ejemplo; buena parte del pueblo pemón, horticultores y de filiación lingüística caribe, se ha dedicado en los últimos tiempos a explotar la minería artesanal en sus territorios.

Podríamos seguir con otros muchos ejemplos como el de los criadores ye'kwana de búfalos, los empresarios turísticos de esta misma etnia, o los Piaroa interfluviales que luego de 200 años han logrado ajustarse a la vida en los grandes ríos como el Orinoco cuando ellos son originarios de regiones montañosas y cabeceras. Lo interesante es que estos procesos no han implicado, en la mayoría de los

casos, una pérdida sustancial de la identidad étnica. Guardemos también en nuestro espíritu esta condición.

2. EL PESO DEL PRESENTE

Antes de comenzar la lectura del futuro, veamos cuáles son las condiciones que, si se mantienen, harán que la predicción sea mínimamente confiable.

El hecho más notable, a mi juicio, del presente indígena venezolano es la aceleradísima tasa de crecimiento de la población que en apariencia parece deberse a la acción combinada de una disminución sensible de la tasa de mortalidad en todos los grupos de edad de la población y a un hipotético aumento de la tasa de fecundidad, fenómeno que sería particularmente agudo en los grandes poblados cercanos al mundo criollo o bajo el control de la misión. En algunos casos, esta situación se ve reforzada sea por un balance migratorio positivo, como en los casos de

los Hiwi y de los Arawaco, sea por un mejor reconocimiento censal de la condición étnica, tal como suponemos que ocurre entre los Kari'ña, los Mapoyo, los Sapé y los Arutani. Esto marca el fin de un largo período de caída, primero, y de virtual estancamiento después, que caracterizó la demografía indígena después del contacto.

El análisis de los resultados aportados por los censos de población indígena de 1982 y 1992 nos indica que la población perteneciente a las etnias en el Estado Bolívar pasó de 21.778 a 34.977 individuos (**Tabla 1**). Un incremento de 13.199 individuos que en cifras significa que esta población se ha incrementado en más de un 60% en apenas 10 años. En el Estado Amazonas la situación es similar. En efecto, allí la población indígena pasó de 30.163 en 1982 a 44.512 en 1992. A pesar de que sospechamos una subestimación de ciertas poblaciones, ello nos dice que hubo un incremento de un 47,5%.

TABLA 1
TASA DE CRECIMIENTO Y PERÍODO DE DOBLAMIENTO
DE LA POBLACIÓN INDÍGENA
POR ENTIDAD FEDERAL

Entidad federal	Censo 1982	Censo 1992	Tasa de crecimiento	Período de doblamiento
Amazonas	30.163	44.512	4,7	14.9 años
Bolívar	21.778	34.977	6	11.7 años
Delta Amac.	17,862	21.125	1,8	37.9 años

Fuentes: (1) Censo indígena de 1982. Nomenclador de comunidades y centros poblados. Caracas: OCEI.
(2) Censo indígena de Venezuela 1992. Tomo I. OCEI.

Si consideramos algunas etnias con empadronamientos confiables tanto en 1982 como en 1992, y cuyo crecimiento no es atribuible a migraciones o cambio de la definición censal de indio, podemos ver que su tasa de crecimiento es mayor que la media indígena estatal. Así por ejemplo, los Piaroa pasan de 7.030 a casi 11.539, un incremento que ronda el 65% en 10 años lo cual representa una tasa de crecimiento de alrededor del 6,4 interanual (Tabla 2).

Incluso ha habido crecimiento poblacional entre los Yanomami quienes están sujetos a la acción deleterea de la actividad minera y del contacto reciente, razón por la cual podrían ver disminuida su población a corto plazo. Resumiendo la población indígena general está por primera vez después de cinco siglos en franco crecimiento sin que se vislumbre catástrofe alguna que pueda poner en peligro esta tendencia.

Las estrategias de ocupación del territorio tienden a transformarse en virtud del crecimiento poblacional y del incremento de la articulación al mercado nacional de bienes y servicios. Hasta el boom petrolero, lo característico de los asentamientos indígenas era su movilidad periódica, su pequeña talla y su dispersión atendiendo más a la oferta de recursos naturales y servicios tradicionales que a la oferta occidental. A partir de la década de los 70 aumenta notablemente en las comunidades la presencia de los servicios educativos, sanitarios y policiales del Estado y con ello de infraestructuras de difícil traslado. Ellos presionan hacia la sedentarización de los asentamientos, entraban las fisiones y crean las condiciones para un crecimiento demográfico *in situ* inédito desde el período precolonial. La acción combinada de todos estos facto-

res llevan a su vez a una integración mayor al mercado de tipo occidental y monetarizado. Aparecen entonces los macroasentamientos, contrastantes con las estrategias tradicionales de esos mismos grupos, que privilegian la relación con el entorno occidental y fungen como intermediarios entre éste y los grupos más refractarios al cambio. Igualmente, comienzan a producirse emplazamientos satélites integrados sea por pequeñas comunidades dependientes que nunca han formado parte del gran asentamiento, sea por grupos familiares que han migrado de éste pero que se resisten a abandonar los beneficios que en él aprovechan.

El aumento de la población presiona tanto hacia el crecimiento vegetativo de las comunidades como hacia la densificación de la red de asentamientos dependientes de las mayores. Sin embargo, la observación de los resultados de los censos del 82 y 92 nos indica que sólo ocurre lo primero mientras que para lo segundo la tendencia es contraria. En Bolívar el número de asentamientos disminuye en un 24% al pasar de 438 asentamientos a 333, mientras que en Amazonas aumenta en un pírrico 1% al pasar de 521 a 528 (OCEI 1993; 1992; 1085). Así pues la población de la comunidades crece pero el número de asentamientos permanece estable o disminuye.

Nuestra experiencia de campo nos permite presumir que esta no es una tendencia firme. En efecto, es cierto que la aparición de los macro-asentamientos conformados en su origen por familias provenientes de dos o más comunidades produce un efecto inicial de disminución del número de asentamientos geográficamente independientes.

TABLA 2

**TASA DE CRECIMIENTO INTERANUAL ENTRE 1982 Y 1992
Y PERÍODO DE DOBLAMIENTO DE LA POBLACIÓN
DE LOS GRUPOS ÉTNICOS CON PRESENCIA EN GUAYANA**

Etnia	Censo 82	Censo 92	Tasa de Crecimiento interanual	Período de doblamiento (en años)
Akawaio	491	911	6,5	11
Arawaco	78	248	21,7	3,5
Arutani	9	45	40	2
Baniva	1.167	1.192	0,2	324
Bare	1.265	1.226	-0,3	-230
Hiwi	7.256	11.608	5,9	11,9
Hoti	398	643	6,1	11,6
Kari'ña	6.849	11.141	6,3	11,4
Kurripako	1.623	2.816	7,3	9,8
Mapoyo	76	178	13,4	5,5
Panare	2.379	3.314	3,9	18
Pemón	11.464	19.129	6,6	10,7
Piapoco	640	1.333	10,8	6,7
Piaroa	7.030	11.539	6,4	11,1
Puinave	491	774	3,6	12,3
Sape	9	28	21,1	3,6
Warao	19.573	24.005	2,2	31
Warekena	316	428	3,5	19,9
Yabarana	155	319	10,5	6,9
Yanomami	12.082	15.012	2,4	32,2
Yekwana	3.038	4.472	4,7	15
Yeral	?	775	-	-

Fuentes: (1) Censo Indígena de 1982. Nomenclador de comunidades y centros poblados. Caracas. OCEI.
(2) Censo Indígena de Venezuela 1992. Tomo I. OCEI.

Sin embargo, a medida que estos maduran y que aumenta el impacto causado en el entorno sobre las tierras cultivables y los recursos de la fauna terrestre, comienzan a desprenderse grupos familiares cuyo fin es el de reubicarse en espacios donde sus actividades económicas rindan mejores resultados. La mayoría de estos grupos continuarán ligados al pueblo que les dio origen adonde quedarán parientes próximos y eventualmente

una casa que les permitirá acceder a los servicios que allí se ofrecen. Esto ocurre con mayor frecuencia en los pueblos más viejos. Tomando en consideración que muchos de los macro-asentamientos guayaneses fueron consolidados durante las décadas de los años 60 y 70, es factible pensar que este proceso debe estar iniciando por lo que se manifestará con mayor fuerza en el Censo del año 2.002.

En contrapartida con este fenómeno, se evidencia una tendencia a la conformación de asentamientos urbanos. Retomando el caso Piaroa que es el que mejor conocemos, es notable la diferencia entre 1982 y 1992. Durante el primer censo se registra tres grupos de Piaroa en barrios de Puerto Ayacucho que no pasaban de una cincuentena de integrantes. En 1992 la cifra sube a 170 y los asentamientos pasan de 10. Algunos de ellos son bastante complejos con asociaciones de familias extendidas que se parecen a las estructuras originarias de grandes asentamientos. Aún más impresionante, aun cuando atípico, es el caso de los Hiwi quienes, de acuerdo siempre con el último censo, tienen al 31,1% de su población habitando en la ciudad.

Resumiendo, proponemos una tendencia a la densificación de las redes de asentamiento de los grupos indígenas y simultáneamente un aumento de su presencia relativa en los espacios urbanos a donde integran barrios étnicos.

.....

La presencia del indio en la sociedad venezolana de este siglo es hoy mucho más notable que ayer y ello no está relacionado con que su población actual sea más grande o que ocupen mayor cantidad de territorio. El hecho es que hasta principios de la década de los 70 la presencia indígena era un motivo más de vergüenza que de orgullo. La historiografía oficial había minimizado sus aportes a la nacionalidad y su permanencia en regiones alejadas del área centro-norte-costera los marginaba de la polémica diaria mientras era considerada por las élites como un oprobio y un síntoma de nuestra incapacidad para modernizar el país. El pueblo llano poco sabía de la existencia de indíge-

nas y cuando usaba la palabra «indio» era para aludir despectivamente a la ignorancia de aquel a quien se refería. Al mencionárseles en los periódicos era para resaltar aspectos folklóricos de sus hábitos o los problemas que entrañaba su existencia.

En la década de los 70 la mundialización de las relaciones internacionales jaquea los Estados nacionales y cuestiona sus fronteras. En contrapartida reaparecen con fuerza creciente las fronteras regionales de contenido étnico hasta ese momento camuflajeadas por el peso de las culturas dominantes nacionales. Al mismo tiempo, algunos sectores de la Iglesia Católica implicados en la evangelización renuevan sus prácticas bajo el influjo del aliento fresco del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación, y grupos de antropólogos y amigos de los indígenas constituyen organizaciones no gubernamentales cuya acción es orientada al apoyo de las grandes reivindicaciones de las minorías étnicas. Un ambiente favorable a la sobrevivencia de los grupos étnicos se va creando, hoy llamamos a esto una matriz de opinión, y los grupos de apoyo a los indígenas conforman un poderoso lobby o grupo de presión capaz de influenciar las decisiones de los grandes organismos políticos y financieros multinacionales, además de orientar la diplomacia de los países donde residen. Florecen conjuntamente las organizaciones indígenas apoyadas por la ONU y la OEA.

En Venezuela aparecen las federaciones indígenas a comienzos de la década de los 70 como un síntoma de los nuevos tiempos. Surgen también el programa indígena del IAN que tímidamente comienza a dotar a las comunidades con títulos de propiedad de la tierra y la nueva Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio

de Educación que ensaya la implementación de programas novedosos de educación intercultural. Se crea un mecanismo de retroalimentación entre las ideologías en boga a nivel internacional, el pueblo y el Estado que fortalece el proceso de revalorización del mundo indígena. A pesar de un retroceso temporal durante la gestión Lusinchi, la dinámica desencadenada va creando un cambio de opinión generalizado.

En las comunidades ello implica un retroceso sustancial del sentimiento de vergüenza étnica, hasta ese momento sostenido por la acción del Estado y el sentido común. Ser indio va perdiendo poco a poco su carga peyorativa y eventualmente deviene una condición favorable en la lucha por ciertas reivindicaciones. Los indios ya no abandonan su resguardo cultural sino que muchos de los que habían decidido marginarse regresan ruidosamente al reconocimiento de su condición.

El liderazgo indígena nacional se renueva con jóvenes emergentes mejor capacitados que sus antecesores para maniobrar en las oscuras madejas de la sociedad nacional e internacional. Apoyados en el lobby indigenista comienzan a establecer redes de alianza extranacionales y a conocer las estrategias de lucha de otros pueblos hermanos. Esta información revierte en las comunidades que se ven estimuladas por el alcance extralocal de sus luchas. Ahora los indígenas se hacen más independientes de los factores de poder nacional.

Este liderazgo accede con mayor facilidad que sus antecesores a las instancias jurisdiccionales en las que sus luchas tienen mayores probabilidades de éxito. Abogados, jueces y pleitos judiciales devienen un léxico común. La etapa del

indio ignorante de los mecanismos institucionales de lucha se supera lo que aunado a la acción constante del lobby indigenista, hace mucho más difícil la impunidad de la violencia que se ejerce contra ellos.

En lo económico, la articulación de los indígenas al sistema global se masifica y todos los grupos se hacen dependientes de él. En los casos más palpables, las actividades destinadas al mercado criollo ocupan una buena proporción del tiempo diario. Véase sino a los mineros Pemón o a los productores de mañoco Piaroa. En general, este cambio no ha implicado el abandono de las actividades tradicionales pero sí cambios notables en el tamaño de los conucos, la proporción de los cultivos presentes o en el tiempo dedicado a cada una de las actividades económicas.

Finalmente, queremos destacar que entre las condiciones actuales resalta la creciente integración de los niños indígenas en el sistema educativo criollo. Cuando yo comencé a hacer etnografía entre los Piaroa, hace hoy 10 años, las escuelas estaban presentes en un tercio de todas las comunidades pero aún no había un solo bachiller. Hoy, los resultados del Censo 1992 nos muestran que 493 estudiantes Piaroa han llegado al Ciclo Diversificado y 27 a la universidad (Venezuela, 1993). Nosotros consideramos que este proceso se va a mantener aún.

3.- UNA MIRADA AL FUTURO

La puesta en juego del conjunto de las determinaciones evidenciadas nos permiten comenzar a elaborar los trazos gruesos de un posible porvenir. En primer lugar es evidente que la reproducción social de estas sociedades estará garantiza-

da en todo cuanto ellas puedan depender de la presencia física de sus miembros. Las únicas excepciones posibles son las de grupos como los Sapé y Arutaní cuyo pequeño número limita sus posibilidades de reproducción.

Nos parece muy probable que a medida que disminuya el efecto inicial del mejoramiento de la situación sanitaria sobre las cifras de mortalidad, la tasa de crecimiento de la población se irá normalizando y disminuirá a cifras cercanas a 5. Sin embargo, es importante destacar que éstas siguen siendo enormes y que permitirán un incremento acelerado de la población que se duplicará cada período de 14 años. Dado que la tasa de crecimiento de la población que no se reconoce como indígena es la mitad de ésta, también puede preverse un aumento del peso relativo de la primera en relación con la de los criollos.

Si a este aumento acelerado de la población agregamos el hecho de la consolidación de los grandes asentamientos y de sus redes asociadas de pequeños poblados, se vislumbra entonces una ocupación del espacio ordenada a partir de la influencia de centros indígenas prestadores de servicios que a su vez dependerán de los centros poblados criollos más importantes. Será una especie de red de satélites que a su vez contarán con sus propios satélites.

En los asentamientos más pequeños las actividades económicas fundamentales serán las tradicionales orientadas a la subsistencia con una pequeña proporción del tiempo y los recursos orientados hacia el mercado regional de bienes y servicios. La dificultad de obtener dinero a partir de esta modalidad de articulación al entorno occidental dificultará una alta fre-

cuencia de contactos, siempre costosos cuando se trata de desplazarse desde las comunidades con destino a la ciudad, y reorientarán las estrategias de obtención de bienes occidentales hacia los bodegueros de los grandes asentamientos quienes se constituirán en intermediarios. Algunos habrán escogido esta forma de relativo aislamiento como estrategia de vida. Ellos serán el corazón tradicionalista del grupo a partir del cual se irradiarán mensajes tendentes al mantenimiento de los patrones culturales de base. Otros, aislados más por su incapacidad de establecer relaciones eficientes con el entorno que por falta de ganas, se mantendrán en esa condición hasta que puedan realizar actividades complementarias como la minería y el turismo que les permitan desprenderse de su condición dependiente de la gran comunidad. En todo caso, este sector estará muy disperso constituyendo, con un bajo porcentaje de la población, una proporción mayoritaria de los asentamientos.

Los grandes asentamientos concentrarán servicios públicos y privados importantes como dispensarios, escuelas, bodegas, bibliotecas, transporte, acueductos y electricidad que llevarán aparejados puestos asalariados. Su economía, aún permaneciendo dependiente de las actividades tradicionales como la horticultura, la caza y la pesca se verá muy integrada a la economía mercantil global. Incluso, algunos individuos pertenecientes a la élite de funcionarios (maestros, enfermeros, etc) deslizarán notablemente sus patrones de consumo e, incluso, de alimentación hacia el modelo criollo.

A partir de estos núcleos poblados se irradiarán constantemente hacia los contornos nuevos grupos familiares en busca de áreas en las que no escasee el bosque

primario donde el rendimiento de los conucos, de la casa y de la pesca sea mejor. De esta manera se irá densificando la red de asentamientos fronterizos.

En contrapeso a esta tendencia, una parte de la creciente población tenderá a migrar a la ciudad donde ya algunos grupos pioneros se habrán encargado de establecer núcleos poblados que sirvan de atractores a aquellos sectores de la población que tienen interés de desplazarse a la ciudad pero que no lo hacen por no tener adonde llegar mientras se establecen. Evidentemente, nosotros no contamos con que este proceso sea rápido y masivo pues entorpecerá notablemente al de densificación.

La consecuencia fundamental de este proceso es la creación de sistemas de asentamiento que serán la expresión de la resistencia y perseverancia de los sectores más tradicionalistas, de las nuevas expectativas generadas por la acción del sistema escolar criollo y de las oportunidades abiertas a los sectores más emprendedores por la articulación de los indígenas al contexto global en términos pacíficos. Aun cuando este proceso genere algunos tráns-fugas, yo estoy convencido que la creciente valoración positiva de la indianidad estimulará a todos los miembros de la cadena, desde aquellos que permanecen en la churuata hasta los que se vendrán a trabajar a la urbe, a mantener pública su condición de indios.

.....

Las tierras indígenas serán cada día más apetecibles y accesibles. Lo primero porque la profundización del conocimiento que de ellas tiene la sociedad global evidenciará la presencia de fuentes de riqueza (mineral, agrícola, paisajística)

explotables por quien cuente con el capital y la tecnología adecuados. Lo segundo porque la consolidación del sistema de asentamientos implicará el establecimiento de sistemas de transporte y comunicación como pistas de aterrizaje, picas, redes de radioaficionados, etc. Considerando además que ya no quedan espacios vacíos es predecible entonces una mayor frecuencia de conflictos por la tenencia de la tierra y una mayor resistencia del Estado a reconocerla.

Contrarrestando esta situación habrá un movimiento indígena más fuerte y profesionalizado y un lobby indigenista tanto o más activo que el que tenemos ahora. Los líderes contarán con una red de consejeros en asuntos criollos, muchos de los cuales serán también indígenas. Así mismo puede preverse el funcionamiento de sistemas de información como programas de radio, periódicos y redes de radioaficionados que harán más expedita la transferencia de noticias. Eventualmente es posible la llegada de la televisión a las comunidades que puedan costearse la adquisición de parabólicas y aparatos receptores.

La presencia de salarios, el acceso diferencial de los diferentes sectores de la sociedad a los servicios ofrecidos por el mundo criollo, el aprovechamiento de riquezas eventuales (minería y turismo, por ejemplo), y la aparición de pequeños empresarios profundizarán un proceso de doble estratificación: uno que se dará entre sus miembros en el seno de las comunidades y otro que se dará entre los miembros de diferentes comunidades. El primero generará una diferenciación sustancial entre aquellos que tienen un mayor acceso al dinero y su usufructo, es decir funcionarios y pequeños empresarios, y aquellos que dependen más de sus actividades

tradicionales para el logro de los bienes de prestigio ofrecidos por occidente. El segundo, más importante, permitirá la diferenciación entre aquellos que tienen acceso directo a la escuela, la salud y los planes sociales del gobierno y aquellos que se mantienen al margen. Una consecuencia previsible es que una buena parte del liderazgo y de los profesionales que vendrán habrán salido de las más grandes comunidades.

La tendencia a la integración escolar masiva de los niños aumentará la presión para el ingreso a la universidad pero al mismo tiempo evidenciará las deficiencias de la ejecución llevadas adelante en las escuelas indígenas. Sólo podrán graduarse aquellos muchachos que puedan subsanar con capacidad o habilidad las deficiencias acumuladas en escuelas y liceos. Las escuelas comunitarias mejorarán gracias al ingreso de una nueva generación de maestros más preparados que la mayoría de los pioneros. De nuevo, este proceso beneficiará primero a las grandes comunidades que aumentarán así el foso de calidad de integración que las separa de las más pequeñas.

CONCLUSIONES

La perspectiva desarrollada excluye toda posibilidad de desaparición y nos permite visualizar la presencia a largo plazo de los grupos indígenas presentes en la Venezuela contemporánea. Sin embargo, esta presencia estará enmarcada en un proceso de estratificación interna y de organización territorial que tenderá a reflejar las jerarquías del mundo occidental, aun cuando en un contexto y con unas características propias a la experiencia histórica y cultural de cada grupo.

Ella presume que los indígenas lograrán garantizar su base territorial, a pesar de todas las reticencias del Estado para reconocer los derechos a la inalienabilidad de ésta y a su uso y disfrute sin cortapisas. En efecto, mucho de lo que aquí hemos previsto se vería imposibilitado de ocurrir si los indígenas siguen siendo despojados de sus territorios ancestrales. Así, por ejemplo, si sus áreas de ocupación fueran invadidas por mineros, agricultores o hacendados, se crearían las condiciones para un proceso acelerado de campesinización que traería como sus consecuencias más notables la proletarianización de un sector importante de la población y el aumento sustancial del proceso de migración rural-urbano que atentaría contra las posibilidades de consolidación de una red de asentamientos fronterizos eficientemente articulados a las instituciones del Estado.

En este caso, en lugar de producirse una integración lenta a la sociedad global que permitiese un mejor aprovechamiento de las oportunidades que ésta puede ofrecer, la desarticulación interna sería violenta generando la agudización entre las poblaciones indígenas de flagelos sociales como la mendicidad, la prostitución y la pauperización. Por todo esto, garantizar la base territorial sigue siendo el primer objetivo estratégico.

BIBLIOGRAFIA

- Aguado, Fr. P.
1915 **Historia de Venezuela**, Caracas, Imprenta Nacional.
- Beckerman, Stephen
1979 The abundance of protein in Amazonia: a reply to Gross. **American Anthropologist** 81:533-560.
- Boneuil, N.
1990a Turbulent dynamics in a

- XVIIIth century population. **Mathematical population studies** 2(4): 289-311.
- 1990b **Reconstruction et dynamique des populations du passé.** Tesis de Doctorado. París: EHESS.
- Dobyns, H.F.
1966 Estimating aboriginal american population: an appraisal of techniques. **Current Anthropology** 7(4): 395-416.
- Hopkins, D.R.
1983 **Princess and peasants: smallpox in history.** Chicago: University of Chicago Press.
- Le Bras, Hervé
1969 Retour d'une population à l'état stable après une «catastrophe» **Population** 5:861-896.
- Lopez, L.E.
1985 Introducción. En **Alemanes en Venezuela.** Madrid. Cambio 16.
- Mansutti Rodríguez, Alexander
1990 **Los Piaroa y su territorio.** Cuadernos de trabajo del CEVIAP. Caracas.
1988 Pueblos, comunidades y fundos: los patrones de asentamiento Uwojtjuja. **Antropológica** 69:3-37.
- 1981 **Penetración y cambio social entre los Akawaio y Pemón de San Martín de Turumbán, Anacoco.** Caracas: Tesis de M.Sc. Centro de Estudios Avanzados del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Rivero, Juan (s.j.)
1956 **Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta.** Biblioteca de la Presidencia de Colombia 23. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Román, Manuel (s.j.)
1970 Informe del 03-12-1749. En **Escritos varios del P. Joseph Gumilla,** pp. 313-320. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia N° 94.
- Venezuela, República de
1985 Censo indígena de Venezuela Nomenclador de comunidades y centros poblados. Caracas: OCEI
1992 Censados en Venezuela 314.772 indígenas. Tiempo de resultados 2 (2): 1-4
1993 Censo indígena de Venezuela 1992. Tomo I. Caracas: OCEI.

RESUMEN

El autor intenta hacer algunas proyecciones de las tendencias que hoy aparecen como evidentes en los indígenas de Venezuela, con la consciencia de las limitaciones de tales proyecciones, pues no se cuenta aún con la materia prima básica que permita establecer escenarios globales posibles con rangos de error aceptables. Por esto sólo se propone hacer aquí predicciones mínimamente confiables, refiriéndose no a la configuración total de las futuras sociedades indígenas sino a algunos de sus elementos más destacados, procurando evitar emitir juicios de valor sobre las proyecciones, por corresponder este rol a los propios indígenas. Empieza por la dinámica que ha caracterizado a éstos desde la llegada del español, para ocuparse de los actuales Hiwi (Guahibos), Ye'kwana, Piaroa, etc. y llegar a la conclusión que la perspectiva desarrollada excluye ya toda posibilidad de desaparición, y que los indígenas lograrán garantizar su base territorial, con integración lenta a la sociedad global.

Palabras claves: **Proyecciones - Futuro indígena - Venezuela.**

ABSTRACT

The author attempts to make some projections from apparently clear tendencies in present-day Venezuelan indigenous peoples; he is aware of the limitations of these projections, since the basic material which would allow possible global scenarios with acceptable ranges of error to be established is not available. He thus aims to make only minimally reliable predictions, referring not to the general configuration of future indigenous societies but to some of their most outstanding aspects, and avoiding value judgments with regard to the projections (since this role should be played by the indigenous peoples themselves). He begins with the dynamics of their survival since the arrival of the Spanish, and goes on to concern himself with the present-day Hiwi (Guahibos), Ye'kwana, Piaroa, etc; he concludes that according to this perspective there exists no possibility of the disappearance of the indigenous peoples since they will succeed in ensuring their territorial base and slowly integrate into society in general.

Key words: **projections, future of indigenous peoples, Venezuela.**

LA CONQUISTA ESPAÑOLA Y LA RESISTENCIA INDIGENA EN EL IMAGINARIO DEL CAMPESINO MERIDEÑO

Luis Bastidas Valecillos

Etnohistoriador - Museo Arqueológico. ULA

LA VISIÓN DE LA CONQUISTA

La vida en encomiendas y resguardos generó un rechazo a la cultura española y una visión de ésta que encontramos en nuestros días, en los descendientes indígenas y en el campesino mestizo en general, cuando se expresan acerca de la conquista del aborígen y del español. Estas representaciones o actitudes del campesino tienen que haberse forjado desde el momento del encuentro entre españoles e indígenas, durante los siglos XVI y XVII.

Después de casi cinco siglos, la visión que presenta el campesino de la Cordillera de los Andes venezolanos (como descendiente más puro de los indígenas autóctonos), en relación con la conquista española, es diferente a la de la historia tradicional. Mientras ésta presenta la conquista como algo prodigioso, para los vencidos significó suicidios colectivos, incendios, abandono de pueblos, huidas hacia las montañas, hambre, pérdida de la libertad, grandes calamidades y una resistencia armada y de actitudes como rechazo a la llegada del «cristianismo civilizador».

En relación a la actitud del indígena con respecto al proceso de conquista, el campesino nos refiere que algunos aceptaron evangelizarse, mientras otros huían a las montañas donde se enterraban «vivos en mintoyes» o subterráneos y otros se ahorcaban, quemaban o ahogaban. Dice el campesino que, incluso, hubo quienes en esa huida «se convirtieron en monos, osos (Rojas, 1989) y otras fieras salvajes».

Sabemos que el suicidio fue una práctica común en toda América a la llegada de los españoles, y que durante la colonia constituyó una actitud de resistencia pasiva ante la invasión, con el mismo objetivo con el que, en otras ocasiones, se quemaban pueblos y sembradíos; es decir, con la finalidad de que el español, al ver que ya no tendría mano de obra para las faenas agrícolas y mineras, abandonara las tierras, liberando así al indígena y a sus descendientes de la desgracia que les esperaba.

El tema del suicidio aparece para los Andes venezolanos con más frecuencia en los datos orales que en los datos escritos(*):

(*) Tal vez porque nuestro país fue una colonia de menor importancia y no había suficientes cronistas que se ocuparan de ella, siendo la mayoría de los españoles que vinieron en esa primera época gente iletrada. (La información oral ha sido recogida y transmitida por el autor del presente artículo)

«Esos se horcaron muchos, hay toda una mayoría, parte se horcaron y todos los otros quedaron enterrados vivos, se murieron ahí en la tierra... Unos se enterraban vivos, otros se horcaban y otros se mataban con las mismas escopetas que hacían ellos, las escopetas de los indios que llamaban, eran unas cosas que les ponían unas flechas y les apuntaban y se mataban ellos mismos con las flechas... Esos eran indios bravos, éstos eran los que se horcaban y se enterraban vivos, con lo que tenían, eso sí era una cosa seria que los tapaban unos a otros y los que no podían tapar se colgaban». (Inf. de Pueblo Nuevo del Sur, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

«Se quemaban vivos pa' no entregarse, pa' no compartir ideas con los extraños con los que veían que no fueran de la tribu de ellos, eso decían que era cuando la conquista, eso le prendían candela a la choza o hacían montones de madera y se tiraban al fuego. Decían eso los antiguos» (Inf. de Mucuchachí. P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

«Un viejo que vino por ahí es Colón que fue, el que vino, esto dicen que eran puros indios dizque tenían mucho oro y muchas prendas y muchas cosas y esos carrizos les quitaron todo y mataron a los que pudieron y después se fueron a España otra vez y después vinieron infantería de allá y acabaron con los indiecitos y los que no mataron, se mataban ellos mismos, los indiecitos se asustaban mucho, dizque abrían huecos profundos y se enterraban vivos» (Inf. de El Valle, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

Podemos interpretar el testimonio de los campesinos en relación a los enterramientos vivos de dos maneras:

- a. Como un hecho reivindicativo del indígena en el momento del encuentro, entre éste y el español. (Villamizar, 1991).

- b. Que en efecto existieran cámaras funerarias o mintoyes, ya contruidos y listos para ser usados, y que la ferocidad de la conquista llevó a los aborígenes a utilizarlos como sitio de refugio, ya que su forma les ofrecía una relativa seguridad. Generalmente las cámaras funerarias indígenas se consiguen en las montañas, páramos, o cerca de las viviendas indígenas. Los aborígenes que huían al ver que los perros cebados les estaban alcanzando se refugiaban dentro de las cámaras funerarias, mientras los que quedaban en las casas, impresionados por el pavor que causaban aquellos seres con apariencia humana, se escondían en los mintoyes que cerca de sus casas tenían y, aún si los españoles trataban de sacarlos para encomendarlos, no lo lograban. Esto les habría obligado a permanecer allí varios días, mientras el peligro pasaba, por lo que algunos murieron, ya fuera por la falta de oxígeno o por la falta de alimentación. O que, en la huida, llegando los indígenas desesperados a las cuevas sagradas, por la persecución de que eran objeto, hayan practicado algún sacrificio humano para calmar la ira de los dioses y así liberarse de éstos; mientras otros hacían algo similar en las lagunas de los páramos, como hasta hace pocos años lo realizaban los moradores de Lagunillas para evitar la furia de la gran culebra o la mudanza de la laguna (ver Clarac, 1981).

Además, por medio de sus narraciones el campesino logra explicar:

- a. La presencia aborígen en la zona, identificando cualquier material óseo encontrado en los lugares que servían de refugio como sitios donde

el aborígen prefería quitarse la vida por sus propios medios antes que someterse a la cultura que trataba de imponérsele.

- b. Reivindicar al indígena del momento del encuentro.

LA HUIDA

«Así ellos decían a huir se alevantaban pa' los páramos, se alevantaban por allá se extraviaban ¿no? a campos pa' juir pa' que no los mataran, pero entonces ellos cogían un monte, daban con la entrada pero para el regreso no daban, esos que cogían las montañas, esos cogían buscaban en el monte, buscaban las cuevas, ellos se metían por allá asistían un tiempito luego de por allí, se volvían a extraviar y cogían otra vía... los que no se entregaron a la religión entonces se sumaron al agua y se volvieron encantos». (Inf. de Mucuchíes. P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

En sus narraciones, el campesino nos indica las diversas maneras de huir que asumió el aborígen para salvar su cultura:

«De aquí iban hacia las partes de Timotes, Trujillo y parte de la vía del llano, no hacia Barinas, sino hacia la parte de Caja Seca, o sea que no hacían la huida así de frente, sino daban la manera de expandirse porque ellos creían mucho en las aves y cuando por eso vulgarmente dicen que las cinco águilas blancas tienen su contenido más allá de lo que está escrito en la historia de las cinco águilas blancas, porque cada vez que un águila levanta vuelo abría sus alas y expandía no de frente sino alrededor, algo tiene que contener sobre la historia india, compaginando con la idea de los indios al abrir las alas el águila expandía su vuelo, pero no nunca salía de frente sino daba un borde,

iba avanzando, pero siempre bordiando como decir por este lado, igual hacían los indios». (Inf. de Mucuchíes, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

Las crónicas y documentos de archivo nos indican que, luego de los encuentros armados, los indígenas salían huyendo, dispersándose por cualquier lugar, al verse vencidos y diezmados.

Tanto en los testimonios orales como en los escritos, se nota la cosmovisión de cada cultura: Los españoles interpretan la huida como una huida a la manera occidental; es decir, al igual como ellos lo hacían al ser derrotados por los indígenas. Mientras que el campesino la capta de otra manera, de acuerdo a las explicaciones que él da al mundo físico que le rodea, reinterpretando su hábitat permanente. En esta ocasión el vuelo de las aves recrea la imaginación del campesino, logrando explicar de esta manera la retirada del indígena al ser sorprendido por la invasión española e identificando la huida con el vuelo del águila.

Esta explicación de nuestros campesinos, aun cuando su imaginación es fructífera para crear anécdotas, no deja de tener un gran valor. El informante indica que en su huida los aborígenes de Mucuchíes debieron retirarse hacia Caja Seca, lugar donde se constituyó una zona de refugio, desde la cual se organizaron varias incursiones hacia Gibraltar; los objetivos principales de ellas eran las de destruir las casas de los encomenderos, la iglesia y el convento, ya que representaban o eran símbolos de poder de aquéllos que les oprimían. Por ello los ataques estuvieron dirigidos al enemigo y sus símbolos más resaltantes.

VISIÓN DE NUESTROS ANTEPASADOS ABORÍGENES Y ESPAÑOLES

La visión de la conquista se puede observar en el discurso a través de dos imágenes: la del español y la del indígena.

El español y el indígena de aquel momento son valorados de manera diversa (y hasta contradictoria) por el campesino, surgiendo —por consiguiente— un doble discurso. Uno que considera algunos aspectos «positivos» en la conquista, como lo son «la llegada de la civilización», de la «cristiandad» y el conocimiento de nuevas plantas; y otro que denuncia el atropello de que fueron objeto las culturas aborígenes americanas: los españoles «hicieron esclavos a los indios», los maltrataron y vinieron a «llevarse el oro».

Igualmente, entre los aspectos que se consideran positivos de la cultura indígena, tenemos el trabajo de la tierra, la elaboración de cerámica y la construcción de viviendas de paja y piedra; mientras que en los que son asumidos como «negativos» tenemos las «prácticas antropófagas» la «ausencia de religión» y de «instrucción».

Esta visión tiene una estrecha relación con la realidad actual campesina: el campesino andino se dice católico, cultiva plantas como trigo, café, maíz, papa, etc. trabaja la cerámica, muchos de ellos todavía viven o han vivido en chozas o casas de piedra, los que las han perdido sienten nostalgia por ello, tienen gran respeto por la vida, aprecian su tierra, temen la muerte, condenan el robo y niegan ser analfabetas, pues se avergüenzan de ello.

Lo anterior sería una manera de reivindicar, tanto al indígena como al espa-

ñol, reconociendo que somos una cultura producto principalmente de la fusión de estos dos grupos, habiendo heredado de ambos aspectos simbólicos y tecnológicos, persistiendo los aspectos positivos de los grupos ya mencionados y desapareciendo o negando lo que se rechaza de ellos (lo negativo).

Los indígenas también son reconocidos como los primeros moradores en territorio andino, atribuyéndoseles la construcción de los antiguos caminos, de los primeros sistemas de riego (los cuales son utilizados aún en nuestros días), así como la construcción de terrazas agrícolas (como lo ha demostrado la arqueología, Puig; 1989), donde cultivan diversas plantas:

«Esa generación fueron los primeros que cultivaron la tierra, así que quiere decir que ellos fueron los primeros que vinieron, la primera generación, los indios fueron los que comenzaron hacer esos caminos y después los españoles vinieron y los ampliaron». (Inf. de La Mucuy Alta. P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

«Eso era en el primer siglo de la gente así masona hablando claro entonces, no conocían cristiandad de nada, entonces ya se nombró la cristiandad, se enterraron unos con otros». (Inf. de El Valle, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

Por medio de los testimonios anteriores podemos notar cómo el campesino, en su representación del pasado, ubica al aborígen en un extremo opuesto considerando, en un primer momento, como los primeros moradores del lugar, a través de categorías como las de «judíos», «bichos», «animales», «los primeros», «otra gente», pero negándose a veces a reconocerlos como sus antepasados. Aun cuando en la realidad el indígena es el personaje histórico más cercano que tienen nuestros campesinos; pues es reciente la desapari-

ción de los indígenas «*más puros*», quienes conservaban todavía en la última década del siglo pasado la(s) lengua(s) indígena(s) de los Andes venezolanos, así como sus costumbres y tierras. (Febres Cordero, 1960).

Con respecto a las tierras existen aún, en algunas regiones del páramo, restos de los antiguos resguardos indígenas; tal es el caso del Paramito (en el municipio Miranda del Estado Mérida), donde se conservan tierras comunales indígenas a las que llaman *La Mancomunidad*, según los siguientes testimonios (donde también se observa dos fases del discurso: una en la que se niega nuestro pasado indígena y otra en la que se reivindica ese pasado, llegando nuestro interlocutor a reconocerse indígena):

«Los indios se acabaron, de que, de que, se, se acabaron, eso que dice la gente viene de que somos de, de, de ésa, de ese de origen, pues sí, pero quien sabe, en aquella época, si, si habrían indios o, que sé yo, lo cierto es que sí hay varias gentes que tienen la cara físicamente indios ¿no?... Esto es un terreno de indígenas que eso viene desde la colonia, esto es lo que llaman resguardo indígenas. Aquí donde está ese eucalipto después hay un rancho, ahí vivía, vivió la abuela mía ¿no? y entonces después que se murió como él sembraba aquí entonces yo dije: bueno yo voy a sembrar aquí porque aquí sembraba mi tío y entonces, es como un derecho, pero un derecho que tiene generaciones, pero, pero, no con derecho a vender» (Inf. de Timotes, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

Tal como lo observó Thania Villamizar, una vez superada la barrera de lo inmediato, el discurso se convierte en reivindicación del indígena (Villamizar, 1991) por lo que el discurso pasa de una primera

fase en la que se observa una clara «*vergüenza étnica*», para convertirse posteriormente en reivindicación, donde el campesino se siente orgulloso de su pasado reciente; ese que hasta hacía unos pocos minutos trataba de negar o esconder.

Esta actitud se debe, sin duda alguna, a la visión del aborígen que ha manejado y presentado la historia oficial; visión que se venía gestando desde el mismo momento de la conquista, aflorando en los siglos de la dominación española y recogiendo sus frutos en los siglos XIX y XX.

Visión que podemos apreciar en los documentos de la época de conquista y colonia:

«El caracter de los indios no es facil escribirlo en pocas paginas su minoridad, si es permitido decirlo así les haze mui poco honor porque solo ufan de ella a sus iniquidades en no se da caso de restitución a que no tiene cosa que les quiten. En ellos no hay honor vergüenza ni obsequencia, y para ellos no es deshonorra, el hurto y los castigos de toda especie les es abrontamente indiferentes la buena o mala conducta. Se queja de que los vecinos los maltratan quando viven de ellos y después de irrogarles unos perjuicios irreparables no tienen embarazo para ocurrir donde los mismos, aque los socorran en sus necesidades procedentes de decidia, y si urtan al vecino como lo de ordinario la restitución se convierte en sufrir, algunos asotes de sus corregidores: en una palabra ellos a naturaleza son mui propenzos a la novedad y avivir lejos de todo Español entregándose al Idiotismo y pertinencia». (sic.) (Real Provisión, 1797).

Con una simple hojeada al anterior documento podemos notar el paralelismo existente entre la visión de las autorida-

des coloniales y la manejada hoy por la historia oficial en la que se describe al aborigen como holgazán, mentiroso, lascivo, ladrón y borracho; lo cierto es que, para el momento en que fue redactado el anterior documento, casi dos siglos y medio después de la llegada de los españoles, la conquista y colonización habían convertido a esos hombres valientes y sobrios en desconfiados, siempre pendientes en causar cualquier hostilidad a sus opresores.

La indocilidad, constancia, valentía y sobriedad de nuestros indígenas coloniales está plasmada en el citado documento, al igual que la incapacidad del español para comprender que está al frente de otra cultura. Es así como, finalizado el período de dominación española, *la resistencia cultural se mantiene, pero es entendida (y explicada), por el español, como idiotez o idolatría.*

Un claro ejemplo de lo expuesto en los párrafos anteriores, lo constituye el texto de Carlos Chalbaud Zerpa, titulado **Historia de Mérida**, editado por nuestra Alma Mater; en él se pone de manifiesto la visión que ha manejado la historiografía tradicional en relación al indígena, describiendo al aborigen como un ser sin raciocinio, negando de esta manera los valores de las culturas prehispánicas que, según nuestro mencionado autor, nunca fueron notables. Chalbaud no conforme con esto, ridiculiza aún más al indígena pre-hispánico, comparándolo con los nazis, y añadiendo calificativos como torpes, holgazanes, ladrones, asesinos, salvajes, esclavistas, etc. (Chalbaud, 1986).

Con relación a los Caribes nos dice:

...«hacían incursiones tierra adentro para asaltar, robar, asesinar, raptar mujeres y esclavizar hombres y niños... Eran algo así como los nazis de

su tiempo. Practicaban el canibalismo con sus prisioneros». (Chalbaud, 1986)

Al escribir sobre los habitantes prehispánicos de los Andes afirma:

«Fama tenían de haraganes y tiranos con sus mujeres a quienes obligaban a realizar los deshierbes de las sementeras y la recolección de cosechas, como si ellas fueran bestias de carga. (Chalbaud, 1986, 10).

La visión que mantenía el español con respecto al indígena era simultánea a la que los indígenas tenían del invasor. Desde la entrada de los primeros españoles a los Andes, en efecto, se vio a éstos como monstruos, a los de a pie se les veía como seres extraños, a los jinetes como bestias in-mortales de dos cabezas, una grande abajo y una pequeña arriba, dándose de esta manera una visión de unidad entre jinete y caballo.

Esta visión fue reforzada por el comportamiento del español durante la colonia y reestructurada, posteriormente, por el campesino, convirtiéndose de esta manera en discurso reivindicativo del indígena y de la actitud asumida por éste en el momento del encuentro.

EL SECRETO DEL ORO

Otra manera de recordar, tanto al español como al aborigen, es a través del mito que el campesino llama el «Secreto del oro»:

«...mataron al rey Cacique, éstos eran los españoles pa' poder conquistar los indios, mataron al rey de ellos, el rey cacique y entonces de sentidos ellos así de que habían matao al rey cacique que era de ellos entonces enterraron el secreto del oro. (Inf. de Mucunután, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

El campesino también refiere que es ésta la razón por la cual los grandes tesoros de los indios que habitaban la Cordillera nunca se encontraran, ya que el indígena antes de ser capturado escondió todos sus objetos, especialmente las prendas de oro, las cuales se encuentran en algún lugar oculto de las montañas y, si alguien las llegara a encontrar, no sabría que está frente al «Gran Tesoro de los Indios». Siendo este secreto una promesa que hicieron los aborígenes al rey cacique, es decir, no divulgar nunca, aunque fueran torturados y asesinados, dónde se encontraba el oro.

...«y que el indio el mayor de el indio, el más mayor de todos los indios, dijo cuando, cuando, ya los españoles los iban a encontrar que, que ellos también tenían que morir pero no decir donde estaba la fortuna de los indios, el oro, los relojes que hacían, ellos tenían mucho oro entonces dijeron ellos de morir no decir, no podían decir a los otros indios que si los españoles los mataban y les preguntaban donde tenían todo eso que no fueran a decir, que no dijeran, entonces es por eso que uno no sabe donde es que tenían todo eso, donde dejaron eso». (Inf. de Timotes, P-H-T-06-90, CDCHT, ULA).

Al no encontrar nuestros campesinos, en su faena diaria, objetos de oro en las tumbas indígenas, ni en los lugares de culto, su imaginación ha aprovechado los relatos que trajeron los españoles como el del Dorado; los ha reinterpretado, creando nuevos mitos para reivindicar al aborígen andino.

En los trabajos arqueológicos realizados en los Andes no se ha encontrado hasta los momentos ningún objeto de oro, las únicas informaciones sobre posibles minas de oro las encontramos en documentos coloniales, en bibliografía y en la

tradición oral; por ejemplo en la probanza del Gobernador Cáceres ante la Audiencia de Santa Fe, allí uno de sus testigos asegura haber visto gran cantidad de «Chagualas» de oro en las tierras de Coriaca y Gaulcaba, (GI. EC. Colección Mérida. Tomo X), donde años antes Juan Rodríguez Suárez había encontrado las primeras minas de oro. (Proceso Seguido... Tomo I).

También Campo del Pozo nos habla sobre minas de oro en Aricagua, (Campo del P. 1979). Erika Wagner y su equipo de investigación hallaron, en 1967, una «delgada lámina de Tumbaga», al realizar excavaciones arqueológicas en Mucuchíes, (Lechtman, 1973).

Finalmente, en la mitología del campesino merideño el oro está presente, ya sea en forma de barras de oro o animales de este metal.

BIBLIOGRAFIA

- Briceño Guerrero, José Manuel.
1983 **Discurso Salvaje**. Caracas: Fundarte.
- Campo del Pozo, Fernando.
1979 **Los Agustinos en la Evangelización de Venezuela**. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Clarac de Briceño, Jacqueline.
1981 **Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de los Andes Venezolanos**. Caracas: Fundarte.
- Chalbaud Zerpa, Carlos.
1986 **Historia de Mérida**. Mérida: Universidad de Los Andes,
- Febres Cordero, Tulio.
1960 **Obras Completas**, (6 tomos). Bogotá: Ejecutivo del Estado Mérida.
- Muños Bernal, Carmen.
1986 **Enfermedad, Daño e Ideología**. Ecuador: Abyayala,

Villamizar, Thania.

- 1990 **Representación de la Historia en la Tradición oral, Cordillera de Mérida.** Mérida. Proyecto Conicit, (Material Mecnografiado).

Wachtel, Nathan.

- 1971 **Los vencidos, los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).** Madrid: Alianza Editorial,

HEMEROGRAFIA

Lechtman, Heather.

- 1973 «A tumbaga object from the high Andes of Venezuela» *American Antiquity*, (Massachusetts), Vol. 38, N° 4, , págs. 473-482.

Puig Saltarelli, Andrés.

- 1989 «Evidencias geográficas de la agricultura intensiva prehispánica en el Valle de Mérida». **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, (Mérida), N° 17. Junio - diciembre, págs. 17-23.

Ramos, Elvira.

- 1990 «El cementerio de Llano Seco como expresión de la formación de centros jerárquicos en las antiguas sociedades merideñas» **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico, ULA (Mérida) N° 18, Enero-Junio, págs. 23-28.

Rangel, Francisca y Clarac de Briceño J.

- 1988 «El Culto a las piedras en la Cordillera de Mérida», **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, (Mérida), N° 15, Junio-Diciembre, págs. 5-17.

Rojas, Belkis.

- 1989 «La concepción del indio en la Cordillera de Mérida». **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, (Mérida), N° 17, Junio-Diciembre, págs. 7-11.

DOCUMENTOS

- Archivo General de Indias. Sevilla. Colección Mérida. Documentos para la historia colonial de los Andes, Siglos XVII-XVIII (22 tomos). Material Transcrito. Biblioteca Facultad de Humanidades, Universidad de Los Andes.
- Archivo Nacional Histórico de Colombia, Bogotá. Proceso seguido al Capitán Juan Rodríguez Suárez (4 tomos). Material Transcrito. Biblioteca Nacional Sala Febres Cordero. Mérida.
- Biblioteca Nacional Sala Febres Cordero. Mérida. Real Provisión. Queja de unas religiosas. Pueblo Llano, Mérida, 16-06 - 1797 fls. 20v. y 21.

NOTA: Abreviaturas P-H-T-06-90, CDCHT, ULA: Proyecto de tesis subsidiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes (Mérida)

RESUMEN

El autor analiza aquí la visión que tiene el campesino de la Cordillera Andina de Mérida acerca de la conquista española y de la época colonial. Se ocupa especialmente de los temas del suicidio, de la huida, de la imposición de la religión, de la reivindicación del indígena, de la resistencia cultural pasiva y del «secreto del oro».

Palabras claves: **Visión campesina - historia - Mérida (Venezuela)**

ABSTRACT

The author analyzes here the view that the peasants of the Mérida Andes have of the Spanish conquest and the colonial epoch. He deals especially with the subjects of suicide, flight, the imposition of religion, the reaction of the native peoples, passive cultural resistance and «secret gold».

Key words: **peasant view, history, Mérida (Venezuela)**

EL OBISPO DE LORA Y EL TEATRO «CESAR RENGIFO»: INVESTIGACION ARQUEOLOGICA EN EL CASCO DE LA CIUDAD DE MERIDA

Gladys Gordones R
Lino Meneses P

Antropólogos - Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida

*Queremos expresar nuestro agradecimiento
a los estudiantes Oswaldo Patiño, Katari Ferreira,
Asdrúbal Botini y Valmore Becerra,
por su colaboración en la excavación, y a
Antonio Niño por las fotos que acompañan el
presente trabajo.*

El Teatro «César Rengifo» de la Universidad de Los Andes ocupa hoy parte de los terrenos donde el Obispo Fray Juan Ramos de Lora edificó, para el año de 1790, el Colegio Seminario de San Buenaventura.

El día 6 de marzo de 1993, aprovechando la circunstancia de remodelación de dicho teatro, el ingeniero Rosendo Camargo, en presencia del Juez Rector de Mérida, el Arzobispo Metropolitano y las autoridades universitarias, realizó en el mismo teatro una excavación empírica para rescatar los restos del primer Obispo de Mérida, Fray Juan Ramos de Lora, ya que según su hipótesis ahí estaban inhumados los restos de dicho Obispo.

El Obispo Lora, conforme a su disposición, según consta en su partida de defunción y entierro del 10 de noviembre de 1790, certificada por el Dr. Dn. Luis Dionisio Villamizar, «... fue sepultado... en el medio del «prebysterio» (sic.) de la iglesia del colegio seminario conciliar (que fundó) con misa y vigilia y demás

ritualidades que prescribe el ceremonial de obispos...» (Villamizar, 1790; en Chalbaud, 1966 - T.1: 111).

De la excavación realizada por el Ing. Camargo, se obtuvo un alto porcentaje de restos cerámicos y óseos que, en un primer momento, él supuso que eran humanos; pero en un análisis posterior realizado por los investigadores del Museo Arqueológico y por el Dr. Jaime Pefaur, del Departamento de Ecología Animal, Facultad de Ciencias de la Universidad de Los Andes, resultaron ser restos de mamíferos cuadrúpedos.

En este contexto, el día 18 de marzo del año 93, se dio inicio al trabajo arqueológico sistemático en el Teatro «César Rengifo» a petición de las autoridades universitarias y bajo la coordinación de los antropólogos Jacqueline Clarac de Briceño y Mario Sanoja, con la finalidad de verificar si en el mencionado teatro se encontraban los restos mortales del Obispo Lora como se pretendía.

Para la realización de este trabajo se procedió a:

- A. Recuperar para el análisis los materiales depositados en los sacos (52 sacos en total) que fueron extraídos en el transcurso de la excavación hecha por el ingeniero Camargo.
- B. Ampliación de la excavación hecha por el mismo ingeniero, de un metro en las paredes noreste, sureste, noroeste, trayendo como resultado una trinchera de 3 mts. x 3 mts. que fue dividida, posteriormente, en 9 pozos de 1 mt. x 1 mt. cada uno.
- C. Buscar los documentos existentes que nos dieran referencia a la ubicación y características del edificio del seminario, y los documentos que nos indicaran el lugar donde fue enterrado el Obispo Fray Juan Ramos de Lora.

EL OBISPO LORA Y EL SEMINARIO DE SAN BUENAVENTURA

La edificación que sirvió de sede al colegio seminario de «San Buenaventura» hasta 1810, cuando pasó a ser sede de la «Real Universidad de San Buenaventura de Mérida de los Caballeros», «fue construida por el Obispo Fray Juan Ramos de Lora en unos terrenos que pertenecían al «prevíspero» (sic) Dr. Dn. Antonio Uzcátegui y otros solares contiguos pertenecientes a María Juana Aristizabal y José Manuel Dugarte respectivamente, a media cuadra de la Plaza Bolívar de la ciudad de Mérida, más específicamente, en «... la calle Travecía que pasa por el medio de la ciudad, comenzando desde la barranca que cae al río Chama acia el sud y termina en el río Albarregas acia (sic) el norte...» (Juan Moreno, 1790; en Chalbaud, 1966 - T. 1: 105)

La orientación de la entrada principal de la edificación iba a jugar un papel fundamental para la realización de los trabajos arqueológicos. Según consta en un documento descriptivo, hecho por el mayordomo del Obispo Lora, Juan Moreno (1790), la edificación del colegio seminario tenía una «Longitud... mirando de oriente con alguna declinación al norte a poniente con igual declinación al sud de sesenta y siete varas, y de latitud casi norte sud sinqta, y una,...» (Juan Moreno, 1790; en Chalbaud, 1966 - T. 1: 105). La construcción de esta área fue de dos pisos con paredes de tapias, como era común para aquella época, frisadas con cal, pilares de mampostería y madera labradas, pisos de ladrillos y techos de tejas (Juan Moreno, 1790). (Ver **Plano N° 1**).

Según Juan Moreno (1790) la puerta principal del seminario salía a la calle «Travecía», hoy conocida como calle 23 o «Vargas».

La capilla del seminario, ubicada en el ángulo sur de la edificación (Juan Moreno, 1790), tenía también orientada la puerta mayor hacia dicha calle y media de largo diez y media varas de ancho y veinte y nueve varas y media largo. (Ver **Plano N° 1**).

Con respecto a la orientación de la fachada principal, Monseñor Baltazar Porras, Obispo de la ciudad de Mérida, en su obra **El Ciclo Vital de Fray Juan Ramos de Lora** (1992) nos sugiere, a pesar de conocer el documento de Juan Moreno, que la entrada principal del edificio del seminario se ubicaba hacia la Avda. 2, también conocida como Avda. Obispo Lora. Escribe que «El nuevo edificio era orgullo de la ciudad. Sólido y espacioso, de fachada seria y elegante. Tenía 67 varas de frente y 51 de fondo...» (Po-

rras, 1992: 112). A esta afirmación se contraponen la información dada por el mayordomo de Lora, que es fundamental, cuando nos dice que hacia el «...ángulo norte hay otra puerta a la calle grande con un sagüan proporcionado a propósito para la introducción de caballerías y cabalgaduras...» (Juan Moreno, 1790; en Chalbaud, 1966 - T. 1: 107).

El 9 de noviembre de 1790, a pocos meses de haber concluido los trabajos de construcción de la sede del seminario, fallece el Obispo Lora que, según consta en su acta de defunción (citada en la introducción del presente trabajo), fue enterrado en el medio del presbiterio de la capilla del seminario que él fundó.

LA CAPILLA DEL SEMINARIO DE SAN BUENAVENTURA Y EL AUDITORIO CÉSAR RENGIFO

La capilla del colegio seminario cobra gran importancia, entonces, para la realización de nuestro trabajo, debido a que en el presbiterio de la misma fue enterrado el Obispo Lora.

Tomando en cuenta las medidas y la orientación de la fachada principal del edificio del seminario y de la capilla, suministradas por Juan Moreno (1790), el Teatro «César Rengifo» queda ubicado en parte sobre el terreno que ocupó, en épocas pasadas, la antigua capilla del colegio seminario (ver **Plano N° 2**).

Para el año de 1810, cuando se decreta la creación de la «Real Universidad de San Buenaventura de Mérida de los Caballeros», la capilla del seminario comenzó a ser conocida como «La Capilla Universitaria» (Febres Cordero, Manuscrito N° 95). Esta capilla, junto al resto de la sede de esta casa de estudio, *quedó en muy mal*

estado después del terremoto de 1812 ameritando, a partir de esta fecha, un conjunto de intervenciones para evitar su derrumbe. Es así como en la época del obispado del Sr. Lasso fue reparada para prestar de manera provisional servicio como Iglesia Catedral (Febres Cordero, Manuscrito N° 95).

Sin embargo, a pesar de las reparaciones, para 1892, cuando ejercía el rectorado el Dr. Caracciolo Parra, *la capilla junto a su torre se derrumbó por sí sola*. Años anteriores, el mismo rector había advertido acerca de este probable colapso y por tal motivo solicitó al gobierno central un presupuesto estimado de 4.200 Bs. para ejecutar las reparaciones pertinentes, a fin de evitar la pérdida de la capilla.

Entre los años de 1898 y 1900 se efectuó, en el terreno que ocupó la antigua capilla, una remoción de tierra con la finalidad de construir un salón de actos y la torre que serviría de observatorio. Esta nueva construcción abarcó el terreno de la antigua sacristía y el atrio de la calle.

En 1909, durante el rectorado del Dr. Ramón Parra, se hicieron remodelaciones en el recién construido salón de actos, para incorporarle, entre otras cosas, las tribunas y algunas puertas, conservándose la fachada y la torre hechas por el Dr. Caracciolo Parra, la misma que conserva hoy el Teatro «César Rengifo» de la Universidad de Los Andes.

El teatro «César Rengifo» obtiene este nombre en la *década de los ochenta*. La estructura interna que conservaba el mismo para el momento de las excavaciones se efectúa en la década de los cincuenta, cuando se denominaba «Auditorio Universitario». Para ese momento se llevaron a efectos una *serie de remociones*

de tierra en el interior del recinto, para construir los camerinos, los baños con sus respectivos drenajes y la pendiente que tiene hoy la sala.

LA EXCAVACIÓN ARQUEOLÓGICA

Como lo planteamos anteriormente, nuestro trabajo partió de una excavación previa hecha por el Ingeniero Rosendo Camargo, sin ayuda de especialistas, en el interior del teatro; es decir que lo hecho por nosotros fue ampliar la excavación hecha por Camargo en un metro en las paredes noreste, sureste y noreste, trayendo como consecuencia la obtención de una trinchera de 3 metros por 3 metros, la cual fue dividida posteriormente, por razones metodológicas, en 9 pozos de 1 metro por 1 metro. (Ver **Lámina N° 1**).

Los pozos fueron decapados en niveles arbitrarios de 10 cms. y los materiales obtenidos de la excavación (óseos, metales, cerámicos, tejas, ladrillos, etc.) fueron clasificados de manera primaria en el sitio y depositados en bolsas plásticas con sus respectivas etiquetas que indicaban el lugar de procedencia, para su análisis posterior en laboratorio.

De igual forma, se realizó un registro fotográfico del trabajo y se tomaron muestras cerámicas para su fechamiento por medio de la termoluminiscencia (TL).

RESULTADOS DE LA EXCAVACIÓN

En el desarrollo de la excavación se pudo constatar que el piso original de nuestra área de estudio había sido perturbado por las diferentes intervenciones en el terreno ya mencionadas en líneas anteriores.

En los primeros seis niveles (60 cms.) de los pozos 1, 2, 3, 4 y 5 de la trinchera, se evidenció un suelo de alto contenido orgánico, en el cual se encontraron restos óseos de mamíferos cuadrúpedos, fragmentos de cerámica europea, cerámica criolla, tejas, ladrillos, clavos y vidrios. (Ver **Lámina N° 3**). De la misma forma, a partir del nivel 1 hasta el nivel 3 del pozo 3, apareció un conjunto de rocas ordenadas que, muy probablemente, se correspondían con los cimientos de una pared de tapias.

Durante el desarrollo de la excavación se notó una intrusión de 84 cms. de ancho y de forma rectangular que abarcaba parte de los pozos 4, 5, 6 y 7, 8, 9 y que, al final de la excavación, resultó ser la zanja de la tubería de aguas servidas del teatro. Es de hacer notar en este punto que PLANDES (Dirección de Planificación de la Universidad de Los Andes) no posee planos que indiquen los lugares por donde pasan las tuberías de aguas servidas y aguas blancas de este teatro.

ANÁLISIS CERÁMICO

Cerámica criolla:

De un total de 769 fragmentos cerámicos se obtuvieron 295 fragmentos de elaboración local que presentan una superficie alisada de color marrón-rojizo y un grosor que varía de 0,4 cm. a 1 cm. Algunos de estos fragmentos presentan hollín adherido en sus paredes externas, lo cual nos sugiere la utilización de esta cerámica en la cocción de alimentos. Esta característica nos recuerda la cerámica prehispánica de «La Pedregosa» en la ciudad de Mérida y la de «San Gerónimo» en Tabay, que presentan también en un gran porcentaje, hollín en su cara externa. (Gordones y Meneses, 1992).

Los tiestos decorados presentan una pintura roja ubicada en bandas cerca de los bordes y labios de las vasijas (ver **Lámina N° 2**, fig. a); otros, sin embargo, presentan líneas finas que se cruzan formando motivos geométricos simples, ubicados en las panzas de las vasijas (Ver **Lámina N° 2**, fig. a).

Las formas van desde boles de boca ancha, cuyos diámetros varían de 6 cms. hasta 1 cm. con o sin asas acintadas o tobulares, colocadas horizontalmente sobre la panza de los mismos, hasta vasijas globulares de boca restringida, vasijas trípodes y jarras.

Las características poco elaboradas y las formas de la cerámica criolla encontradas, en el contexto excavado, sugieren una función fundamentalmente orientada a la elaboración, preservación y almacenamiento de alimentos.

Cerámica mayólica

La cerámica mayólica, de procedencia europea y americana, principalmente de España y de México, se ha localizado en diferentes sitios coloniales excavados en nuestro país.

La muestra que se obtuvo de cerámica mayólica, durante las excavaciones realizadas en el teatro «César Rengifo», corresponde a 240 fragmentos, la gran mayoría de ellos a panzas de peruleras. El resto fue clasificado por nosotros, según la propuesta de Goggin (1968) y Deagan (1987) para la clasificación de la cerámica de origen europeo y americano durante el período colonial:

Mayólica AZUL SOBRE AZUL

De este tipo se obtuvieron 63 fragmentos, los cuales presentan una decoración en líneas finas y puntos de color azul oscuro sobre un fondo azul claro. En la muestra se presentan diferencias en cuanto a las tonalidades del color azul, lo cual puede deberse a la técnica de elaboración.

El diseño que presenta estos fragmentos es muy simple, líneas finas sobre el borde y base del fondo con puntos azules dispersos. Algunos parecen formar motivos florales muy simples. (Ver **Lámina N° 4** fig. a).

A través de los fragmentos más completos que presentan parte del borde y cuerpo, podemos decir que corresponden a platos hondos.

Goggin denomina a este tipo cerámico (Ithucknee Azul sobre Azul) y lo sitúa entre los siglos XVI y XVII (Goggin, 1968); mientras que Deagan lo denomina «Sevilla Azul sobre Azul» debido a la región donde se manufacturó dicha cerámica (Deagan, 1987). En nuestro país se ha reportado su localización en diferentes sitios arqueológicos como son: Punta Mosquito, Isla de Margarita, Cubagua (trabajados por Cruxent en la década de los sesenta) y en los trabajos realizados por Wagner en Boconó, Estado Trujillo. (1972).

Fusayola

Este instrumento de hilar (de cms. de diámetro) que recuerda nuestros husos indígenas, está elaborado en una pasta de color crema y presenta una decoración en líneas azules muy ténues sobre un fondo azul del tipo «Ithucknee azul sobre azul» o «Sevilla Azul Sobre Azul». (Ver **Lámina N° 4**, fig. b).

En la obra **La Cerámica durante la Epoca Colonial Venezolana**, de Duarte y Fernández (1980), aparece una referencia sobre uno de estos instrumentos.

Mayólica COLUMBIA PLAIN

En la muestra se han encontrado cinco fragmentos, cuyas características son una pasta de color crema al terracotta y una superficie vidriada amarillo-verdosa sobre un esmalte blanco. Según Coggin (1968), este tipo cerámico se ubica entre los siglos XVI y XVII.

Las posibles formas de tres de estos fragmentos, según su perfil, corresponden a platos hondos. (Ver **Lámina N° 5**, fig. a).

Mayólica de DELFT

Esta cerámica de origen holandés que buscaba imitar la porcelana China «Azul Sobre Blanco» llegó a tener gran aceptación entre los países europeos y sus colonias en América. Según Duarte y Fernández (1980), la cerámica de «Delft» se introduce en nuestro territorio a partir de la segunda mitad del siglo XVII, observándose una presencia importante de ésta en los sitios costeros, debido al contrabando que se establece en estas áreas del país (Duarte y Fernández, 1980).

La presencia de esta mayólica en la muestra se reduce, sin embargo, a sólo dos fragmentos cuya decoración, elaborada en azul sobre un esmalte blanco y con diseños que recuerdan motivos florales, es mucho más lograda en cuanto a técnica de acabado. (Ver **Lámina N° 5**, fig. b).

Mayólica AZUL SOBRE BLANCO:

Se localizó un fragmento con pintura azul sobre un esmalte blanco grueso y un vidriado opaco; la pasta es de color crema y la decoración consiste en líneas finas concéntricas, puntos y líneas sueltas que dificultan el establecimiento de un motivo decorativo definido. La decoración está ubicada solamente en la parte interior en la zona del borde. (Ver **Lámina N° 5**, fig. c). Las características antes descritas nos permiten relacionar este fragmento con el tipo *Ichuckenne* Azul sobre Blanco producido entre los siglos XVI y XVII definido por Goggin (1968). Según Deagan (1987) esta mayólica está inspirada en los diseños del período tardío de la porcelana de Ming de origen chino.

Peruleras

En nuestra excavación obtuvimos 163 tiestos de este tipo de jarras, los cuales presentan una pasta rojiza con un esmalte o barniz estañífero blanco muy diluido en la superficie exterior. De igual forma, se encontraron diez fragmentos con un vidriado o barniz plúmbeo, de color verde botella en su cara interna (ver **Lámina N° 6**, fig. b), y cuatro bocas con el característico cuello anular engrosado. (Ver **Lámina N° 6**, fig. c).

Este tipo de jarras se utilizaba, fundamentalmente, para la importación de diversos productos de España hacia las colonias; son conocidas en el ámbito arqueológico con el nombre de «*Oliver Jarr*», ya que en ellas era transportado, entre otros productos, el aceite de oliva. La ubicación de este tipo de objeto se ubica desde el siglo XV hasta el siglo XVIII.

CONSIDERACIONES FINALES:

1. Tomando en cuenta los diferentes documentos existentes, que nos dicen que el Teatro «César Rengifo» se encuentra, en parte, sobre los terrenos de la Antigua Capilla del seminario de San Buenaventura, donde fueron enterrados los restos mortales de Fray Juan Ramos de Lora, y que este terreno fue motivo de diferentes intervenciones a partir de 1812 hasta nuestros días, podemos inferir que los restos del mencionado Obispo fueron, probablemente, removidos en algunas de estas intervenciones, como ha sucedido en muchas remodelaciones hechas en edificaciones coloniales.

Esta situación la hemos podido presenciar también, por ejemplo, en la remodelación que se viene haciendo, recientemente, en la «Capilla del Carmen» de esta ciudad, donde las empresas que hicieron trabajos de remodelación de la estructura removieron, sin notificarlo, distintos enterramientos existentes en el subsuelo de la misma, e inclusive, cuando nos tocó hacer los trabajos de «arqueología de rescate» en esta capilla (Gordones y Meneses, 1993), pudimos observar que uno de los nichos más recientes había sido hecho perturbando numerosos enterramientos anteriores a él.

En este orden de ideas, es necesario puntualizar la importancia que tiene la participación de personal especializado (antropólogos, arqueólogos, historiadores) en el desarrollo de este tipo de trabajo a fin de evitar así la pérdida de información valiosa para la reconstrucción de nuestros procesos históricos.

2. A juzgar por las evidencias arqueológicas que se presentaron en el transcurso de la excavación en el Teatro César Rengifo, podemos inferir que nos encontramos en un «*basurero*» o *área de actividad de desechos*, debido a que los restos depositados en el suelo son heterogéneos, se encuentran dispersos y mezclados sin ningún orden significativo. Este basurreo, a nuestra manera de ver, se asocia a una *área de actividad de uso doméstico, anterior a la construcción del seminario por parte del Obispo Fray Juan Ramos de Lora*.
3. Durante los 21 días que duró la excavación arqueológica *no se evidenció ningún resto óseo humano que nos permita suponer que este terreno fuera utilizado como una área de uso funerario, es decir, «de enterramiento»*.
4. Por último, cuando se puedan realizar más trabajos arqueológicos en el casco urbano de la ciudad de Mérida, como los que ya se hicieron en el Teatro «César Rengifo», en la «Casa Paredes» y la «Capilla del Carmen», tendremos mucha información interesante para la reconstrucción de los procesos históricos de nuestra ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- Chalbaud Cardona, Eloi:
1966 «*Historia de la Universidad de Los Andes*» T. I. y II, Edic. El Rectorado, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Deagan, Kathleen:
1987 «*Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean, 1500-1800*», Vol. 1, Smithsonian Institutions Press, Washington, D.C.

- Duarte, Carlos F, y María I. Fernández
1980 «La cerámica durante la Epoca Colonial Venezolana», Armitano Editor, Caracas.
- Febres Cordero, T.
«La Capilla Universitaria de Mérida» Manuscrito N° 95, Sala Febres Cordero. Sección de Documentos, Mérida.
- Goggin, J.M.:
1968 «Spanish Majolica in the New World» Yale University, Publications in Anthropology, N° 72.
- Gordones Gladys y Lino Meneses
1992 «Excavación Arqueológica en la Hacienda San Antonio, Pedregosa Alta, Estado Mérida». En: **Boletín Antropológico** N° 26, Septiembre-Diciembre, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Gordones Gladys y Lino Meneses
1993 «Arqueología de Rescate en la Capilla del Carmen» en **Boletín Antropológico**, N° 28, Mayo-Agosto, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, ULA, Mérida.
- Meneses Lino y Gladys Gordones
1993 **Informe Preliminar de la Excavación Arqueológica en Teatro César Rengifo**, Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida.

- Porras C., Baltazar
1992 «El Ciclo Vital de Fray Juan Ramos de Lora», Edic. del Rectorado, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Wagner, Erika
1972 «La Protohistoria e Historia inicial de Boconó, Estado Trujillo, en **Antropológica** N° 33,: 39-60, Caracas.

Artículos de Prensa.

- Camargo Mora, Rosendo: «Es cuestión de tiempo». En **El Vigilante**, Pág. 7. Mérida, 15-03-93.
- «El Monseñor tenía compañía», en **El Vigilante**, Pág. 6, Mérida, 10-03-93.
 - «En busca de Fray Ramos de Lora», **El Vigilante**, Pág. 1, Mérida, 6-03-93.
 - «Encontraron los restos de Fray Juan Ramos de Lora», **El Vigilante**, Pág. 1,2,3 Mérida, 7-03-93.
 - «Localizaron los restos del fundador de la ULA', **El Nacional**, Pág. C-3, Caracas, 11-03-93.
 - «Fray Ramos de Lora quería que lo sacaran». Suplemento Universitario, Año I, N° 3, **El Vigilante** Mérida, 31-03-93.
 - «La ULA tras el pistaje de los restos de Fray Juan Ramos de Lora», en **Alcance**, (órgano informativo de la U.L.A.), Mérida, marzo 1993, Año 3, N° 40, p.1 (sin autor).

RESUMEN

Aprovechando la remodelación del Teatro César Rengifo de la Universidad de Los Andes, Mérida, algunas personas no especialistas en la cuestión realizaron una excavación empírica en el lugar, para buscar los restos del primer Obispo de Mérida, que se suponía había sido enterrado en el lugar.

El trabajo realizado posteriormente por especialistas mostró que el yacimiento es del tipo conocido en la arqueología como «basurero», por ser una área de actividad de desechos; entre éstos se encontraron restos óseos de cuadrúpedos así como fragmentos de cerámica indígena y española, en un terreno muy removido por dos terremotos y remodelaciones posteriores. Comparan los autores los resultados con los obtenidos en otros dos sitios arqueológicos urbanos de Mérida, expresando la necesidad de realizar más excavaciones de este tipo a fin de obtener algún día suficiente información arqueológica para la reconstrucción de los procesos históricos de esta ciudad.

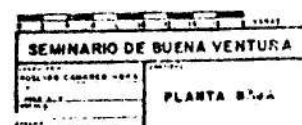
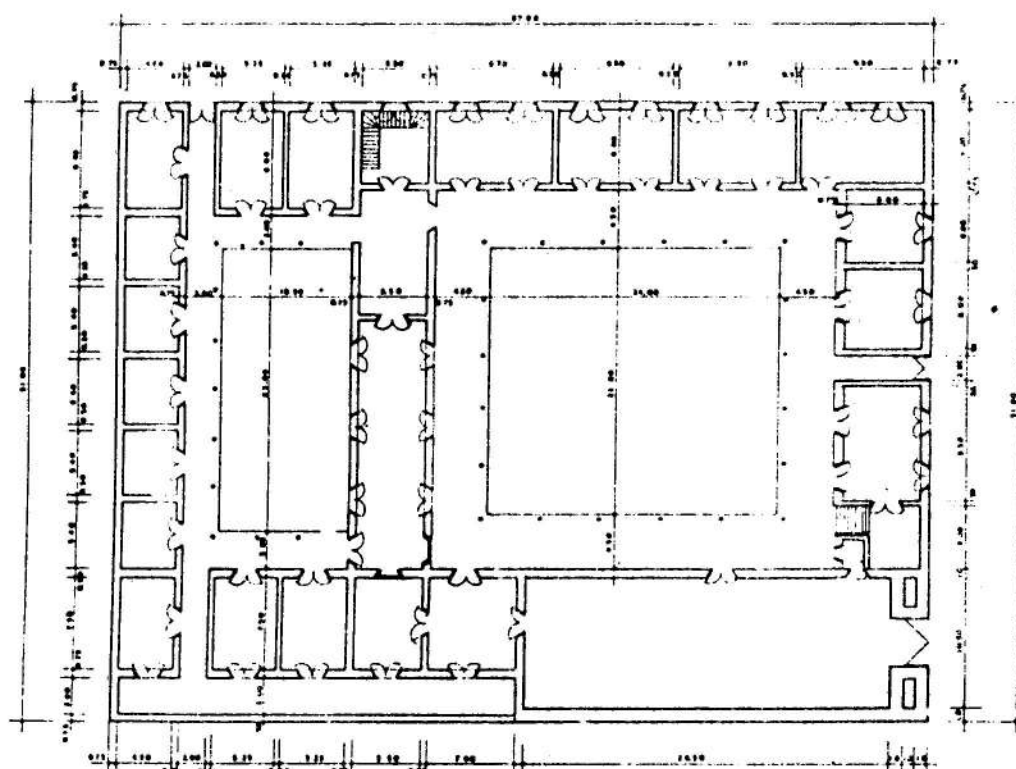
Palabras claves: Arqueología urbana, Mérida (Venezuela)

ABSTRACT

During alterations to the César Rengifo theatre of the Universidad de Los Andes, non-specialists carried out an empirical excavation in search of the remains of the first bishop of Mérida, who was supposed to have been buried at that place.

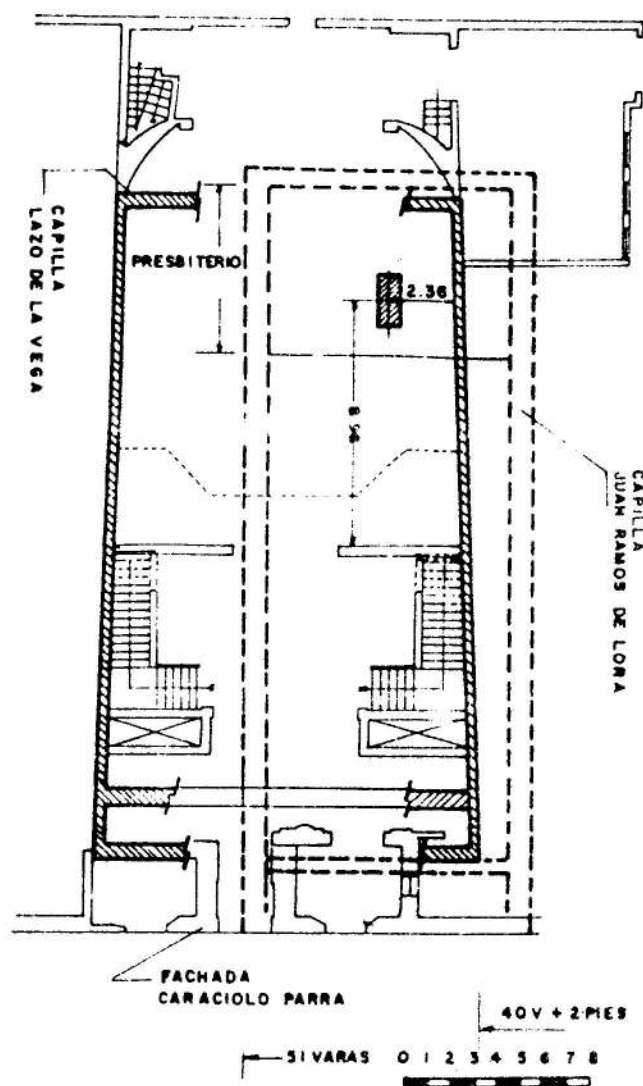
Work done later by specialists showed that the deposit is of the type known in archaeology as a «rubbish dump»; among other debris they found bones of quadrupeds and fragments of both indigenous and spanish pottery. The terrain itself has been disturbed by two earthquakes and later alterations. The authors compare these results with those from other urban sites in Mérida, and stress the need for further excavations of this type in order to obtain some day sufficient archaeological information to reconstruct the history of this city.

Key words: urban archaeology, Mérida (Venezuela).



**Fuente: Suplemento Universitario,
año I, N° 3, El Vigilante Mérida, 31-3-93.**

Plano N° 1



**Fuente: Suplemento Universitario,
año I, N° 3, El Vigilante Mérida, 31-3-93.**

Plano N° 2



Lámina N° 1



Lámina N° 2



Lámina N° 3

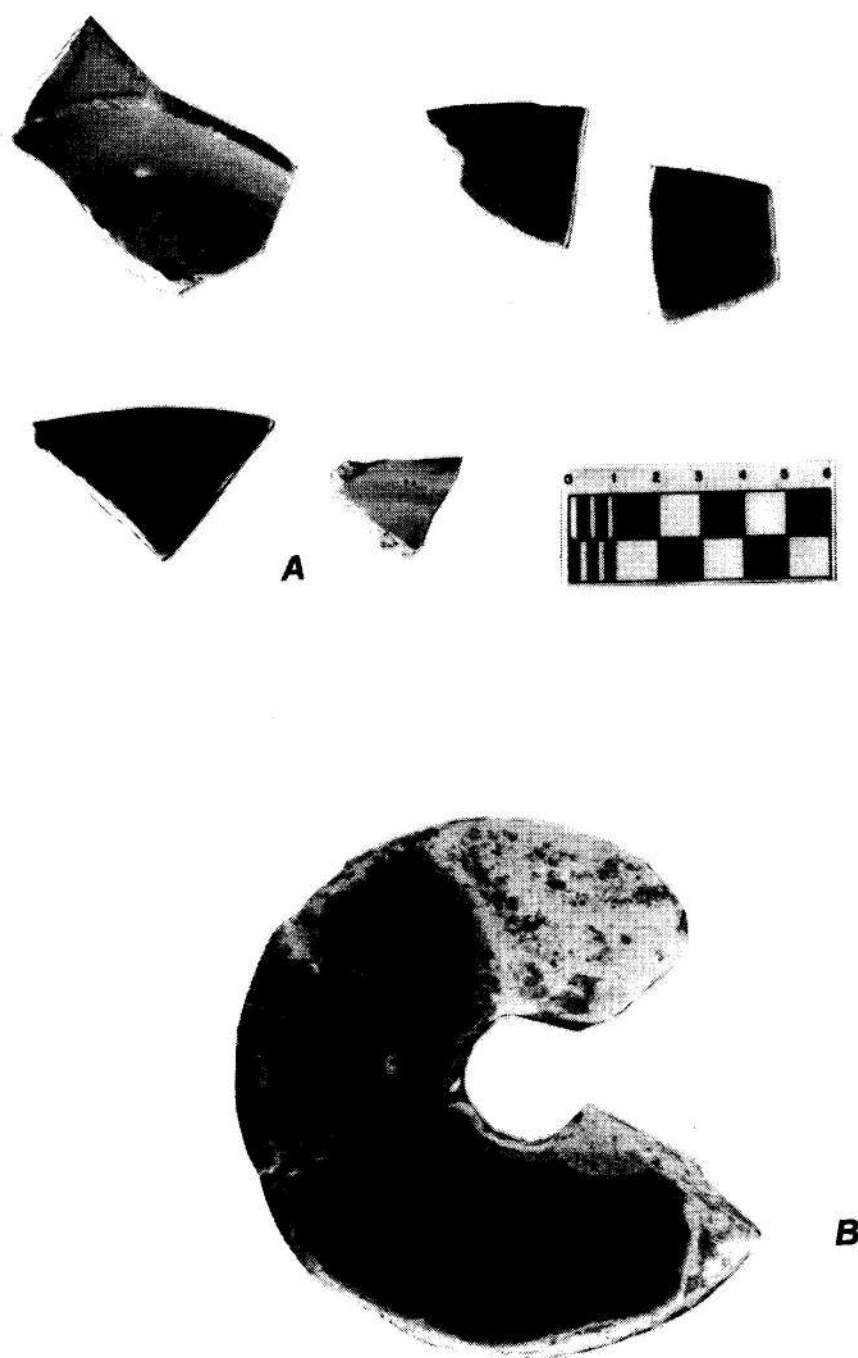


Lámina N° 4

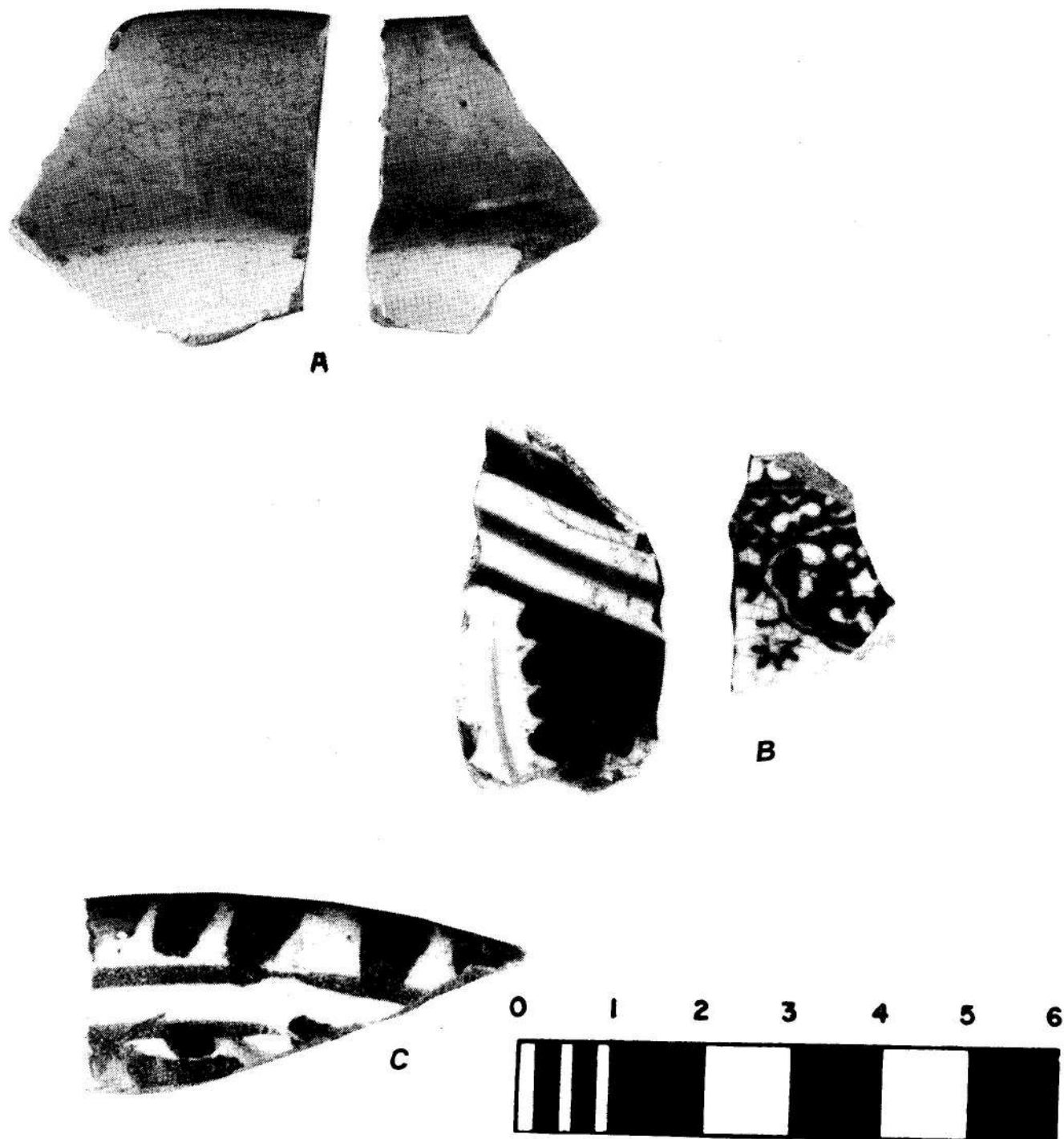


Lámina N° 5

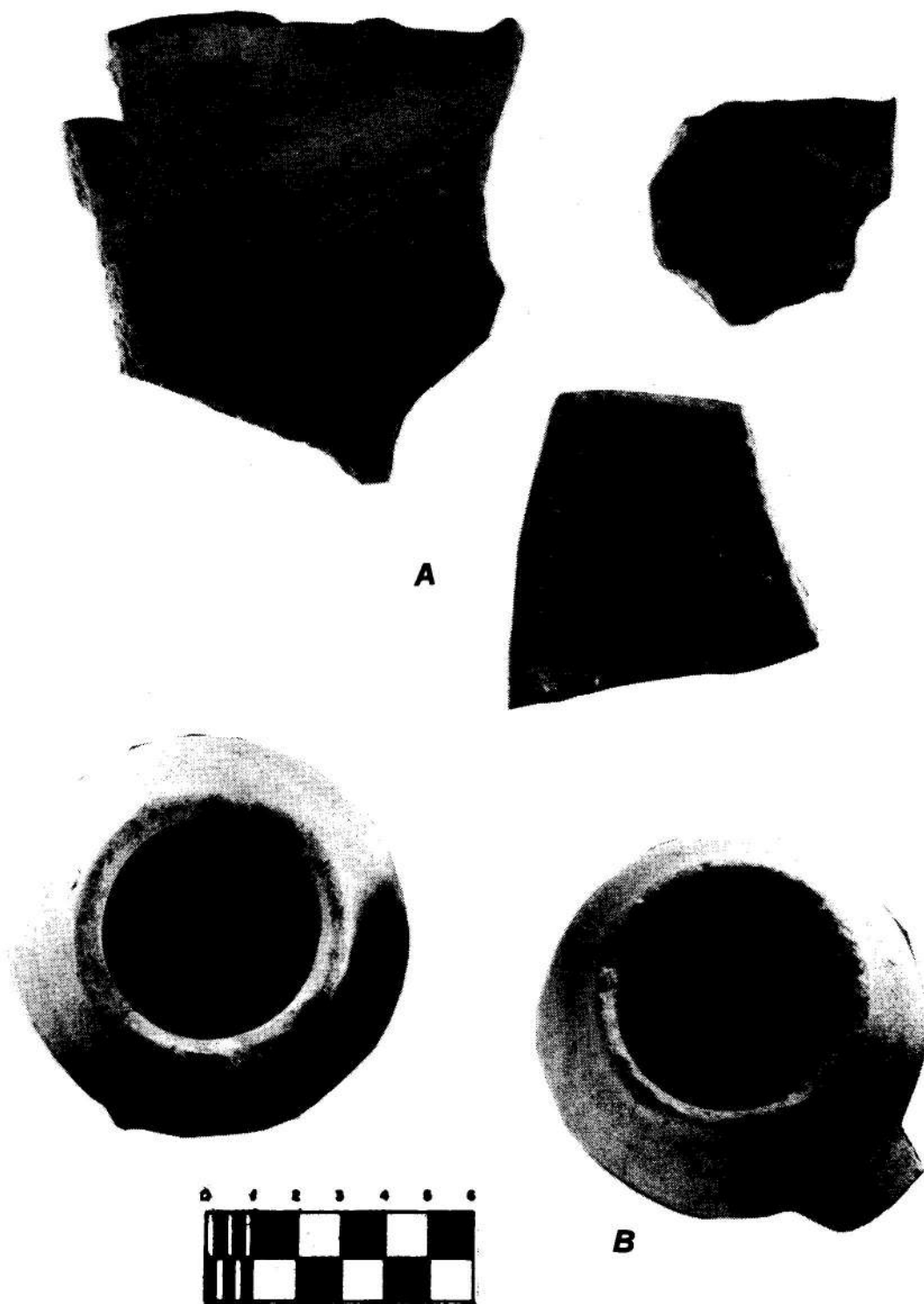


Lámina N° 6

CON LA TIERRA HASTA EL CUELLO: CONSIDERACIONES SOBRE LA ANGUSTIOSA EXPERIENCIA DE LA ARQUEOLOGIA EN EL CASCO URBANO DE CARACAS

*Rodrigo Navarrete Sánchez y
Carmen Luisa Ferris*

Antropólogos.

División de Arqueología e Inventario de la Dirección General Sectorial
de Patrimonio Cultural del Consejo Nacional de la Cultura (CONAC)

Aquellos que asumimos el karma de seguir siendo ciudadanos de Caracas, vivimos en una ciudad aparentemente sin historia. Una ciudad en la que sólo identificamos visualmente gigantescas moles de concreto, hierro y vidrio que de un día para otro brotan abruptamente del subsuelo. Resulta realmente un alarde de ingenio tratar de ubicar en el paisaje caraqueño un conjunto arquitectónico que nos permita identificarnos visualmente con el proceso histórico de nuestra ciudad.

Más aún, es una urbe en la que la mayoría de sus habitantes no somos capaces de contar como caraqueños de origen más allá de nuestra generación progenitora inmediata, ya que descendemos de alguna manera de extranjeros o de gente de otras regiones de Venezuela, lo cual nos dificulta establecer un nexo ancestral con nuestro entorno urbano inmediato, aun cuando nos sintamos en absoluto ciudadanos caraqueños.

De la misma manera, Caracas es una ciudad en incesante construcción y, a la vez, en constante destrucción: una especie de organización caótica que pende de un

hilo hacia el colapso total, no sólo en términos urbanísticos, sino también socio-políticos y, por consiguiente, histórico-ideológicos. El problema no es lo que observamos pues, a fin de cuentas, eso es sólo expresión de un contenido. El problema radica en las implicaciones socio-ideológicas del asunto.

Somos, pues, habitantes con un alto nivel de desarraigo, sin referentes visuales e ideológicos de identificación histórica con nuestro entorno. Pareciera que el hilo de tradición caraqueña que hilvana nuestro proceso urbano, se hubiera cortado en algún momento de nuestra historia contemporánea. Es evidente que en ello influyó poderosamente el boom petrolero, que provocó, a manera de reacción en cadena, un incontrollable y avasallante desarrollo industrial, tecnológico, demográfico y, por supuesto, urbanístico.

Sin embargo, y aunque parezca increíble, bajo las masas de humo, carros, gente y basura de nuestra desordenada ciudad, permanecen aún retazos de historias. En cualquier agitada esquina, bajo el semáforo o el pavimento, podrían aflo-

rar restos de las ocupaciones pretéritas de Caracas.

Lamentablemente, esta situación de descubrimiento arqueológico, en la que el arqueólogo debe intervenir, parece estar siempre vinculado con el proceso de crecimiento urbanístico que, en el caso de Caracas, ha sido desordenado y, lo más grave aún, sin que haya intervenido ningún criterio de conservación histórica. En la mayoría de los casos, han surgido problemas y limitaciones propios de las condiciones de trabajo en un casco urbano en desenfrenado crecimiento. Desde la simple imposibilidad del desarrollo de las investigaciones por decisiones gubernamentales de última hora, pasando por las premuras injustificadas por la realización de trabajos de construcción que no sólo amenazan con arrasar las evidencias del pasado sino que, incluso, coartan la realización de procesos de arqueología de rescate, hasta la pasmosa apatía o incompreensión sobre la necesidad de conservar los restos materiales del pasado.

En líneas generales, esto es consecuencia y a su vez condición de la errática política cultural del Estado relativa al patrimonio: no hay identificación por no haber política definida, pero esta ausencia de política es a la vez estratégica para mantener una ciudadanía no identificada. Un ejemplo vivo en las actuales circunstancias de cómo los grupos conforman una identificación con su entorno más inmediato y actúan en pos de su mejoramiento, al menos en teoría, es el surgimiento de Asociaciones de Vecinos, las cuales pareciera que han comenzado a estimular el necesario vínculo individuo-localidad en los contextos urbanos.

La premisa ideológico-política es simple pero contundente. Si no hay senti-

do de pertenencia, no hay acción hacia algo, ya que no hay valores en la realidad externa, en consecuencia no hacemos nada porque no nos identificamos con nuestro entorno vivencial.

Los arqueólogos parecemos haber caído en esta trampa ideológica. A pesar de que el mayor contingente de arqueólogos del país nos encontramos en esta ciudad, sin embargo no hemos sido capaces de ver aquello que tenemos frente a nuestras narices.

Sólo se presentan, especialmente en las fructíferas décadas de los 50-60 para la arqueología, algunos escasos reportes de hallazgos fortuitos de materiales arqueológicos en el área capitalina, principalmente prehispánicos (De Bellard Pietri 1959, Cruxent 1951, Cruxent 1959, etc).

A partir de la década de los ochenta, el panorama se ha transformado velozmente muy a favor de las investigaciones arqueológicas urbanas y, en líneas generales, de la arqueología colonial o republicana. Incluso, se han desarrollado experiencias no sólo en Caracas sino en toda Venezuela: La Ergástula, Estado Falcón (Zucchi, 1991); Cementerio de San Carlos, Barra del Lago de Maracaibo (Zucchi, 1992); Castillos de Guayana (Sanoja, 1990); Casa de Paredes, Mérida (Niño, 1990); Casa de la Estrella, Valencia (Vargas, 1990); etc.

Puntualizaremos algunas de las razones de ese auge:

- A) Como elemento general, producto de un proceso de cambios valorativos, consideramos la ruptura ideológica, incluso en la percepción de los propios arqueólogos, con la imagen del

arqueólogo y su valor desde una perspectiva romántica y exotista típica del siglo XIX, la cual supone como único paradero posible para el arqueólogo un punto lejano y de intrincado acceso que implica una fuerte dificultad e incluso riesgo. Es evidente que la arqueología ha ido adquiriendo paulatinamente un puesto de respeto epistemológico entre las ciencias sociales e históricas.

- B) Como factor particular de nuestra disciplina, incide el surgimiento de la llamada Arqueología Histórica Norteamericana, concepto muy discutible según nuestra percepción de la historia latinoamericana. El término Arqueología Histórica surge en la década pasada entre los arqueólogos norteamericanos como designación para aquella área de la disciplina que se encarga del estudio de los procesos posteriores a la llegada de los contingentes europeos a nuestro continente. Ello presupone ideológicamente la existencia de una «historia» a partir de este hito, tanto en los procesos concretos como en el orden metodológico, y una «prehistoria» previa. Si para la concepción norteamericana su historia comienza con el arribo de los «pioneros» en el Mayflower y no con los grupos indígenas previos, quienes fueron brutalmente exterminados durante la conquista, para un latinoamericano sería inadmisible entender su historia sin incluir como parte activa del proceso el período prehispánico. En consecuencia, preferimos denominar a esta línea de trabajo como arqueología colonial o republicana según el período histórico que se aborde.

- C) De la misma manera, el surgimiento de la preocupación por la arqueología e historia regional resulta determinante en la incidencia de los estudios urbanos locales. El actual surgimiento de las discusiones teórico-conceptuales sobre la región histórica en las ciencias sociales, el recrudescimiento mundial de las luchas étnico-regionales, el establecimiento de una política nacional de descentralización, entre otros factores, han dado un fuerte impulso a los estudios de carácter localista y a la profundización de las investigaciones en los centros urbanos de cada región, como en el caso caraqueño.
- D) El énfasis en la visión procesal de nuestra historia desde la perspectiva de la Arqueología Social, marcó igualmente la necesidad de entender de manera total el proceso histórico de una región en particular, lo cual obviamente incluye desde los primeros habitantes hasta el momento actual. La inconsciente segmentación de la labor arqueológica, fuertemente influenciada por la visión antropológica norteamericana de que sólo trabajamos con sociedades indígenas por su carácter ágrafo no-occidental, comienza a ceder necesariamente frente a una visión de la historia venezolana como una totalidad procesal abordable con los métodos propios de nuestra disciplina en cualquier corte de su dinámica.
- E) La crisis económica que marcó un giro en el desarrollo tecnológico y de las investigaciones en nuestro país, aumentó también de manera vertiginosa el interés por el patrimonio arqueológico, principalmente colonial,

de la capital del país debido a la necesidad de elaborar proyectos con perfiles presupuestarios accesibles.

- F) A nivel epistemológico, podríamos considerar también la crisis teórica de nuestra década caracterizada por la disolución de la demarcación científica de las especialidades, las cuales crecen e invaden el campo de otras pero a la vez se enriquecen unas con otras; tal es el caso del cada vez más feliz productivo y necesario encuentro entre la historia, la etnohistoria y la arqueología, especialidades que habían marcado un ficticio distanciamiento desde principios de este siglo, y que nuevamente conjugan sus esfuerzos en trabajos mucho más integrados y, por ende, con resultados científicos más integrales.
- G) Un aspecto que había pasado por debajo de la mesa hasta el momento, surge con más fuerza. Los científicos sociales e historiadores deciden que deben tomar posición y, sobre todo, deben ir a la acción, si poseen herramientas tanto teóricas como prácticas, para enfrentar el destructivo y rápido avance de un desarrollismo a ultranzas, más marcado por el neoliberalismo imperante en la última década, que amenaza con borrar en todas las ciudades venezolanas la imagen y presencia de nuestro pasado.
- H) Un elemento coyuntural que marcó una fuerte incidencia en el surgimiento de este interés fue la cercanía de los controversiales quinientos años del contacto América-Europa, lo que permeó de implicaciones políticas e ideológicas la discusión y, por supuesto, el trabajo arqueológico.

Durante los últimos dos años, la División de Arqueología e Inventario de la Dirección General Sectorial de Patrimonio Cultural del Consejo Nacional de la Cultura ha venido desarrollando una serie de trabajos de prospección, rescate y excavación en distintos puntos de la capital de nuestro país mediante diferentes mecanismos institucionales: a) a través de asesorías a las comunidades, las cuales han solicitado el desarrollo de investigaciones puntuales en sus localidades, como es el caso de las excavaciones en la Esquina de la Torre (Plaza Bolívar) y en la Plaza Bolívar (Chacao); b) a través de Proyectos de Investigación, como es el caso de la reconstrucción arqueológica y etnohistórica del Camino Real Caracas-La Guaira, Distrito Federal, llamado «Camino de los Españoles»; y, c) a través del Proyecto de Inventario Arqueológico Nacional, el cual contempla para este año la elaboración del inventario del Distrito Federal. Por otro lado, se han desarrollado durante el presente año algunas investigaciones, como la realizada en la Iglesia de Altagracia, que proponen un trabajo sistemático interdisciplinario para la resolución de problemas arquitectónicos a través de la interpretación estructural que aporta la información arqueológica.

Precisamente a partir de estas experiencias surgió la necesidad de desarrollar esta crónica crítica e interpretativa de la arqueología en Caracas, que pretende englobar la mayor parte de los esfuerzos desarrollados en los últimos diez años, agrupándolos según sus elementos en común, en su relación con el entorno sociopolítico de nuestra ciudad. En esta línea de trabajo han predominado básicamente las investigaciones bajo la tutela de arqueólogos identificados con la Arqueología Social, desde proposiciones meramente técnicas hasta formulaciones teóri-

cas sustantivas, orientadas por las nociones procesales y de compromiso valorativo y político de la disciplina que asume esta escuela arqueológica.

En términos generales, podríamos decir que, aun cuando todas las experiencias están signadas por los problemas antes esbozados, podrían clasificarse comparativamente en las siguientes modalidades:

A) En gran parte de los casos, como sucedió en el Palacio de las Academias y en el Cementerio de la Catedral de Caracas, los yacimientos son literalmente descubiertos al remover los cimientos de la estructura actual, lo que ocasiona que el arqueólogo llega al sitio luego de que la información ha sido alterada en gran medida durante los movimientos de tierra.

En el Palacio de las Academias el Dr. Mario Sanoja dirigió en 1988 las excavaciones realizadas en uno de los patios interiores de la edificación de la Antigua Universidad de Caracas, con el fin de constatar en las evidencias materiales la existencia pretérita del Antiguo Convento de San Francisco y, más importante aún, recuperar información estratigráfica secuencial capaz de dar cuenta del proceso de conformación del casco urbano de la ciudad de Caracas a partir de uno de sus puntos espacialmente más céntricos. De hecho, las excavaciones realizadas principalmente en lo que fue el basurero del antiguo convento, arrojaron una abundante y variada información que permitió no sólo entender la secuencia ocupacional del sitio sino extrapolar su información para la interpretación del modo de vida colonial en general. Lamentablemente, parte de la información pudo haber sido alterada por las intervenciones constructivas que precisamente permitieron el afloramiento del yacimiento.

Casi inmediatamente, el antropólogo Luis Molina dirigió en 1988 un largo y minucioso proyecto de investigación arqueológica en el Cementerio de la Catedral de Caracas, con fines mucho más puntuales y específicos que el caso anterior. Contratado por la Fundación para el Rescate y Conservación de Inmuebles., Localidades y Bienes de Valor Histórico, Religioso y Cultural (FUNRECO), tenía la misión de extraer del patio central del Antiguo Seminario y Sala Capitular de la Catedral de Caracas los restos óseos humanos aparecidos y removidos durante los trabajos de recuperación arquitectónica de esta edificación. Como objetivo último, además del rescate de las osamentas correspondientes al Antiguo Cementerio de Caracas, se programó el análisis osteológico general de los restos con el fin de obtener información sobre la población colonial caraqueña, estudio que aún no se ha desarrollado.

B) Por el contrario, en otros casos más afortunados como los de la Hacienda La Floresta y la Iglesia de Altagracia, los estudios arqueológicos son requeridos por el equipo de arquitectos que restaura o modifica la edificación con el fin de adecuarse a la información estructural-histórica que el arqueólogo puede aportar. Sin embargo, en todos los casos, las experiencias están signadas por la falta de tiempo y presupuesto.

La Hacienda La Floresta se encuentra en la Avenida Francisco de Miranda, antiguo Camino Real, adquirida por PDVSA para ampliar sus instalaciones; sin embargo, previo a la utilización de este espacio, la empresa contrató a FUNRECO para la evaluación histórico-arquitectónica de la casona. En consecuencia, con el fin de poner en evidencia elementos estructurales cubiertos o parcialmente destrui-

dos durante el proceso de reutilización habitacional, FUNRECO contrató al antropólogo Luis Molina en 1989 para desarrollar un diagnóstico arqueológico del sitio a través de sondeos y pozos en los actuales espacios de la vivienda. La participación del equipo de arqueólogos, trabajando en conjunto con arquitectos e historiadores, logró procesar numerosa información sobre la distribución espacial y funcional pretérita de las áreas de actividad en la antigua hacienda cafetalera, convertida en este siglo en casa de la familia Sosa.

En el caso de la Iglesia de Altagracia, igualmente FUNRECO contrató a los antropólogos Carmen Ferris y Rodrigo Navarrete en 1993, con el fin de coordinar esfuerzos en la recuperación de información histórico-estructural de un recinto posterior perteneciente a la Iglesia de Altagracia, pero concebido a principios de este siglo como pasaje comercial. En esta oportunidad, las excavaciones arqueológicas arrojaron una importante cantidad de material cultural, aún en procesamiento, que permitió ubicar la utilización del espacio posiblemente desde el siglo XVII y, a la vez, permitió reconocer los cambios estructurales y funcionales en su utilización, incluso desde antes de su construcción.

C) Peor aún, en situaciones como la de la Esquina de La Torre-Plaza Bolívar, la Plaza Bolívar de Chacao, la Academia de Música «José Angel Lamas» y el Puente de Altamira, el normal desarrollo de la investigación es anulado por las nefastas presiones político-administrativas para la construcción inmediata de nuevas edificaciones. Mientras en los casos anteriores, al menos se podía recolectar cierta información asociada con el contexto de las evidencias, en éste sólo contaremos con los materiales culturales directos.

La Esquina de la Torre - Plaza Bolívar fue intervenida nuevamente a finales de 1992 para la construcción de la nueva sede de la Dirección de Cultura de la Gobernación del Distrito Federal. Los antropólogos Carmen Ferris y Rodrigo Navarrete, informados de la aparición de material arqueológico en los movimientos de tierra y luego de haberse entrevistado con la Directora de Cultura de la Gobernación, Dra. Adriana Meneses, desarrollaron una labor de arqueología de rescate en el sitio, con la colaboración de un equipo de estudiantes de la Escuela de Antropología de la UCV. Sin embargo, las escasas evidencias materiales, tanto estructurales como artefactuales, que se lograron extraer del sitio, tuvieron que ser registradas por rápidos procedimientos, ya que la presión para la continuación de las obras interrumpió abruptamente el proceso de nuestro trabajo.

En la Plaza Bolívar de Chacao, la situación fue aún más dramática. El cronista de Chacao, Sr. Castillo, solicitó a finales de 1992 los servicios de asesoría de la División de Arqueología e Inventario de la Dirección de Patrimonio Cultural del CONAC, ya que durante la remodelación de dicha plaza habían aflorado estructuras de posible interés arqueológico. El equipo de arqueólogos, Carmen Ferris y Rodrigo Navarrete, sólo pudo constatar la presencia de dichas estructuras y escasos materiales asociados, ya que cuando se aprontaban a realizar la labor de arqueología de rescate luego de lograr la permisología, les fue negada la autorización con el argumento de que se debía terminar la plaza antes de las elecciones de Alcalde del 6 de diciembre. Las razones eran obvias. Paradójicamente, al igual que en el caso de la Esquina de la Torre - Plaza Bolívar, los trabajos de construcción se encuentran actualmente en el

mismo estado en que los dejamos el año pasado.

En la Academia de Música «José Angel Lamas», durante el proceso de restauración que se está realizando actualmente (1993), se ha rescatado un interesante material cultural asociado con la utilización de este espacio en el siglo pasado. Sin embargo, como es muy común en nuestra ciudad, a pesar de ser un trabajo de restauración dirigido por arquitectos que deberían tener una visión clara de la importancia de los contextos de vida, el material arqueológico fue entregado a Carmen Ferris y a Rodrigo Navarrete luego de haber sido removido de su lugar de origen y sin ninguna información contextual, lo que prácticamente anula su capacidad informativa.

Una experiencia frustrante fue registrada por la antropóloga Kay Tarble en 1983 en el proceso de excavación del Metro de Caracas a la altura de Altamira. Se trata del Antiguo Puente de Altamira, que servía posiblemente desde el siglo pasado para canalizar las aguas de la quebrada Altamira y que fue destruido sin ningún tipo de miramientos en pos de un distorsionado ideal de progreso no conservativo.

D) A diferencia de las anteriores, una situación como la del enterramiento prehispánico de Santa Mónica, se inicia con un proceso judicial de levantamiento de evidencias por parte de un cuerpo de investigación estatal, en el cual el arqueólogo pasa a ser un simple experto que está en la obligación como ciudadano de esclarecer un caso policial. Su trabajo podría redundar en la protección de la evidencia, pero el logro de ese objetivo usualmente entorpece el natural proceso de investigación arqueológica.

En Santa Mónica, (1993) dentro del espacio del jardín de una residencia, se hallaron unos restos humanos asociados con una vasija de posible origen prehispánico, los cuales fueron referidos inmediatamente a la División de Homicidios del Cuerpo Técnico de Policía Judicial. La pertinente participación del Departamento de Antropología Forense de esa institución llamó la atención sobre la necesidad de la participación de un experto en arqueología. Se solicitaron, entonces los servicios del antropólogo Rodrigo Navarrete para la elaboración de un informe conjunto antropométrico y cerámico arqueológico que permitiera la final determinación de la procedencia prehispánica de los restos de este hallazgo. Aun cuando los resultados están en proceso, ya se han determinado los indicadores principales para obtener una conclusión cronológica.

E) Al contrario de las situaciones planificadas, en muchos casos se presentan hallazgos circunstanciales que ni siquiera son reportados pero por azar pasan a la lista de potenciales yacimientos arqueológicos en inventarios o simplemente en la mente de los investigadores, como es el caso de los escasos materiales hallados en los movimientos de tierra realizados en el Palacio Arzobispal, en la Quinta Anaúco —arriba—, en el Parque La Guairita y en la esquina de Gradillas.

En el centro de Caracas, el antropólogo Rodrigo Navarrete recolectó en 1991 en el Palacio Arzobispal una representativa muestra cultural, posiblemente colonial, removida durante la remodelación de uno de sus patios interiores, el que se encuentra paradójicamente frente a la sala de archivos históricos; sin embargo, nada se hizo en el momento. De la misma manera, el presente año (1993),

los antropólogos Rodrigo Navarrete y Cristina Rodríguez realizaron de manera casual una recolección superficial durante un proceso de cambio de tuberías en la Esquina de Gradillas. Según referencias, en la Quinta Anauco —arriba— (referencias de Luis Molina) y en el Parque La Guairita (referencias de Rodrigo Navarrete) es posible aún encontrar material de interés arqueológico aflorado que no ha sido registrado ni analizado de manera sistemática.

F) En contraposición a todos los casos antes esbozados, excavar en la periferia del área urbana., como por ejemplo en el Camino Real Caracas - La Guaira (Parque Nacional El Avila) podría representar una modalidad intermedia entre las condiciones del trabajo tradicional de campo en el ámbito rural y las limitaciones y bondades de la labor en la ciudad.

En el Camino Real Caracas - La Guaira (Parque Nacional El Avila) aun cuando los trámites burocráticos y de permisología recuerdan las experiencias anteriores, los procedimientos y el desarrollo del trabajo de campo se desenvolvieron más dentro de una dinámica sistemática y minuciosa, distinta a los apresurados procesos de rescate urbano. Este proyecto, coordinado por los antropólogos Emanuele Amodio, Ana Cristina Rodríguez y Rodrigo Navarrete (1993), tiene como objetivo desarrollar un estudio arqueológico y etnohistórico del proceso de conformación y desarrollo del Camino Real Caracas - La Guaira y las edificaciones adyacentes. Hasta el momento se han realizado de manera exitosa excavaciones intensivas en los sitios de La Venta, Tabacal y Guayabal, y exploraciones y recolecciones superficiales en el propio camino, Castillo Negro y El Salto. Preliminarmente podemos afirmar que hemos

recolectado abundante material cultural capaz de arrojar información sobre la ocupación del área al menos desde el siglo XVIII, tanto en los espacios de corte militar defensivo como en los asentamientos de control agrícola cafetalero.

Los casos son más que elocuentes. El arqueólogo en estas situaciones poco clásicas para nuestra idea de lo que es un trabajo de campo no sólo debe armarse de paciencia sino de nuevas estrategias y conocimientos que inciden directamente en el desarrollo de investigaciones arqueológicas en contextos urbanos. Sin embargo, más allá de lo anecdótico de las experiencias referidas, este trabajo pretende desarrollar a partir de las mismas algunas consideraciones teóricas, metodológicas, legales y éticas sobre la necesidad de establecer lineamientos claros y uniformes para el desarrollo de investigaciones arqueológicas en los casos urbanos de nuestro país.

Es notorio que el desarrollo de investigaciones arqueológicas en contextos urbanos está siempre condicionado por un cúmulo de variables administrativas, políticas, urbanísticas y hasta legal-judiciales que escapan al proceso específico de trabajo de campo en contextos más tradicionales como el rural y que frecuentemente inciden de manera negativa en su finalización aun cuando imprimen una nueva dinámica al trabajo. Las experiencias en el contexto caraqueño no escapan a esta situación, y usualmente tienden a convertirse en angustiosos y compulsivos procesos de rescate de la información.

Sin embargo, el panorama no es tan agobiante como parece. Todas estas situaciones son aprovechables para el desarrollo de nuestra disciplina. La clave está en adecuarse a mecanismos de investigación

propios de un ambiente poco tradicional. Es necesario tomar conciencia del carácter diferencial en todas las instancias del proceso de trabajo, que tiene la arqueología urbana con respecto a lo que tradicionalmente hemos llamado «arqueología de campo». Sólo así podremos enfrentar por todos los flancos posibles la veloz y destructiva garra de una visión desarrollista a ultranza, que amenaza con borrar en todas las ciudades venezolanas la imagen y presencia de nuestro pasado.

No es nuestra intención repartir soluciones por anticipado, aun cuando las proposiciones están implicadas, sino estimular a que ellas surjan del seno de todos aquellos sectores, en el sentido más amplio, que se encuentren directamente o indirectamente vinculados con esta problemática. Debemos propiciar una sana y transparente discusión que permita elaborar un esquema de trabajo equilibrado entre los requerimientos del necesario desarrollo de nuestras urbes y la impostergable labor de conservación y difusión del patrimonio histórico-cultural de la comunidad que habitamos.

Caracas, ciudad arqueológica. Esperamos que estas líneas al menos sirvan para que este enunciado deje de ser una ironía y comience a tomar cuerpo en una nueva visión de nuestra historia urbana.

BIBLIOGRAFIA

- ALVARADO, Gabriela
1992 **Arqueología y Conservación del Patrimonio Histórico: Teleología de una Praxis.** Trabajo final presentado para optar al título de Antropólogo de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.
- BELLARD PIETRI, Eugenio de.
«Fechados y autenticados primeros cráneos indígenas recolectados con certeza en el valle de Caracas». En: **Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales.** Caracas, Tomo 37, N° 140, pp. 58-59.
- BELLARD PIETRI, Eugenio de.
1959 «Gruta de la Botija, estudio espeleológico» en **Boletín del Museo de Ciencias Naturales.** Ministerio de Educación, Caracas, Tomo IV-V, N° 1-4, pp. 75-84.
- BENCOMO, César.
1993 **Las clases sociales en la Colonia.** Trabajo final presentado para optar al título de Antropólogo de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.
- CRUXENT, J. M. y Editorial.
1951 «Arqueología. Baruta, El Hatillo» en: **Memorias de la Sociedad de Ciencias Naturales La Salle.** Caracas, Tomo 11, N° 29, pp. 139-177.
- CRUXENT, J. M.
1959 «Descripción de la vasija de alfarería que fue hallada en la Cueva de la Botija, Petare, Estado Miranda» en: **Boletín del Museo de Ciencias Naturales.** Ministerio de Educación, Caracas, Tomo IV N° 1-4, pp. 190-191.
- CRUXENT, J.M. e Irving Rouse.
1982 **Arqueología cronológica de Venezuela.** Vol I y II. Caracas: Ernesto Armitano Editor.
- FERRIS, Carmen y Navarrete Rodrigo.
1993 **Informe de las excavaciones arqueológicas en la Esquina La Torre, Plaza Bolívar, Caracas, Distrito Federal,** Dirección de Patrimonio Cultural, División de Arqueología e Inventario, CONAC.
- FERRIS, Carmen y Navarrete, Rodrigo.

- 1993 **Estudio Arqueológico e Histórico de la Iglesia de Altigracia**, Caracas, Distrito Federal, FUNRECO.
- MOLINA, Luis E.
1989 **Excavaciones arqueológicas en el Antiguo Cementerio de la Catedral de Caracas**. Segundo Informe de Avance. FUNRECO. Caracas.
- NAVARRETE, Rodrigo.
1991 «El concepto de Región Histórica y su aplicación al estudio de los procesos socio-históricos y étnicos prehispánicos. Oriente de Venezuela» en: **Actas del VIII Coloquio Nacional de Historia Regional y Local**. Carúpano, Estado Sucre.
- NAVARRETE, Rodrigo.
1992 **Informe de la prospección arqueológica del sitio Plaza Bolívar de Chacao, Caracas, Estado Miranda**, Dirección de Patrimonio Cultural. División de Arqueología e Inventario. CONAC.
- SANOJA, Mario e Iraida Vargas. **Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos**. Caracas: Monte Avila Editores, 1979.
- SANOJA, Mario. **The venezuelan colonial way of life**. Paper presented at the Center for Research in the Humanities of the University of Copenhagen, Denmark. 1988.
- SOUTH, Stanley. **Method and theory in Historical Archaeology**. Studies in Archaeology. Academic Press, London. 1977.
- SOUTH, Stanley. **Research strategies in Historical Archaeology**. Studies in Archaeology. Academic Press, London. 1977.
- TARBLE, Kay y VAZ, Jesús E. «El Metro de Caracas rompe con el pasado» en **Boletín Informativo de la Asociación Venezolana de Arqueología**. Caracas, Año 3, N° 3, pp. 19-26. 1984.
- VARGAS ARENAS, Iraida. **Arqueología, ciencia y sociedad**. Caracas: Editorial Abre Brecha, 1990.
- ZUCCHI, Alberta y NAVARRETE, Rodrigo. **Excavaciones arqueológicas en el sitio colonial La Ergástula, Edo Falcón**. Ponencia leída en XLI Convención Anual de ASOVAC, Facultad Experimental de Ciencias LUZ, 24-29 noviembre de 1991 (en prensa)

RESUMEN

Información acerca de la angustiosa experiencia que significa hacer arqueología en una ciudad como Caracas, identificada hoy con gigantescas moles de concreto, hierro y vidrio, una ciudad en permanente construcción y destrucción, con todas las implicaciones socio-ideológicas del problema. Muestran los autores como, sin embargo, esta situación es aprovechable para el desarrollo de la disciplina arqueológica, tomando consciencia del carácter diferencial de la arqueología urbana. Caracas, ciudad arqueológica.

Palabras claves: **Arqueología urbana - Caracas.**

ABSTRACT

A discussion of the painful experience of practising archaeology in a city like Caracas, which is now typified by huge masses of concrete, iron and glass, a city in a permanent state of construction and destruction, with all that this implies on the social and ideological levels. The authors show that this situation can, however, be utilized for the development of archaeological activity, in the awareness of the distinctive nature of urban archaeology. Caracas, the archaeological city.

Key word: **urban archaeology, Caracas.**

PARADOJA Y CAOS EN LA INVESTIGACION CIENTIFICA Y ANTROPOLOGICA

Rafael López Sanz

Antropólogo.
Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

La situación de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, la única existente en Venezuela, tiene relaciones continuas con la de una universidad en crisis o agonía, al mismo tiempo que las que ambas guardan con la sociedad general. Pero también una parte sustancial de esta situación depresiva obedece a la historia curiosa pero muy interesante de esta ciencia en Venezuela, y sobre todo al tipo de administración y estructura académica que se gestó para la Antropología de la UCV en la década de los ochenta. A pesar de tener una carácter experimental y autónomo la Escuela de Antropología permanece aislada y ajena a las circunstancias y naturaleza de las sociedades contemporáneas, sobre todo de la venezolana, además de no participar en los dilemas fuertes de hoy, sobre todo la polémica compleja, según muchos «post-modernistas», que engloba a la ciencia, la teoría general de la ciencia, la cultura, el lenguaje y la sociedad. La situación es tan triste que de no reformularse radicalmente, el lugar académico venezolano de la Antropología quedará en dos o tres años prácticamente vacío y sin interés alguno para adolescentes universitarios. (1)

Varios colegas se han encargado de estudiar y analizar más a fondo esta historia y esta situación privativa pero nada

extraña en el panorama académico y científico de Venezuela. En particular son más que significativos los trabajos de Emmanuel Amodio y Jacqueline Clarac. Ambos tocan un fondo casi inagotable en una sociedad en-colonizaje: el tema de las relaciones entre etnia (que incluye los dominios de raza y cultura) e historia (que abarca también la de la ciencia) entre nosotros los venezolanos.

Por nuestra parte, nos acercamos a otro histórico pozo de paradojas: el de las relaciones continuas y discontinuas entre ciencias como la Sociología y la Antropología, su trasfondo filosófico y la teoría general que les compete como ciencias contemporáneas con aspiraciones académicas. En esta dirección, este pequeño ensayo se inspira en un trabajo no publicado de Paul Friedrich («Paradox en Chaos», 1980), lingüista, antropólogo, poeta, figura notable de la antropología de la Universidad de Chicago.

Debería comenzar poniendo por escrito lo que quiero decir por teoría general, dado que, como lo destacan tantos autores, el término es ambiguo y cargado de presuposiciones y elementos, columnas de toda ciencia. Quiero significar por teoría general la integración o síntesis de ideas abstractas en el mayor grado posible

respecto a cierto y determinado conocimiento científico, el cual está inserto y es parte del conocimiento ya establecido — máximamente compartido— y sujeto a observaciones generalmente sistemáticas y experimentos recientes. (2)

En consecuencia, re-conozco de antemano el enmarcar como parte y drama —y no desgajaría ambas cosas, parte y drama, pues ambos forjan una unidad indivisible (incluso analíticamente), como en toda ciencia y asunto en el que «meta la nariz» el *homo sapiens-sapiens*— de la teoría general del conocimiento las visiones procesalmente cultivadas y provenientes de la experiencia personal *junto con* —como es el caso del científico de profesión y de afectos (uno y cualquier científico)— el razonamiento lógico deductivo y la aprehensión estética que técnicamente definen y limitan a esa teoría. Lo que de plano acepta como dilema y paradoja de la ciencia, de toda ciencia, su gestación entre la teoría sistemática y la emoción y afectos que la acompañan. Ya hoy pocos niegan la importancia de estos lides de Thomas S. Kuhn, incansable en esto al menos desde 1959, en particular con su libro más celebrado, **The Structure of Scientific Revolutions** (1962). Una conciencia similar muestra Ludwig Wittgenstein, en **Tractatus Logico-Philosophicus** (1978), quien es un buen relator y sintetizador de la transacción ciencia y realidad.

Es centro de mi atención, en este papel de trabajo, mostrar que la relación teoría general-realidad, su insalvable y posible unicidad, actúa a guisa de referente constante práctico-teórico y paradigmático en ejercicio, batiéndose conciente e indeleblemente entre su naturaleza de paradoja y el caos abigarrado que una y otra vez vuélvese lo que la empresa analí-

tica asume como objeto y fenómeno reiterado. Vale decirlo de otra manera: el discurso y el ejercicio de la teoría general que, quierase o no, comporta y remite toda disciplina científica, se gesta y ejerce entre lo que Alfred N. Whitehead en **Science and the Modern World** (1926) consideraba propio de la filosofía, «una crítica de las abstracciones» (p. 87), y su probamiento constante y crítico entre los hechos registrados y el mundo. Bueno es recordar que como los griegos antiguos —por ejemplo Epicuro, quien reconocía «el destino del físico» (citado por John Passmore, ob. cit.: 29) (yo subrayo)— Whitehead nunca dudó en reconocer los nexos de origen entre la ciencia moderna y la tragedia antigua griega (Cf. ob. cit.: 10; 75 & es «The Romantic Reaction»; *passim*); y recordemos que esto también lo entrevió Carlos Marx. ¿Pero acaso no es precisamente esto lo que hemos heredado de la vida, las angustias y las contribuciones de Karl Oppenheimer y Albert Einstein? Especialmente, de esta herencia y de sus conexiones menos dramáticas mantenemos y cultivamos la perspectiva y la visión, más bien toda una cosmovisión signada por la certeza, experiencia y experimentación de una sociedad humana nada aislada ni autosuficiente, con menos estabilidad y seguridad que en el pasado, asaltada cada vez con más fuerza por eso de que detrás de los eventos-acontecimientos, circunstancias, objetos y fenómenos *hay más «caos» que «estructura»*, más sin-razón que razón, menos utilidad y razón instrumental que azar, espontaneidad y genialidad, menos Historia objetivada que mitología hecha historia. Por esto y otros factores, hechos y razones, esta nueva perspectiva contradice los enfoques de las posibles «teorías de sistemas» y semejantes. No son muchas estas teorías. Podría ser una cualquiera que hasta sin saberlo se igualara con una «teoría del lenguaje»

extrema, llevada al nivel de una suerte de metafísica absoluta, digna entonces de la crítica Heideggerina a la ciencia general como «technical practical business of gaining and transmitting information» (3), sentencia con elementos aplicables, por cierto, a cierta semiótica retórica autodesplazable —el propio U. Eco recae en ella— y a cierta «psicología evolutiva» con ingredientes Freudianos y Lacanianos, como los encuentra, por ejemplo, Malcolm Bowie en la «teoría Lacaneana»— Ver John Sturrock, editor de **Structuralism and Since** (1979: 116 y 15). Salvo por la capacidad de sintetizar sus hechos y abstracciones y ser altamente especulativas, estas teorías no van en realidad más allá de sus sistemas-estructuras automodeladas, a los que caracterizan, por cierto, lo que Paul Friedrich llama con precisión «operacionalismo inmediato», equivalente a eso de «déjame irme a casa y tratarlo con mis propios datos», tan común entre científicos, especialmente los tontamente diferenciados como «sociales», cuando no «humanistas» y «blandos», por oposición a los científicos «duros», término equivalente, pomposa y estúpidamente, al de «las ciencias naturales». A diferencia y en radical oposición a este otro bendecido y ritualizado dualismo oficial, esta otra conciencia de ciencia y proceso de conocimiento científico antes citado, por los demás siguiendo y a veces marcando los pasos del hombre contemporáneo, como lo han destacado y hecho notar Wittgenstein, Whitehead, Suzanne Lange, Lévi-Strauss, Bertrand Russell, Franz Capra, Ibrahim López García (en Venezuela), para citar sólo algunas figuras, intenta con más éxito que la tradición científica anterior, entrar en conocimiento y conexiones con la ética actual, la política como arte de administrar con estética y economía sana y alta matemática, así como, especialmente, estimo, con las nuevas ideas y procesos

míticos y religiosos que aparecen en uno y otro escenario del planeta Tierra. (4)

Si la teoría general mantiene estas relaciones y criterios —la determinación y el marco preferencial por la abstracción, la sensibilidad equidistante por la ciencia y el arte, así como por la experiencia del vivir, y la capacidad analítica de integración personal y estética— entonces no seguirá siendo ni la reina ni la cortesana de la ciencia, o un campo tabuado de ella. Como dice Paul Friedrich, ella podría ser «a suggestive and integrative sizing up of the consensus of those in position to know, and a critique of that consensus plus whatever these things may imply for the future, and for those who are not in a position to know». (5)

En particular, estimo más que salvable una teoría general y su carácter crítico en las disciplinas antropológicas y en la Sociología, dado que su historia y sus grandes temas —que van desde el lenguaje hasta el «totem», la magia, la religión, el parentesco y las estructuras sociales— siguen siendo fuente de amplia y abigarradas polémicas y teorías. Si bien las vastas experiencia etnológica y sociológica garantizan sus estatutos de ciencias y la intuición deductiva metódica, también más de una vez ellas han tenido que reconocer que han seguido siendo ignorantes de las relaciones, redes y energías más ricas entre lenguaje, cultura y sociedad, sobre todo si nos damos cuenta de que esa ignorancia sigue alimentada por la ya caduca doble dimensionalidad de nuestros modelos y la selección más o menos parcializada de nuestras variables analíticas.

Una manera constructiva de enfrentar las contradicciones —a veces además de obvias, fatales— propias, por ejemplo

en la proliferación reciente de etno-disciplinas que noto asociadas a otra dualidad promulgada hoy: global(idad) / particular(idad), de manos del llamado post-modernismo y su consecuente anti-toda-teoría, (6) sería trabajar en un nivel general, de mayor abstracción en términos de las paradojas o cadenas de paradojas de todo rasgo o complejo social y cultural, así como de la misma disciplina antropológica.

El término paradoja, para Freidrich y para mí, alude a variar casos y nociones. La más obvia es tomarlo como afirmaciones que, lógicamente vistas, son contradictorias entre sí; desafían la lógica. Otra, las contradicciones inherentes al conjunto y contenido de datos obtenidos incluso en una sola estadía de campo; sin olvidar las incompatibilidades de las asociaciones y sugerencias sentidas en el trabajo analítico. Pero más común, y fuerte por cierto entre antropólogos, es la paradoja de reificar una oposición previamente a su prueba práctica, proceso que no pocas veces demuestra la no-realidad de sus términos polares. (7) Para el propósito inmediato de este artículo es claro pues que uso el término paradoja como gustosamente equivalente a lo que muchos o varios de ustedes llamarían contradicciones, enigmas, dilemas, antinomias, y hasta confusiones. Lo dicho introduce, al menos ligeramente, la visión y la asunción de que la condición y el vivir del *homo-sapiens-sapiens*— es paradójal en sí misma; enigmática en última instancia; y vecina íntima, en tono y grado mayor o menor, de la noción y existencia de Caos y Azar. Aún más, afirmo que esta condición y vivir en paradoja perenne establece continuidades y discontinuidades entre las presencias insoslayables de caos y orden, cultura y sociedad, como entidades mutuamente convertibles. (8) Esta mutua convertibilidad incluye por cierto la posi-

ble transmutabilidad de los tiempos y espacios que rigen la vida cotidiana normal. Y la transmutación se da en los lapsos de detención, reposo, pánico, odio, amor, éxtasis, y sobre todo, en el ejercicio de una imaginaria con-cuerpo-y-genio; el *daimon*, según la sabia perspectiva del griego antiguo. Sostengo, pues, que Paradoja y Caos tejen los enlaces y desenlaces de toda actividad humana mayor, desde los de una técnica sencilla de producción hasta los de la religión, la ciencia y el arte.

La verdad es que las paradojas que uno puede detectar en uno mismo, en las teorías o en las cosas del otro y los otros, *pueden o no*, como espejos, *reflejar* y *vehicular* alguna unidad más profunda. Y subrayo aquí la posibilidad de poder, porque no creo en el optimismo de los racionalistas, siempre notables por su fe en la resolución de conflictos, en la complementariedad tan cara al estructuralismo, en la mediación de los opuestos tan afin a tantos marxismos. Se insiste, ¡hasta con fe!, en que los opuestos, *aunque se opongan*, son asumidos como internamente consistentes, o duros, basta mencionar una oposición que por su fe racionalista genera incesantes violencias y patologías hasta ser casi sinónimo de Siglo XX: «capitalismo» versus «socialismo». Por mi parte, prefiero ser pesimista, a la manera incluso de Heidegger, de ciertos poetas como Edgar Allan Poe, Jorge Luis Borges, Antonio Machado, ensayistas como Unamuno, Whitehead, Lange y de antropólogos como el Radcliffe-Brown de **Los isleños andamaneses** (1922) y el Paul Friedrich, inspirador de este texto y autor también de **The Meaning of Aphrodite** (1978), un libro para la escena contemporánea. En ellos y en el trabajo propio y de otros detecto más realidad-y-pesimismo al estimular la visión de que todas las paradojas, contradicciones y oposiciones que nos

acompañan de día y de noche remiten hasta atrás, hacia paradojas que son irreconciliables, irrevocablemente. Si esta suerte de foco y partida hiciese camino y método propios, estaría más a tono y sensitiva con cosas o fenómenos que son parcialmente desordenados e incluso caóticos. Por ejemplo, —piénsese, al menos por unos momentos, en, por ejemplo, los actos parcialmente infinitos, *además rituales*, de la acción de *votar combinatoriamente todo-en-un-día*: «el día de las elecciones», como se nos inculca y obliga. Luego vendrán sociólogos, tecnócratas del Estado, antropólogos, psicólogos y nos «analizarán» ¡el «fenómeno electoral de 1993 en Venezuela»! Otra hipocresía con drama en contención de alto riesgo. Son eventos que no pueden ser representados o modelados o denotados por medios e instrumentos discursivos, ¿Otro ejemplo? pues, ¿qué razón y ciencia dio cuenta de por qué y qué fue entre venezolanos el 27 de febrero de 1989? Lo haría mejor, sin duda, un torero. Pero justamente de un arte, de un personaje como éste es de quien se puede sacar mejor la relación caos/paradoja en todo científico; más aún en el antropólogo. Una vez más: «el lenguaje, como todo lo demás, es parcial y finalmente enigmático y misterioso» (Paul, Friedrich, cit.: 4), que no es lo mismo que un Lévi-Strauss menos pesimista: «... el ejercicio y el uso del pensamiento mítico exigen que sus propiedades se mantengan ocultas...» (*Mitológicas I*, FCE, 4a. ed. 1956: 21). Pero tal ejercicio y uso —nótese la redundancia— ¿por qué ha de «exigir» que las propiedades del «pensamiento mítico» se mantengan «ocultas»? Cáptese aquí un ejemplo de la ciencia «dura» en antropología; ante ella, yo enlace: aparte que cabe la pregunta, ¿qué pensamiento homo sapiens-sapiens deja de lado alguna vez la categoría y nivel mítico?, verdad humana es que los mitos no ocultan nada, no

provienen de ellos el hacerlo, pues es lo suyo el ser lo que son: misterio y verdad, realidad posible y realidad imposible, al unísono; en fin, son como caos y orden en una sola composición. Lévi-Strauss, no obstante, sí capta las virtudes o propiedades de esa composición, y por ello maneja como espejo vectorizado su método inspirado, por lo demás. Finalmente, en materia de método y teoría uno asume el parentesco que él y ella tienen con la existencialidad propia del mito. Me explico: el «mito» vincula y forja valores sin proyecciones felices y optimistas. Más bien se pone como amor en lid, o mejor aún, existe y logra su cometido a costa de lo que está: por ejemplo, detrás de la esperanza como valor y deseo: en la espera de la esperanza que espera.

Friedrich (ob cit.: 5 y 35) propone un conjunto analítico de paradojas, siguiendo en esto a Wittgenstein, Whitehead, Chomski, Jakobson, Bloomfield (y a otros lingüistas), a filósofos y semantólogos, y poetas y escritores como Wallace Stevens y Leon Tolstoi. Citamos algunos: Las paradojas «Continuidad/discreción»; «conducta/estructura» (que remite a la exaltada reificación Saussureana «langue» vs. «parole»); también la clásica «sociedad» vs. «cultura». En lingüística actual «performance» vs. «competence» (y otras remisiones). Antropolingüísticamente, «individual/comunal» (notable, por ejemplo, en una experiencia tan universal como aprender a hablar con la madre de uno, que se conecta con otra similar; el empezar a abrigar y empollar pensamientos acerca de uno mismo; estas experiencias primarias muestran la existencia y pertinencia de esta paradoja); 'contexto' 'libre'/'contexto sensitivo' (aquí la paradoja es que hay un significado múltiple y libre del contexto de origen, pero ninguna libertad tiene base, fin y sentido reales fuera del

contexto. O bien: toda red de lenguaje/cultura tiene contexto, y es contexto. Lo que no es igual al tema positivista y lógico-pragmático: «el significado es uso»). En fin, hay otras paradojas más.

Para no extender más este artículo, expongo suscintamente indicaciones y sugerencias respecto a la paradoja mayor propuesta por Friedrich: Orden/Caos. Además de que no es nada nuevo el reconocimiento de su rol entre las ciencias, la prueba comienza por la constatación diaria de la «durabilidad» y persistencia de invariantes analíticas del lenguaje, que los tiene muchos y en sus distintas dimensiones, incluso la más «endebles»: la dimensión del sentido. Esas invariantes apuntan a diferentes tipos de ordenamiento, como, por ejemplo, jerarquización, actualización temporal, aplicación recursiva, delección. Pero también tenemos las taxonomías que van desde las propias de cada lenguaje hasta las filas-series de relaciones inclusivas de clase de la sociedad y las ciencias, recursando los tipos de deícticos aptos para encompasar constructos relativos, aptos, por ejemplo, para abordar el tema de la clase social; en fin, taxonomías en mayor o menor grado relacionadas con tipos de matrices y paradigmas gobernados por el cruce de rasgos distintivos. Por ejemplo, nuestra proposición en-paradoja, la de Raymond T. Smith y el autor de este artículo, '*clase (social) / color*', desde la perspectiva de la *relación de 'parentesco'* permite abordar mejor las estructuraciones y procesos de '*cultura*' de una sociedad «criolla» o «creole», como la nuestra, en realidad porque está centrada en el reconocimiento y el seguimiento de tipos distintos de ordenamiento, codificación y taxonomía, contextualmente probados en la práctica constante, incluso en la vida diaria, y además confirmados en los documentos,

la historia y la crítica de los trabajos de profesionales y sus teorías respectivas. (9) Por lo demás, como dice Friedrich, un conjunto de formas de lenguaje es icónico respecto a otro conjunto similar, y en esta peculiar relatividad resuenan concernientemente desde las categorías de «imágenes profundas» (míticas) hasta los morfemas que las acompañan y les son cónsonas.

Por otra parte, el excesivo ordenamiento, se sabe, conduce a procesos, a criterios y confusiones, por ejemplo, muchos antropólogos, sociólogos, psicólogos gustan y escriben sobre el venezolano y su sociedad como desde sí mismos, pero lo hacen icónicamente, *ad speculum* puro, mostrando, si no un «matriarcado» una «matrifocalidad consanguínea» (Pollak-Eltz, y otros autores en el Caribe), sin que, para no variar, falte el opuesto «duro» y insalvable, el que postula que nuestro sistema de em-parentamiento y sociedad es «patrilineal» y «patriarcal», una prueba más de cuánto caos produce intelectivamente la realidad cotidiana y la ignorancia vividas en un país como el nuestro, en cuyo territorio hasta las fronteras son indeleblemente caóticas, hasta por nuestra historia. (10)

Puede asumirse que una fructífera retoma de tales experiencias, en el marco de la relación Paradoja/Caos que proponemos, quizá logre aprehender que frente a lo más ordenado que captemos y expresamos está la angustia por la inspirante fuente de Caos. Caos que a muchos investigadores, sobre todo sociólogos y antropólogos, al poseerlos en Sombra, ha tomado en muerte pura, cruda y simple, cuando no en destrucción creciente—¡todo esto a pesar de que precisamente *todo científico mata materia «pura» o «fenómeno» para crear*— como es el caso de la proliferación actual de los morfos y discursos asociados

a etno y eco en el nivel descriptivo del proceso del conocer científico. En estas subdivisiones disciplinarias se nota el alejamiento, por excesivo descriptivismo, de caos y de una teoría general; el alejamiento de una fuente capaz de borrar dogmas, verdades y discursos tendencialmente mecanicistas. Porque es necesario recordar aquí que las presuposiciones y asunciones de lingüistas, antropólogos y otros científicos se cubren de la armadura de sus términos técnicos que, entre otros, incluyen estructura, código, diseño, modelo, algoritmo, mecanismo, «mágico-religioso» —¡éste de raigambre siglo XIX!—, computar, conducta «gobernada por reglas» (nótese la suposición a priori, indicada por el accionar del verbo gobernar); el «conjunto de reglas» que generan todas las oraciones/sentencias posibles. O el simbolista, que busca «un sistema de símbolos y sus significados; todos fundamentando siempre un orden cognitivo de «lo realmente real» y más inasible, para decirlo con el término feliz que usó Whitehead al captar la naturaleza de la religión y de Dios. Friedrich retoma al ingeniero lingüista-antropólogo Benjamín Lee Whorf en eso de que estos discursos y «verdades compartidas» sólo ilustran que el lenguaje tiene poesía; y sus «aparatos» no son sólo referenciales e íconos precisos, pues en verdad hablan con términos que aspiran a respuestas definitivas para aquellos fenómenos que con precisión no conocemos.

En fin, por ahora, ante la proliferación negativa de discursos científicos, que en sí mismos, además de ser consciente o inconscientemente anti-teoría general de la ciencia, son objetos ideales de las confusiones actuales, proponemos trabajar, no por un esquema todo-abarcante de las disciplinas que cultivamos, detrás del cual andan los expositores extremos de una TEORIA de la teoría de las ciencias y el

lenguaje, sino por la hacedura de modelos y matrices que tengan la virtud de interrelacionar subconjuntos diferentes del total discursivo de una o más disciplinas científicas.

A este respecto digo, con Friedrich, que la Física ha marcado un antecedente asequible para nosotros. En efecto, la Física anterior quedó para la historia de la sociedad y cultura que la gestó, el «occidente moderno», por el cristiano y empecinadamente monogámico y monoteísta; y quedó una ilusión más, perdida. Recuérdese que a la Antropología le pasó algo similar, con la tristemente célebre época de «la ilusión totémica» que tan magistralmente desmanteló Lévi-Strauss. Hoy, volver a recordar a Frank Boas, un físico transmutado en antropólogo y padre de toda una «escuela»; o a B.L. Whorf, un ingeniero y matemático vertido luego en antropólogo y lingüista, no es capricho o asunto de asociaciones al azar; pues, si no se ha dicho aún, la experiencia etnológica ha sido desde milenios atrás el vehículo de todo asunto humano y cósmico. Hoy, inspirados en ellos, como ancestros, y en gente como Joseph Campbell y Mircea Eliade, en el Ibrahim de tierra venezolana, en Paul Friedrich y Raymond T. Smith, reencontramos la senda ocultada. Así por ejemplo, la Física de hoy se mueve mejor no con un monoteísmo sino con tres subuniversos enlazados, el atómico, el Newtoniano y el cósmico, irreconciliables en sus reglas establecidas pero conectadas por una posible matriz S teórica de cierto tipo. Así también en otras ciencias, como la Antropología, la dinámica de una posible síntesis estructura/caos prevalece hoy con más fortaleza, porque, entre otras verdades, en materia de conductas la energía de la especie h.s. sapiens va de más a menos, como también a la inversa y al unísono; vive y explora entre conocimien-

tos-inmortalidad y la nada-fin último, como también a la inversa y al unísono. *Conocimiento —y— drama, escenario-y-acción*, porque como lo sabe todo físico consciente, por ejemplo Franz Capra, mientras más abarcales y funcionales sean los modelos intersistémicos, no harán sino generar otros inter-inter-sistemas, con lo que no irían sino a incrementar la intuición, la conciencia y la presencia de Caos, justo cuando y dónde más se lo pretenda reducir. Es esto lo que yo percibo de la escena contemporánea, pues entre otras cosas la etnia, y la cultura, como lo ilustra la rebelión de Chiapas, milenarias pero amenazadas, juegan y apuestan *como-y-por* Caos. Y en esto consiste básicamente lo que muchos teóricos y políticos militares, neo-marxistas o no, denominan pomposamente *etnicidad e identidad*. A ellos y a otros campos cerrados de científicos también los asedia el irreductible Caos, al menos mientras no tome cuerpo en ellos la relación paradoja/caos de todo vivir. *Por nuestra parte, bien haríamos con animarnos de Caos y, con él, temperarnos en la unidad espacio / tiempo de toda creación*; pero con las vivencias fuertes, las que por semántica (semejante al campo magnético), cuerpo (semejante cosmos) y técnica (aprehensión de cultura) conducen a ciencia.

NOTAS

- (1) Hoy le dan pseudo-vida menos de 300 estudiantes, aproximadamente, mal atendidos y gerenciados, sin recursos propios de investigación. Es más, fuera y dentro de su entorno se le conoce más como «la Escuela-puente» (frase muy típica del estudiante ucevista de hoy), que para colmar el facilismo, «aceptó» la imposición del Consejo Nacional de Universidades, CNU, ¡qué extraño!, de aceptar estudiantes-bachilleres con un promedio general de calificaciones pre-universitarias de 12 puntos. En consecuencia, hoy más de la mitad de sus estudiantes sólo «está de paso»

en la Escuela de Antropología, tiene muy bajo promedio de asistencia y probidad, y espera «el chance» de irse a otra parte del cada vez más agónico mundo ucevista. A esto hay que agregar el acostumbrado y peculiarmente escindido gremio de antropólogos venezolanos, de tal modo que hoy, como hace 30 años, no existen sino relaciones agónicas académicas y profesionales entre los que ejercemos desde la universidad (sea de la UCV o en otra universidad del país) y los que trabajan en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas o en otros organismos e instituciones, públicas o privadas.

- (2) Aclaremos que siguiendo la técnica y el estilo de cada disciplina científica, se trata aquí de observaciones y experimentaciones que no se adaptan a, ni confirman, dogmas y doctrinas de cualquier índole. Más bien se trata de aquellas observaciones y experimentaciones que constituyen y dan lugar a lo que se conoce como «hechos duros obstinados», reversos peculiares de verdades y dogmas preestablecidos. Cf., p. ej. Ludwick Fleck, *Génesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: UCV, 1979: 123-125; 164; 83-89; *passim*.
- (3) «... el negocio práctico técnico de ganar y transmitir información», incapaz de estimular el espíritu, dice el filósofo, de la indagación genuina (citado por J. Passmore, ob. cit.: 9)
- (4) Importantes y estimulantes son a este respecto las obras últimas del sabio y compendioso Joseph Campbell. *The Reaches of Outer Space* (1986) y *The Power of Myth* (1988). Lo dicho es válido para el hombre medio, el que no conoce, como para el de ciencia, arte y oficio. Lezek Kolakowski aborda con filosofía aguda y clara el tema de la rendición y condición del ser humano ante el «mito» en *La presencia del mito* (1972; ed. esp., 1975).
- (5) «... una medición (escala) integradora y sugestiva del consenso de aquellos en posición de conocer, y una crítica de ese consenso — más lo que esto pueda implicar en el futuro; y para aquellos que no están en una posición de conocer» — en «Paradox and Chaos» (1980). Demás está decir que sigo y me

inspiro en Friedrich, sobre todo en proposición del par Paradoja/Caos como guía metódica y crítica por una teoría general de la ciencia y sus relaciones con sus objetos y el vivir.

- (6) Una muy útil relación y apreciación crítica actualizada de las conexiones entre post-modernismo y anti-teoría presenta Gustavo Martín en un reciente trabajo (no publicado), «La necesaria reconstrucción de la teoría antropológica» (1993). Allí el autor demuestra las incoherencias de buena parte de los dilemas, mayoritariamente dualistas, que se extienden en los trabajos antropológicos, especialmente en Venezuela.
- (7) A este aspecto véase los ejemplos claros de reificaciones semejantes en el trabajo citado de Gustavo Martín. Por mi parte, demuestro la escasez de realidad de tales oposiciones en el libro **Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana**, CDCH-UCV, Caracas, 1993. Entre otros asuntos demuestro en el libro la incorrecta, irreal e ilusionista polaridad «familia nuclear» versus «familia extensa», paralela a otra: «desarrollo», versus «subdesarrollo», y sus lamentables consecuencias. Por el contrario, destaco allí *paradójicamente* cierta *continuidad entre tales términos*, vistos oficialmente como opuestos entre sí.
- (8) Un ejemplo claro y muy actual: el carnaval de Río de Janeiro y Bahía, para citar sólo dos carnavales distintos y continuos en Brasil, son neta invocación y asunción plena de Caos, pero, justamente por él y su Dioniso brasileño, el Capital y sus leyes tienen y obtienen el éxito mayor y más espectacular. El hecho de que en Venezuela el carnaval pasa ya casi desapercibido explica también los obstáculos puestos a este otro exitoso Capital de «mercado abierto», sobre todo cuando estos obstáculos son oficiales, ¡y por decreto!, y se alimenta de la hipocresía reinante entre los venezolanos; una hipocresía clara en una de las caras del carnaval y su casi único disfraz con dudoso éxito entre nosotros: el disfraz de «negrita».
- (9) Sugiero la confrontación de lo dicho aquí con el texto propio, ya citado, **Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezola-**

na (1993), sobre todo su Introducción, Cap. I y Primeras conclusiones.

- (10) Cf., de nuevo, el libro citado en nota 7, especialmente, Introducción y Cap. I.

BIBLIOGRAFIA

- Amodio, Emanuele.
1993 Los desechos de la antropología en **Boletín Antropológico**. Universidad de Los Andes, Mérida, mayo-agosto, N° 28, 23-28.
- Clarac de B. Jacqueline
1993 La construcción de la antropología en Venezuela, en **Boletín Antropológico**, Universidad de Los Andes, Mérida, mayo-agosto, N° 28, 39-52.
- Fleck, Ludwick
1979 **Genesis and Development of a Sociological Fact**. Chicago: University of Chicago Press.
- Friedrich, Paul
1980 **Paradox and Chaos**. A draft, paper-work for a course on poetry. The University of Chicago, Dept. Anthropology.
- Kuhn, Thomas S.,
1970 **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: University of Chicago Press, (Orig. pub. 1962)
- López García, Ibrahim.
1993 **Una nueva energía para la vida en la tierra**. Coro, Venezuela, CONAC-INCUEDEF, Tecno Impresos SRL
- López Sanz, Rafael
1993 **Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana**. Caracas: CDCH de la UCV.
- Passmore, John
1978 **Science and its Critics**. New Jersey: Rutgers, the State University of New Jersey.

Sturrock, John
1979 **Structuralism and Since.**
Oxford - New York: Oxford
University Press.

Whitehead, Alfred H.
1967 **Science and the Modern world**

New York: The Free Press, (Orig.
pub. 1925).

Wittgenstein, Ludwig.
1961 **Tractatus Logico-Philosophicus.** Londres: Routledge
S.K. Paul.

RESUMEN

El autor analiza aquí el problema de supervivencia de la única escuela de Antropología del país, dentro de una universidad venezolana en crisis o agonía, situación depresiva que se debe relacionar con la historia de esta disciplina en Venezuela y la historia del país mismo y su sin-fin de paradojas. Se inspira para este análisis en un trabajo no publicado de Paul Friedrich («Paradox and Chaos», 1980), de la Escuela de Chicago.

Palabras claves:

Venezuela, Universidad agónica, supervivencia antropológica.

ABSTRACT

The author analyzes here the problem of the survival of the only school of anthropology in the country, in the context of the crisis (or death throes) of the university in Venezuela. This is a depressing situation which has to be seen in relation to the history of this discipline in Venezuela and the history of the country itself with its endless paradoxes. This analysis is inspired by an unpublished work by Paul Friedrich of the Chicago school (*Paradox and Chaos*, 1980).

Key words:

Venezuela, critical state of university, survival of anthropology.

BOLETIN INFORMATIVO

1.- INVESTIGACIÓN

A.- Arqueología:

Se terminó el proyecto **Estudio multidisciplinario del Hombre Andino Venezolano**» (Cód. H 204 - 92-93 financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de Los Andes). Sus resultados son la base del nuevo *proyecto grupal* «**Estudio pluridimensional del Hombre de la Cordillera de Mérida**» (Cód. H - 249-93 del CDCHT-ULA) que está desarrollando desde octubre 93 nuestro «*Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas*», grupo que se constituyó en el Museo Arqueológico y el Departamento de Lingüística de la ULA. Este nuevo proyecto, como el anterior, recibe la colaboración del laboratorio de Microscopía Electrónica, de un químico de suelos, de geólogos, geógrafos e historiadores.

B.- Etnología:

- a) Sigue desarrollándose la investigación etnohistórica sobre tierras de antiguos resguardos indígenas ocupadas todavía hoy en el Estado Mérida por los descendientes de los indígenas, con todo el problema suscitado por este tipo de tenencia de tierra *no* vigente en la Ley venezolana desde el siglo pasado. (Proy. H-250-93 del CDCHT-ULA).
- b) Terminó exitosamente una tesis de la Escuela de Historia, desarrollada en el Centro de Investigaciones del Museo Arqueológico

- ULA, sobre el todavía vigente culto a las piedras en Mérida, culto que analiza la autora como una de las expresiones de la resistencia cultural pasiva de nuestros campesinos merideños. (Proy. H-238-93 CH-F).

- c) Se empezó una segunda etapa del estudio de representaciones etnobotánicas y etnozoológicas en la Cordillera de Mérida, estudio que se realiza en zona del páramo de Mucuchíes como en la zona urbana y semi-urbana de la ciudad de Mérida (parte del H-249-93)

2.- INVENTARIO

Sigue el inventario y registro del material arqueológico, geológico y paleontológico que tenemos en nuestras colecciones, así como el proceso permanente de restauración-conservación del mismo.

3.- EXTENSIÓN:

- a) Se sigue trabajando en el Proyecto Mucuchíes, que estamos desarrollando con la ayuda de Fundacite-Mérida, el CDCHT y la Zona Educativa del Estado Mérida. Ya conseguimos el local para el desarrollo de los talleres previstos por este proyecto, y hemos empezado a equipar dicho local. Así mismo, ya trabajan con nosotros dos grupos de jóvenes de Mucuchíes, del *Grupo Piloto de Investigación Informal*, uno en la prospección arqueológica que se

desarrolla en el ámbito del Proyecto G-249-93, el otro en etnología dentro del mismo proyecto.

- b) Estamos empezando actividades destinadas a realizar en 1994 dos nuevas exposiciones, una en nuestro museo: «*Prácticas funerarias prehispánicas del Occidente de Venezuela*» (nov. 1994), exposición que se basará en los resultados de una tesis sobre el tema, la otra en Mucuchíes, con proyección a la fundación del *Museo Comunitario* de este pueblo del Páramo (julio, 1994)
- c) Hemos implementado en nuestra sede una exitosa actividad de proyección de videos para niños, alumnos de la Escuela Básica y estudiantes universitarios. A la misma acuden también turistas nacionales y extranjeros.

4.- EXPANSIÓN ACADÉMICA:

El Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes está fundando con la Facultad de Humanidades y Educación, la Escuela de Historia y el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT) un Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET) para la Facultad de Humanidades.

5.-ANUNCIO DE EVENTOS NACIONALES E INTERNACIONALES:

- a) **V Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad**, Ciudad de México, 30 de mayo al 10 de junio de 1994, (Inscripción en ALER, Apartado Postal 22-614, Tlalpan 14000, México, D.F. Fax (52-5) 658-9823.

- b) **Colloque L'homme-et le Lac**, Cadenabbia Criante, Provincia de Como, Italia, 13 al 15 de junio de 1994. (Inscripción: a) Société d'Ecologie Humaine, Pavillon de Lenfant, 346, Route des Alpes, 13100 Aix-en-Provence, Francia - Fax: (16) 42211331; b) Lab. di Antropología, Univ. de Torino, 17 vía Accademia Albertina, 10123, Torino, Italia, Fax: (011) 8124561).
- c) **III Congreso Nacional de Sociología**, Caracas, noviembre 1994. (Información: a) Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela, Colina de Bello Monte, Caracas, b) CENDES, Colina de Bello Monte, Caracas, c) Escuela de Sociología, Fac. de Ciencias Sociales y Económicas, UCV, Ciudad Universitaria, Caracas.
- d) **Convención Nacional de ASOVAC** (Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia), Universidad Francisco de Miranda, Coro, noviembre 1994.
- e) **Congreso Interamericano de Anatomía**, Mérida, Venezuela, julio 1995. Información: Facultad de Medicina, Departamento de Anatomía, Universidad de Los Andes, Mérida.

En el mismo habrá un symposium de Antropología Física (momias, microscopía electrónica aplicada al estudio de momias, antropología forense) y una mesa de Etnología sobre representaciones anatómicas no occidentales; estará precedido este congreso de una serie de charlas y talleres precongreso.



**Estatuillas de arcilla, Cordillera de Mérida
Col. Museo Arqueológico - Universidad de Los Andes
Foto: Pablo Kris**

La presente edición
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos de la ULA
en el mes de Junio de 1994
en Mérida, Venezuela.