

# Boletín Antropológico

ISSN electrónico: en trámite  
Depósito Legal Electrónico  
ppi201403ME788

Museo Arqueológico



Universidad de Los Andes  
Mérida, Venezuela  
Julio - Diciembre / N° 92 / 2016

COMITÉ EDITORIAL

Jacqueline Clarac de Briceño (Museo Arqueológico, ULA)  
Carlos García Sívoli (Museo Arqueológico, ULA)  
Yanett Segovia (Escuela de Criminología, ULA)  
Antonio Niño (Museo Arqueológico, ULA)  
Annel Mejías Guiza (Maestría en Etnología, ULA / Editora responsable)

ASESORES

Roberto Rodríguez Suárez  
(Museo Antropológico Montané de la Universidad de La Habana, Cuba)  
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela)  
Catherine Alès (CNRS-París, Francia)  
Esteban Emilio Mosonyi (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)  
Mario Sanoja (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)  
Alexander Mansutti  
(Universidad Nacional Experimental de Guayana, Bolívar, Venezuela)  
Luis Molina (Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela)

ARBITRAJE

Omar González Nández (Escuela de Antropología, UCV)  
Miguel A. Rodríguez Lorenzo (Facultad de Humanidades, ULA)  
Esteban Emilio Mosonyi (Escuela de Antropología, UCV)  
Alexander Mansutti (Centro de Investigaciones Antropológicas, UNEG)  
Edda Samudio (Facultad de Humanidades y Educación, ULA)  
Alexis Carabalí Angola (Universidad de la Guajira, Riohacha)  
Gladys Gordones (Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, ULA)  
Lewis Pereira (UNERMB)  
Camilo Morón (Aula-Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos, UNEFM)  
Yanitza Albarrán (Colegio Universitario Hotel Escuela de los Andes Venezolanos)  
Fabiola Bautista (Universidad Bolivariana de Venezuela)  
Irama Sodja (Facultad de Humanidades y Educación, ULA)

ENTES FINANCIEROS

*Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas de la Universidad de Los Andes (GRIAL)*  
*Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA-ULA)*  
*FUNDACITE-Mérida.*  
*Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”*

INDIZACIÓN

LATINDEX. CLASE. REVENCYT  
Handbook of Latin American Studies  
Directory of Open Access Journals (DOAJ)  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (REDALYC)

TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS

Alastair Beattie

DISTRIBUCIÓN Y CANJE

Lissette Sarmiento y Alejandra Ayala

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

José Romero

IMAGEN DE PORTADA: Afiche del I Congreso de Antropologías del Sur, 2016.

# Boletín Antropológico

Museo Arqueológico

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
MÉRIDA-VENEZUELA  
AÑO 34, JUNIO-DICIEMBRE 2016, N° 92

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista semestral, arbitrada e indizada; es publicada por el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. Hasta 2010 fue cuatrimestral, pero las condiciones actuales de financiamiento y publicación nos obligan reducir ahora, 2011, nuestro ritmo a dos números al año y a transformar este Boletín en revista digitalizada a través de la página web donde ya se había empezado a publicar:

[http://www.saber.ula.ve/boletin\\_antropologico/](http://www.saber.ula.ve/boletin_antropologico/)

Su objetivo principal es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as a la investigación antropológica en el ámbito nacional e internacional. Constituido por artículos antropológicos, se abre a la publicación de trabajos en otras áreas de las ciencias que contribuyan con el avance de la ciencia antropológica venezolana.

*El Comité Editorial con el fin de fortalecer la circulación del conocimiento antropológico autoriza la difusión de los materiales contenidos en esta revista, siempre y cuando sean citadas las fuentes.*

#### DIRECCIÓN DE LA REVISTA

Museo Arqueológico-ULA. Edificio del Rectorado. Av. 3, Mérida, Venezuela.

Telefax: +58-274-240.17.39 / 240.23.44.

E-mail: [boletinantropologico.ula@gmail.com](mailto:boletinantropologico.ula@gmail.com) y [museogrg@ula.ve](mailto:museogrg@ula.ve)

#### HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN: 1325-2610

Versión Electrónica

[http://www.saber.ula.ve/boletin\\_antropologico/](http://www.saber.ula.ve/boletin_antropologico/)



## Índice

- Entre la invisibilización y el etnocidio, una aproximación a las políticas de vivienda concebidas para pueblos indígenas en Venezuela (1958-1998) pp. 7-32  
MORILLO ARAPÉ ALONSO JOSÉ
- Bailando a San Pascual: Descripción de un ritual en Monguí (Boyacá, Colombia) pp. 33-47  
HERNÁNDEZ VALBUENA ÓLGER
- Identidad y culto a la Virgen del Carmen entre los pobladores de Carrasquero pp. 49-70  
BERMÚDEZ Z. ERWUIN JAVIER, FERREIRA LUIS Y GARCÍA GAVIDIA NELLY
- La trascendencia de la cultura haitiana en la comunidad de Báguanos, desde 1918 hasta la actualidad pp. 71-88  
GONZÁLEZ MURILLO YOSVANYS Y RENAL MACENA TOMÁS
- La Muerte Visitada: relevancia de los espacios funerarios. Cementerio San Juan Bautista. Ituzaingó. Corrientes. Argentina pp. 89-112  
BONDAR CÉSAR IVÁN
- Antropología de la muerte: Ritos donde se llora, canta y ríe con la muerte pp. 113-124  
PINTO SARAVIA NILSON SEVERINO
- Las prohibiciones de Carlos III y su repercusión en las fiestas de moros y cristianos. El teatro y los autos sacramentales en el siglo XVIII. Las representaciones de Benamaurel y Zújar (Granada-España) pp. 125-146  
MARTÍNEZ POZO MIGUEL ÁNGEL
- Las Antropologías del Sur como principio para la decolonización del pensamiento pp. 147-163  
CLARAC JACQUELINE, MEJÍAS ANNEL Y ALBARRÁN YANITZA
- ÍNDICES ALFABÉTICOS-TEMÁTICOS Y POR AÑOS DEL BOLETÍN ANTROPOLÓGICO del Nro 85 al Nro 90 pp. 165-187  
MEJÍAS GUIZA ANNEL DEL MAR
- BOLETÍN INFORMATIVO pp. 189-224
- DOCUMENTOS pp. 225-240  
Resolución de los Pueblos Originarios de Lagunillas  
Palabras de apertura del Museo Histórico Antropológico Indígena MUCUJAMA.  
12 de octubre de 2016  
Evocación desde el Cerro Tibiguá Mukumbú  
Palabras pronunciadas en el acto de premiación de las revistas científicas ULA.  
Mérida, 28 de noviembre de 2016.

## Summary

- Despite attempts to eliminate ethnic groups, attempts were made to finance housing for indigenous tribes in Venezuela (1958-1998) pp. 7-32  
MORILLO ARAPÉ ALONSO JOSÉ
- The Dance of Saint Pascual: description of a ritual in Mongui, Boyaca, Colombia pp. 33-47  
HERNÁNDEZ VALBUENA ÓLGER
- Description of the cult of the “Virgen del Carmen” among the people of Carrasquero, Venezuela pp. 49-70  
BERMÚDEZ Z. ERWUIN JAVIER, FERREIRA LUIS Y GARCÍA GAVIDIA NELLY
- Progressive transcendence in the Haitian culture of immigrants in Baguanos, Holguín, Cuba pp. 71-88  
GONZÁLEZ MURILLO YOSVANYS Y RENAL MACENA TOMÁS
- Death Revisited: the relevance of funereal space. Cemetery San Juan Bautista, Ituzaingo, Corrientes, Argentina pp. 89-112  
BONDAR CÉSAR IVÁN
- The anthropology of death: ritual weeping, song and laughter in the celebration of death in the vicinity of La Paz, Colombia pp. 113-124  
PINTO SARAVIA NILSON SEVERINO
- Prohibitions proclaimed by Charles III of Spain – Effects on Moorish and Christian festivals – 18th Century Spanish theatre – The Passion Play – Performances pp. 125-146  
MARTÍNEZ POZO MIGUEL ÁNGEL
- Southern Anthropology as an initiation to the de-colonization of anthropological thought pp. 147-163  
CLARAC JACQUELINE, MEJÍAS ANNEL Y ALBARRÁN YANITZA
- BOLETIN ANTROPOLOGICO INDEXED AND ALPHABETIZED by subject for each year. Edition numbers 85 through 90 pp. 165-187  
MEJÍAS GUIZA ANNEL DEL MAR
- INFORMATIVE BULLETIN pp. 189-224
- DOCUMENTS pp. 225-240
- Aspects of the original inhabitants of the town of Lagunillas  
Official opening of the Indigenous Anthropological Museum MUCUJAMA  
12 October 2016  
Evocation ceremony from the hilltop shrine Cerro Tibugua Mukumbu  
Speeches given during ceremonies for award winning scientific magazines at the University of the Andes, in Mérida, Venezuela on 28, November 2016.

# Entre la invisibilización y el etnocidio, una aproximación a las políticas de vivienda concebidas para pueblos indígenas en Venezuela (1958-1998)<sup>1</sup>

MORILLO ARAPÉ ALONSO JOSÉ  
Petróleos de Venezuela, S.A. (PDVSA)  
Correo electrónico: ajmorillo25@gmail.com

## Resumen

El presente trabajo es una cronología crítica que propone una aproximación a las acciones estatales en materia de vivienda para los pueblos indígenas entre 1958-1998; desarrolla un encadenamiento histórico que hilvana hechos y acontecimientos con políticas, programas y proyectos, tomando en cuenta los contextos sociales de cada período proponiendo ideas y reflexiones que ayuden a la comprensión del tema. Se fundamenta en la revisión de fuentes y acopio de datos documentales, para interrogar la realidad del paisaje construido en la búsqueda de evidencias para reconstruir el pasado y demostrar que el hábitat indígena ha sido el resultado de los efectos de la invisibilización cultural sistemática, bajo la incidencia de un paradigma de dominación etnocida, que ha guiado a la sociedad desde el período colonial hasta hoy.

**Palabras clave:** Invisibilización, etnocidio, políticas de vivienda indígena, Venezuela.

## Despite attempts to eliminate ethnic groups, attempts were made to finance housing for indigenous tribes in Venezuela (1958-1998)

### Abstract

This paper is a critique of government action in housing indigenous people between the years 1958 and 1998. During this time all sorts of political programs and projects were implemented. Panoramic observations are made in respect to changes that occurred. These observations are based on information from various sources including research papers. The historical representation of the representation is put into question. It becomes clear that the indigenous habitat has been affected by systematic attempts to eradicate ethnic identity. Such attempts began in the colonial period and continue to the present time.

**Keywords:** elimination, ethnocide, indigenous housing policies, Venezuela.

---

Fecha de recepción: 12-09-2016 / Fecha de aceptación: 19-09-2016.

## 1. Introducción

En las siguientes líneas se expondrán ideas sobre las políticas de vivienda instrumentadas para los indígenas en Venezuela. Se busca demostrar que estas políticas tuvieron una coherencia sistemática invisibilizadora y etnocida, que se dieron bajo la incidencia de un paradigma de dominación vigente desde la Colonia que considera al indígena un ser propenso a la reducción, salvaje, “menor de edad”, incapaz de valerse por sí mismo, el cual el Estado debía asistirlo en menoscabo de su diversidad cultural y libre determinación. Este trabajo se ha estructurado en dos partes, una primera que refiere el método de investigación y una segunda parte con dos apartados y sub-apartados, que describen cronológicamente las acciones intrínsecas y extrínsecas sobre el hábitat indígena durante los gobiernos venezolanos entre los años 1959 y 1998.

## 2. Método

El abordaje se realizó desde la perspectiva del análisis arquitectónico que asume los conjuntos habitacionales como documentos, empleando herramientas comparativas para contrastar su concepción y comprensión de la praxis de habitabilidad. Se trata de una investigación documental que empleó dos instrumentos de arqueología: la ficha Tipo A-2012, que constó de 24 ítems para recopilar información de memorias descriptivas, de gestión y congresos, planos, programas, planes, informes, proyectos, folletos; libros, propagandas oficiales, artículos de opinión y noticias en periódicos, diarios y revistas científicas; y el formato Tipo B-2012, que consistió en una matriz de sistematización para evidenciar hallazgos y generar un compendio de políticas.

Con la información sistematizada se realizó el análisis contextualizando cada iniciativa en su respectivo período histórico, inscribiendo los datos en una grilla, herramienta empleada en la periodización de la historia de la arquitectura que permite visualizar los quiebres históricos, el inicio y fin de los eventos, legislaciones, programas, proyectos y obras representativas. La construcción de la grilla combinó una secuencia cronológica de las políticas indigenistas y una periodización de las políticas de vivienda oficiales para lo cual se asumieron los planteamientos de Biord (2009) y Bolívar et al (2012), con los cuales se redefinió un esquema propio (Gráfico 1).

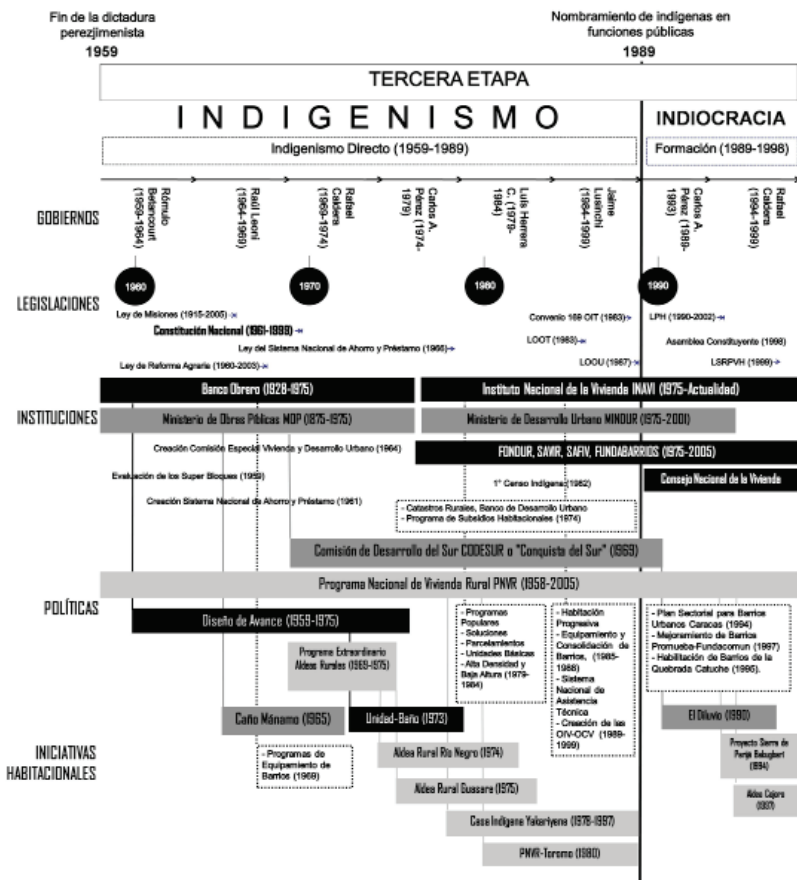


Gráfico 1. Grilla sobre políticas de vivienda para pueblos indígenas en Venezuela (1958-1998).  
 Fuente: elaboración propia.

La primera propuesta enumera tres períodos: “indianismo” (1915-1947), “indigenismo” (1947-1989) e “indioCracia” (1989-2005), de estos se asumieron sub-períodos de los dos últimos: 1958-1989 o “indigenismo directo”, que se inicia con la democracia representativa posterior a la dictadura perezjimenista hasta 1989; y 1989-1998 o “indioCracia”, que inicia con las acciones de conformación del gobierno indígena, hasta la asunción a la Presidencia de H. Chávez. La segunda propuesta plantea cuatro etapas de la cuestión habitacional, aquí se asume la tercera (1958-1998), que abarca los

gobiernos de la democracia representativa. En cada período se identificaron hitos y continuidades espacio-tiempo contrastando los imaginarios institucionales, interrogando el paisaje construido y la realidad social, económica y política del pasado reciente.

### **3. Consideraciones preliminares**

Se plantea como hipótesis la coherencia histórica y sistemática del Estado en formular una política reduccionista de vivienda, concebida bajo la incidencia de un paradigma de dominación, que se ha mantenido incólume durante cinco siglos, caracterizadas por el nucleamiento de los indígenas en poblados de corte occidental en torno de servicios de educación, salud, religión y otros. En estos asentamientos alineados a la filantropía cristiana, fueron sometidos a un potente sistema deculturativo reproductor de una cultura de conquista fijando costumbres, antivalores y códigos de la sociedad dominante, lo cual exacerbó prácticas asistencialistas como formas de interrelación con los pueblos indígenas, cuyos efectos violentamente desestructuraron su habitabilidad primaria, derivó en cambio cultural etnocida, olvido de normas consuetudinarias e imposición de sistemas constructivos industriales en perjuicio de la tecnología de construcción con tierra. No obstante, se produce una pérdida de identidad y diversidad cultural indígena.

### **4. Post-dictadura e “indigenismo directo” (1959-1989)**

Las políticas indigenistas promovidas durante la dictadura perzjimenista, enmarcadas en la filosofía del *Nuevo Ideal Nacional*, dieron respuestas parciales al problema indígena a pesar de la voluntad política demostrada por la participación en conspicuas instancias internacionales (Paz, 2000). Sobre el tema habitacional, el gobierno militarista legaba un conjunto de políticas como: la *Batalla contra el Rancho*, la tecnificación constructiva de las mega-estructuras modernistas del Ministerio de Obras Públicas (MOP) y el primer *Plan de Viviendas Rurales*. El “indigenismo” mantuvo su continuidad, si bien la dictadura se debatió en acciones de carácter mixto, para 1959 se establece un “indigenismo directo”. Dos hechos lo demuestran: se promulga la Constitución Nacional de 1961 sin ningún cambio para los indígenas, ratificando el régimen de excepción de protección e incorporación progresiva a la vida de la Nación (Art. 77) y se interviene en la ciudad y en el campo con políticas reduccionistas de vivienda fundamentadas en la *Ley de Reforma Agraria* (LRA) del año 1960.

#### **4.1. El antiguo objetivo de reducción: la campesinización del indígena**

El primer gobierno que asume el poder en 1959 fue el de R. Betancourt, que instituye una política de tierras que, en teoría, haría justicia a los indígenas, en contraste con los efectos de las leyes decimonónicas de resguardos que extinguieron gran parte de sus comunidades. El corolario de considerar al indígena como campesino fue afianzado en el texto legal, consagrando el derecho a la tierra y definiendo ocho estados con presencia indígena que paradójicamente los protegió de la extinción, sin embargo, los indígenas de los Andes y centro occidente no corrieron con la misma suerte (Clarac, 2001).

La LRA garantizaba y reconocía a los indígenas que mantenían el estado comunal de hecho, la condición de familia extensiva, el derecho y disfrute de tierras, bosques y aguas que ocupaban (Art. 2). Reglamentó lo concerniente a las adjudicaciones especiales, la dotación de tierras, el traslado y reubicación de comunidades, la limitación y aprovechamiento de dotaciones de aguas y obras hidráulicas (Art. 85-91). Los Artículos 133 al 136 recogían las disposiciones sobre la vivienda rural que proponía erradicar su carácter disperso y mejorar la prestación de los servicios: el antiguo objetivo renovado bajo una ley en apariencia reivindicativa, punto de partida para la implantación de reduccionismos y la invisibilización.

La ley proveía, así mismo, mecanismos de financiamiento para la construcción y mejora de viviendas con materiales y mano de obra locales, y la participación privada con facilitación estatal, estableciendo una política participativa que fue negada en la praxis por las posteriores actuaciones. Un testimonio revelador de la época refería que:

Cuando la reforma agraria quiso incorporar al indio en su programa, le ofreció asentamientos iguales que a los otros campesinos; el indio los recibía pero, al cabo de días, los abandonaba por no saber qué hacer, y por hallarse incómodo dentro de las pequeñas casas que le habían construido. La intención de los propulsores de la idea no era mala pero estaba desligada de la realidad (Scheuren, 1969: 70-72).

La invisibilización del indígena promovida a partir de la LRA tuvo un interesante ejemplo en las poblaciones pemón de San Rafael de Kamoiran, San Francisco, San Ignacio de Yuruaní, Maurak y Betania (Bolívar), a las

cuales se les ofreció tecnología e insumos y se desarrollaron planes para el cultivo de flores, higos y fresas, alentándolos a vivir en viviendas rurales. A pesar de la relativa aceptación de estos asentamientos disfuncionales, el rechazo fue notorio más adelante por los efectos en su habitabilidad, traducido en el uso de las viviendas como centros religiosos “Aleluya y Cochimán” (Clarac, 2001; Scheuren, 1969). Para la década de los 70 del siglo pasado, la política de nucleamiento se profundizó, motorizada por la titularización de comunidades y la creación de asociaciones civiles indígenas bajo objetivos economicistas y propiedad de la tierra sin ninguna distinción con respecto a las sociedades campesinas (Silva, 2007).

#### **4.2. La política etnocida de vivienda rural**

La política de vivienda para los pueblos indígenas se desarrolló en un contexto multidimensional que tuvo como pivote la LRA y todo el bagaje institucional de gobiernos anteriores. Con inspiración en el plan contra el paludismo de 1936 del doctor A. Gabaldón (MSAS, 1987), la División de Malariología adscrita al Ministerio de Sanidad y Asistencia Social (MSAS) crea en 1959 el *Programa Nacional de Vivienda Rural* (PNVR), que marcaría todas las políticas de vivienda hasta finales del siglo. Los objetivos del PNVR fueron:

- (1) Dotar de una vivienda que cumpla con las condiciones mínimas de habitabilidad, con servicios de agua, luz, aguas servidas e integradas a la comunidad;
- (2) Aportar para la disminución de las tasas de morbimortalidad de la población;
- (3) Promover el nucleamiento de la población dispersa en asentamientos permanentes (Mora, 1979: 12).

Estos objetivos se plasmaron en el PNVR y el programa de acueductos y cloacas. Previo a su implementación se ensayó en 1954 una experiencia con participación de técnicos de Costa Rica que buscaban el perfeccionamiento de la tecnología de bahareque y cuyos desarrollos se llevaron a cabo inicialmente en poblados urbanos del estado Aragua bajo un diseño de entre 50 a 78 m<sup>2</sup> con diversas tipologías. La construcción de viviendas rurales fue una constante durante todos los quinquenios (Tabla 1).



**Tabla 1. Estadísticas del Programa Nacional de Vivienda Rural (1959-1993)**

Quinquenios	N° de viviendas construidas	Inversión realizada (miles de Bs.)	Recuperación de créditos (miles de Bs.)	Población Beneficiada
1959-1963	19.264	80.678	5.281	115.584
1964-1968	48.072	286.805	39.608	356.286
1969-1973	74.346	425.864	99.419	446.076
1974-1978	48.672	449.005	197.617	292.030
1979-1983	54.903	1.012.131	260.522	329.418
1984-1988	92.124	3.245.724	334.405	552.744
1989-1993	63.372	9.579.962	1.496.392	317.978
Totales	412.062	15.081.069	2.433.083.494	2.410.091

Fuente: Mora (1979:72)

Es muy difícil descifrar el número de viviendas construidas en comunidades indígenas bajo el PNVR por cuanto se mimetizan con las viviendas para campesinos; sin embargo, una relación para el año 1993 da cuenta de que se construyeron 412 mil 62 unidades beneficiando a más de dos millones de personas.

#### **4.2.1. Dos configuraciones y un objetivo: la eliminación de la vivienda tradicional**

Uno de los esquemas urbanizadores seleccionados, en primer lugar, fue el nucleamiento, con calles y parcelas sobre manzanas geoméricamente alineadas en torno a una plaza y servicios de salud, religión y educación, reminiscencias de los antiguos pueblos de misiones. Algunos asentamientos nucleados bajo el PNVR fueron las comunidades pemón del estado Bolívar, que vivieron medio siglo de sustitución progresiva de las tukuchipán. Las aldeas Kumarakapay, Maurak y Manak Krü son urbanizaciones de estas vi-

viendas rurales con techos de asbesto, un material que por motivos sanitarios fue sustituido por acerolit o tejas de concreto (PIV, 2009a).

Durante el primer gobierno de C.A. Pérez (1974-1979), se construyeron viviendas rurales en el poblado kari'ña de Kashaama (Anzoátegui) y Maliichee'in (Zulia), etnia wayuu. Kashaama se configuró urbanísticamente en hileras, donde las familias originales fueron ampliando sus viviendas incorporando, en algunos casos, formas tradicionales. En Camurita, al sur del Orinoco (Bolívar) se construyeron 60 de estas viviendas (PIV, 2009b). En la región andina durante 1960 y 1980, hacia la comunidad Casés (Mérida), etnia guazábara, el MSAS obligó el cambio del patrón prehispánico eliminando las viviendas de bahareque y techos de paja, lo cual paradójicamente se aceptó sin resistencia a causa de la incidencia del mal de Chagas, también por el suministro gratuito de materiales en períodos electorales. Estas sustituciones dejaron sólo rezagos de las configuraciones originales en San Juan de Lagunillas y La Trampa (Rangel, 2011).



*Viviendas del PNVR en Toromo (Zulia). Fuente: archivo personal (2013).*

#### **4.2.2. Efectos contraproducentes de la sustitución de la vivienda tradicional**

El PNVR expone un conjunto de efectos sobre las poblaciones indígenas derivados de la imposición de un único modelo arquitectónico. El principal aspecto, si se quiere contraproducente, lo constituye la cubierta de techo donde mayormente se utilizó el asbesto, material que en buen estado funciona óptimamente, pero al paso del tiempo y por su deterioro produce graves consecuencias en la salud, como la enfermedad de asbestosis pulmonar o cáncer pulmonar (Rangel, 2011). Este hecho permite inferir las graves repercusiones en las comunidades donde se construyeron a lo largo del siglo.

Por otro lado, un estudio sobre el cambio de la vivienda tradicional piaroa y la presencia de helmintos (*Anquilostomos*, *A. lumbricoides*) en la población, reveló que los individuos "...que viven en viviendas tipo occidental, presentan mayores cargas [parasitarias], indistintamente de la especie de helminto", en comparación con aquellos que viven en viviendas tipo indígena. Con este programa se promovió el nucleamiento, mayor permanencia, crecimiento poblacional y acceso a servicios públicos, lo cual se creía que mejorarían sus condiciones sanitarias, sin embargo, se produjo un cambio del comportamiento epidemiológico de las poblaciones (Gómez et al, 2004).

A pesar que para 1993 se habían cuantificado centenares de viviendas y se experimentaba el auge de la investigación bioclimática, no fue implementado como se concibió derivando en un producto inadecuado, la imposición de patrones espaciales ajenos desestructuraron el núcleo familiar extendido y afectando las dinámicas culturales (Guitian y Hernández, 2010). Fue un programa que se mantuvo en el tiempo, tanto de forma como de fondo, generando caseríos indígenas con pobladores invisibilizados.

#### **4.3. Una renovada institucionalidad indigenista y una vieja forma de actuar**

A la par del avance de las políticas de vivienda concebidas desde la institucionalidad oficial, se fue perfeccionando el accionar de los entes indigenistas que pasaron a desarrollar una gestión directa. En 1968, la Oficina Central de Asuntos Indígenas (OCAI), como órgano del Ministerio de Justicia, empieza a distinguirse de la Comisión Indigenista Nacional y se adscribe a la Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas creada en 1971. Esta dirección tenía entre sus objetivos:

(1) La consolidación de las comunidades indígenas, en el sentido de mejorar sus condiciones de vida y la completa marginación en que vivían; (2) Lograr la participación de dichas comunidades en el proceso de desarrollo socioeconómico del país; (3) Preservación y salvaguarda de los valores humanos y culturales específicos de las comunidades autóctonas: darles la protección del Estado porque integraban el patrimonio nacional (Clarac, 2001: 343).

Estos objetivos planteaban que ante el carácter disperso de las comunidades y su diversidad cultural, se hacía necesario acentuar la planificación indigenista, aunado al mejoramiento de las condiciones de vida y promover la participación en el desarrollo del país, asunto que sólo quedó en el papel. Como síntesis de ellos, los resultados de la OCAI se reflejaron en el establecimiento de los *Centros de Atención Indigenista* (CAI) de Yaguasiru, Riecito, Santa Bárbara, Roscio y Curiapo. Se reportaron más de 32 organizaciones públicas y privadas que ejecutaban actividades en territorios indígenas sin una coordinación coherente sobre sus labores (Romero, 1975).

Los CAI durante su gestión ejecutaron el "...mejoramiento y autoconstrucción de viviendas: en 3 años... se había (SIC) construido 127 viviendas y se habían mejorado 32 viviendas cuyo diseño no tenía nada que ver con la concepción de la casa indígena, menos en muy pocos casos" (Clarac, 2001: 44); a pesar de la imposición de los reduccionismos y que por primera vez se atendería integralmente al indígena, el tratamiento no escapó de ser netamente asistencialista. Más tarde, se establecieron otros CAI en diferentes estados del país (Romero, 1975). Dos años antes de la desaparición de la OCAI para dar paso a la Oficina Ministerial de Educación Fronteriza y para Indígenas (OMEFI) (1976-1978), que posteriormente sería la Oficina Ministerial de Asuntos Fronterizos y para Indígenas (OMAFI), se crea el Centro Regional de Acción Indigenista que operó bajo ambas denominaciones. A partir del año 1980 la instancia nacional se transforma en la Dirección de Asuntos Indígenas que se extendió hasta finales del siglo.

#### **4.4. La actuación del Banco Obrero**

Para finales de la dictadura perezjimenista transcurre el tercer período de gestión del Banco Obrero (BO) que se extendió hasta 1975 (López, 1997) y, en esta última fase, se construyeron cerca de 775 mil viviendas financiadas por el sistema de ahorro y préstamo y los bancos hipotecarios. Durante la democracia representativa, en cada quinquenio fue planificado un conjunto

de viviendas rurales siendo el más exitoso el período 1984-1988, durante el gobierno de J. Lusinchi, con la construcción de 62 mil 348 viviendas, pero con un desborde del poblamiento no planificado en cerros, bordes de quebradas, áreas protectoras y vertederos de basura. Hacia la liquidación del BO, se habían construido 326 mil 120 viviendas rurales, en innumerables programas que cambiaban de nombres pero no su esencia, en los cuales, a todas luces, se excluían las culturas indígenas.

#### **4.4.1. Unidad-baño y deriva a los “tanjuntos residenciales”**

La gestión del BO coincide con los cambios en el funcionamiento de las instituciones que apuntalaron la planificación nacional, lo cual influenció la acción del denominado *Diseño en Avance*. Previendo la masificación de la construcción de viviendas populares se optimizó el uso de componentes y accesorios mediante convenios con industrias de materiales de construcción y se innovó en la elaboración de normas y metodologías constructivas. Por su parte, adelantó estudios de urbanizaciones de desarrollo progresivo, edificios en pendiente, unidad básica de vivienda (casa en piernas), unidad-baño (para vivienda rural) y parcelamiento con servicios mínimos (Lovera, 2004).

La unidad-baño o “núcleos” ampliables fue la seleccionada para ser construida en las comunidades rurales del país. Todo el bagaje técnico que legaba el BO con su *Diseño en Avance* derivó en la falsificación del sistema de vivienda progresiva, resultando en la estigmatización del prototipo y discriminación durante las campañas electorales al limitar los proyectos a la simple dotación de viviendas para pobres, sacrificando la calidad en función de un mal entendido concepto de vivienda. Durante la década de los 90 del siglo pasado, la Fundación para el Equipamiento de Barrios (Fundabarrios) desarrolló modelos de áreas reducidas de 43 m<sup>2</sup> muy cuestionado para entonces. Así, la filosofía de racionalización de recursos de solución del déficit derivó en lo que se denominó “tanjuntos residenciales”: precarios recintos sin espacios de esparcimiento y desprovistos de servicios (Pineda, 2014), lo cual legitimó el hecho de que el Estado dejó de ocuparse de la solución integral del problema de la vivienda (López, 1997).

#### **4.4.2. Las adjudicaciones como ejercicio clientelar**

La vivienda se constituyó en el factor que influyó con mayor contundencia sobre la conducta política de la sociedad, sirviendo al Estado para

responder a las relaciones entre los partidos políticos y el electorado. Las respuestas dadas para solucionar el problema se constituyeron en un gran obstáculo, debido a la complejidad del desarrollo urbano experimentado en esta época, el crecimiento poblacional, la ineficiencia administrativa y la corrupción en los órganos del gobierno nacional. Por otro lado, mientras los partidos políticos de oposición alentaban a la sociedad civil a exigir mejores servicios y vivienda al Ejecutivo, también estimulaban las invasiones de tierra como una manera de fortalecer su estructura clientelar (Aragort, 2004).

Es indudable que en este período la adjudicación de viviendas fue un ejercicio clientelar (Pineda, 2014). Por tal motivo, las políticas habitacionales estuvieron matizadas por la obligatoriedad de la adscripción política para el acceso a conjuntos residenciales que tenían sello político partidista. Esta realidad fue latente en todos los frentes de instrumentación del plan nacional: el BO con sus programas de viviendas urbanas, la División de Malariaología con las adjudicaciones a personal del sector rural, particularmente los dirigentes campesinos del partido de gobierno de turno; y FUNDABARRIOS y su “política de viviendas de casas de palomas”.

#### **4.5. Las políticas desarrollistas: entre el progreso y el etnocidio**

En contradicción con los postulados del “indigenismo” crítico durante los años 60 del siglo XX, como resultado de la *Declaración de Barbados*, que definen las proposiciones de la *Antropología de la Liberación*, los proyectos desarrollistas inspirados en la experiencia argentina del modelo de G. Germani, pusieron de manifiesto las intenciones de extender el *Hinterland* de explotación. Bajo este esquema imprevisible, el mito del desarrollo, que al igual que el mito de la modernidad colonial, fue calando en los gobiernos como un ancla para activar la maquinaria de la modernización capitalista y la colonización del medio natural. Los preceptos de la modernidad ofrecían intervenir en la naturaleza con grandes obras que la domesticaran, para crear enclaves de desarrollo, y extraer más recursos de la tierra a merced de un alto precio: la destrucción de las comunidades indígenas. Estos megaproyectos, “espectacularizados” por los medios de comunicación, fueron considerados necesarios para el país sin tomar en cuenta el impacto etnocida para los indígenas (Martínez, 2004) y la reubicación forzosa de sus asentamientos.

#### **4.5.1. Caño Mánamo: migraciones y desestructuración cultural de los warao**

La empresa estatal Corporación Venezolana de Guayana (CVG) ejecutó en 1965 la construcción de un muro de contención para impedir la salida natural de las aguas en el Delta del Orinoco por el Caño Mánamo, así mismo realizó la carretera hacia el poblado de Tucupita. Con el eventual cierre de este canal, que para entonces constituía un afluente primordial para la navegación y alimentación del pueblo warao aguas abajo, traería una serie de consecuencias nefastas en nombre del “desarrollo industrial” y el “mejoramiento” de la región. La súbita salinización de los caños y tierras, con la consiguiente desaparición de la población piscícola, ocasionó un éxodo demográfico de las zonas Osibu Hana, Caño Morocoto y Dauwaha (sur de Tucupita) y la zona no protegida. Miles de indígenas murieron por quedar atrapados en sus viviendas por el estancamiento de las aguas que imposibilitó la navegación y trajo consigo también enfermedades cutáneas y respiratorias (Salas, 2009). Para 1968, las familias afectadas de Dauwaha y del Caño Morocoto fueron trasladadas a desarrollos de viviendas rurales:

El nuevo patrón de asentamiento se hizo siguiendo el modelo de los asentamientos campesinos del IAN, es decir, en viviendas individuales unifamiliares, de bloques, con techos de zinc o asbesto, en disposición de cuadrícula y calles rectas entre las casas. Cada poblado contaba con una escuela, galpón comunal y una extensión de tierras de labor con parcelas individuales para cada familia además de una o dos parcelas comunales (García y Heinen, 1999: 48).

Las reubicaciones dieron como resultado la fundación de tres poblados: Santo Domingo de Guacajarita, El Pajar y Playa Sucia, que desvinculó el sistema sociocultural warao asociado al modo de producción, hábitat y vivienda, y la relación parental (contrato suegro-yerno), creando las condiciones para la transformación de los indígenas en conuqueros y asalariados (García y Heinen, 1999; PIV, 2009c).

#### **4.5.2. Las aguas del “progreso”: el largo drama histórico de los japreria**

Por otro lado, la construcción de la represa de El Diluvio (Zulia) en 1968 significó particularmente un genocidio para los casi 300 miembros



del pueblo japrería, ya que hubo el anegamiento y pérdida definitiva de sus territorios ancestrales, afectaciones de propiedades (animales, sembradíos y chozas) y secuelas de orden sociocultural por el desarraigo etnocida sobrenido. La tragedia arrastró por igual a indígenas yukpa y wayuu que se habían establecido en la zona. Esta situación generó asimismo la anegación de grandes latifundios y, paradójicamente, el Estado indemnizó a los productores criollos afectados, pero dejó a los indígenas fuera de los pagos (González, 2003). Esta situación conllevó al traslado de los indígenas hasta las orillas del río Laja, donde se estableció un centro piloto, allí habitaron por décadas, no sin antes vivir intentos infructuosos de reubicación en una zona denominada Las Tumbas. Los japrería fueron damnificados en tres oportunidades por inundaciones (1993, 1996 y 1999), con pérdidas de animales y cultivos, sobre todo con el peligro de pérdida de vidas humanas (Oficina Regional de Asuntos Indígenas Zulia [ORAIZ], 2001).

La política de El Diluvio fue decidida desde el Estado central, inconsulta, sin estudios de impacto ambiental y arbitrariamente ejecutada sin considerar la mitigación de los efectos pre y posteriores a su implantación. Los acontecimientos siguientes: reubicación forzosa en refugios insalubres y en guetos bajo un régimen religioso, asistencialismo y mezcla étnica, rayaron en el racismo y confirma la persistencia del paradigma de dominación dejando desolación y un oscuro panorama futuro. Todo este sórdido proceso confluyó en una política habitacional de corte criollo durante el gobierno de H. Chávez, que cierra un capítulo de este drama histórico.

#### **4.5.3. La Conquista del Sur y la fase post-colonialista de los pueblos indígenas**

A mediados del siglo XX, se inician los estudios para la explotación del hierro en el estado Bolívar y, en 1972, durante el primer gobierno de R. Caldera se crea la *Comisión para el Desarrollo del Sur* (CODESUR) o *Conquista del Sur*, nombre sugerente asumido como el objetivo de la agenda fronteriza. Planteaba el desarrollo del sur del país, concretamente el Territorio Federal Amazonas y el Distrito Cedeño (Bolívar), llevando la presencia del Estado y afirmando la soberanía nacional en un territorio de 26,5% del total nacional, con menos de 60 mil habitantes y con fronteras internacionales sin definición física y continua sobre un mil kilómetros. Un porcentaje considerable de esta población no hablaba español y estaba



desvinculada de la vida nacional, se denominaba a este 40% “población indígena selvática”, y de ella se decía que estaba “ajena a cualquier proceso significativo de civilización” (Clarac, 2001: 346).

Con la CODESUR se da inicio a la tercera fase del “indigenismo”, período complejo por los efectos de las políticas adoptadas que completó la fase postcolonialista de los grupos indígenas y campesinos de la zona (Martínez, 2004), lo cual derivó en un conocimiento más completo del territorio amazónico y “...la penetración efectiva y permanente en los fabulosos planes de poblamiento ideados sin ninguna consideración hacia los pueblos indígenas” (Perera, 2009: 119-120). Debía adelantar la penetración de vías terrestres (Caicara-Guaniamito) y fluviales, mejoramiento de viviendas, escuelas, aeropuertos, embarcaderos, y otorgamiento de títulos de propiedad a los indígenas; y un programa de asentamientos con sus respectivos planes reguladores y sociales.

En relación con el tema de la vivienda para los indígenas, se enuncia el desarrollo de programas “...con el fin de preservar su cultura e insertarlas a través del desarrollo sustentable en la dinámica del mercado regional” (Martínez, 2004: 4), lo cual contrastó con lo que realmente se implementó. Para esta época se introdujo al territorio amazónico el bloque de cemento y la plancha de zinc, hecho que produjo alteraciones culturales por la conformación de pueblos sedentarios sin dependencia de la caza-recolección y la sustitución de las churuatas por viviendas rurales dispuestas sobre los bordes de los ríos (Gasparini y Margolies, 2002). El caso de la granja militar Yutajé en San Juan de Manapiare, centro cívico-militar con población ye'kwana es sugerente; estuvo dirigido a la conformación de un nuevo patrón que transformó al indígena en mano de obra barata, un neo sujeto explotado a similitud de las misiones religiosas (Revista Élite, 1971). El presumido desarrollo sustentable no dio su fruto, en su lugar se erigieron guarniciones y puntos de control militar en una enorme área del país (Perera, 2009).

#### **4.6. La agenda fronteriza: Ciudad Cojoro y las Aldeas Rurales**

Durante la última década del siglo, se diseñaron políticas que llevaban implícitas acciones de poblamiento en áreas habitadas por indígenas incentivando las inversiones y estrategias de seguridad para la integración fronteriza (Rodríguez y Colomine, 2004), como el *Programa de Desarrollo y Consolidación de Ciudades y Subregiones Fronterizas* que planteaba la inte-

gración física como base de sustentabilidad del desarrollo cuyos objetivos eran: la ordenación y planificación de centros poblados urbanos y rurales existentes y por crearse, con infraestructura vial, eléctrica y telecomunicaciones, economía, tecnología, industria y comercio, poblamiento, también debía establecer el régimen de tenencia y el aprovechamiento de recursos naturales.

Con base en esta política se planificó Aldea Cojoro o Ciudad Cojoro<sup>2</sup>, concebida para los indígenas wayuu de La Guajira (Zulia), la cual fue instrumentada por el Consejo Nacional de Fronteras, diseñado y construido por el Servicio Autónomo de Vivienda Rural (SAVIR) entre 1997 y 1998. Este poblado tuvo como objetivos el fortalecimiento de la integridad de la República, el desarrollo social de la etnia, dotación de viviendas y servicios básicos para mejorar su calidad de vida. En el papel, esta iniciativa se circunscribía a los lineamientos del Consejo Nacional de Fronteras, pero sus resultados apuntaron al divorcio de las condiciones objetivas de habitabilidad, a pesar de que se intentó darles voz a los wayuu en la definición del proyecto de vivienda mediante la participación de arquitectos de la etnia, asesorados por ingenieros de vivienda rural.

Un aspecto que garantizaría la sustentabilidad del asentamiento lo constituirían los conucos previstos en las amplias parcelas, donde además se recrearía la habitabilidad wayuu con sus corrales y jagüeyes. Sin embargo, su organización urbana no difiere de cualquier conjunto residencial de interés social, que omite la territorialidad wayuu que se expresa en viviendas dispersas para facilitar el manejo de los rebaños y reducir los riesgos de conflictos. Esta situación se agrava por el hecho de que en el proyecto se omitió la organización matrilineal por linajes y descentralizada, que dificultó la efectiva vinculación entre personas de diferentes clanes (Gráfico 2).

Como parte de la propaganda oficial, la alcaldía local junto al Instituto Nacional de Capacitación y Educación (INCE), dictaría cursos de formación en actividades propias y ajenas, como: reparación de motores, albañilería, artesanía de cuero de ovejo y elaboración de ladrillos de arcilla, además, refería que en una primera fase se construirían 100 viviendas de un total de 169, sin embargo, la realidad dio cuenta que sólo se edificaron 68. Para el año 2005 convivían solo 74 familias, algunas de ellas se rehusaron a vivir allí permanentemente por el requerimiento de patios más amplios, por la inseguridad, la necesidad de educación y la sequía. Así, Ciudad Cojoro

se transformó en una suerte de poblado itinerante con casas deshabitadas de familias emigrantes que van de paseo (Hernández, 2005).

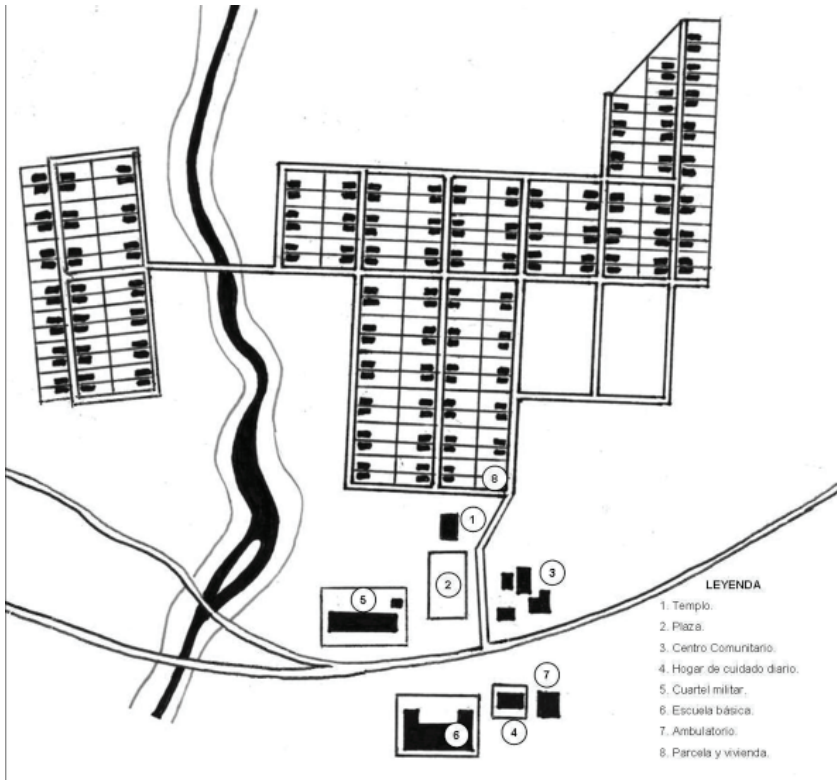


Gráfico 2. Proyecto y poblado actual de Ciudad Cojoro. Fuente: elaboración propia a partir de MSAS y Google Earth.

En el mismo orden de ideas, el *Programa Extraordinario de Construcción de Aldeas Rurales* fue otra de las políticas efectistas enmarcadas en este contexto social y de voluntad política. Según el Decreto Presidencial N° 140 del 4 de junio de 1974, se instituyen las Aldeas Rurales<sup>3</sup> cuyos objetivos fueron:

- (1) Acometer proyectos integrales de desarrollo agro-económico, concentrando la población dispersa en pequeños centros poblados y

promoviendo el bienestar de la familia campesina; y (2) Resolver el problema del rancho campesino insalubre, dotándolo de una vivienda sana y contribuyendo a frenar el éxodo rural-urbano (MSAS, 1997).

El Instituto Agrario Nacional (IAN) ejecutaría los planes de inversión y resolvería la tenencia de la tierra y, por su parte, el MSAS ejecutaría la infraestructura urbanística, las viviendas y edificaciones comunales y la Federación Campesina de Venezuela (FCV) coordinaría la resolución de problemas gremiales y organizativos. En el fondo y atendiendo a sus objetivos, esta política intentó infructuosamente frenar el éxodo campesino hacia los grandes centros urbanos, además, mostró un rostro campesinizado de las comunidades y tributó al objetivo de nucleamiento perseguido desde los albores del poblamiento hispano. Algunas de estas aldeas concebidas para indígenas son: Río Negro (1974) con 100 viviendas y Guasare (1975) con 400 viviendas, ambas ubicadas en el estado Zulia para población wayuu (Fotografía 2).



*Fotografía 2. Aldea Rural Río Negro (Zulia). Fuente: archivo personal (2014).*

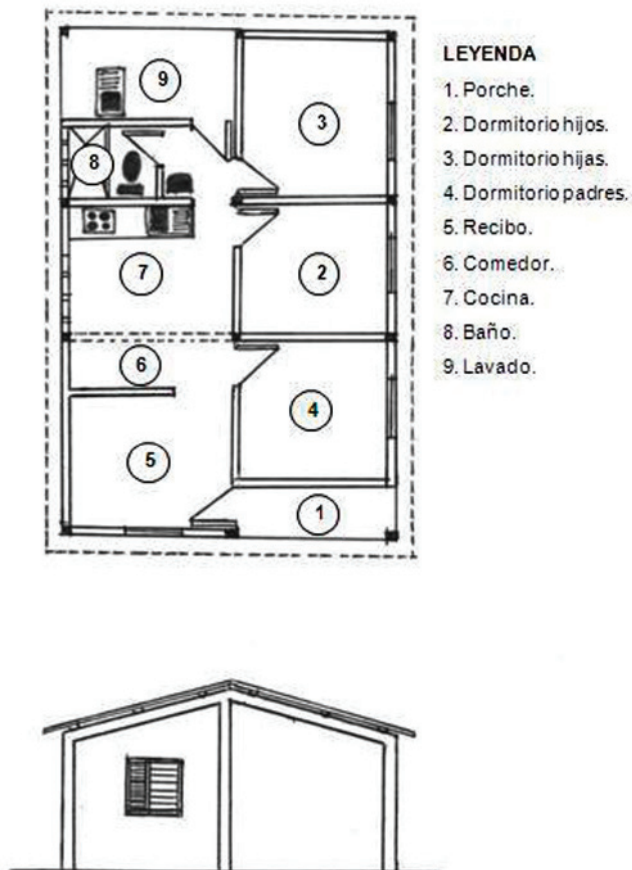


Gráfico 3. Vivienda tipo del PNVR. Fuente: elaboración propia.

## 5. El contexto de transición a la “indioocracia” (1989-1998)

La transición hacia el nuevo estamento político se dio entre la anomia y la filantropía, un enrarecido marco contextual que destacó por la persecución de los asuntos indígenas y satanización de sus aliados (antropólogos) y supresión de políticas, lo cual ocurría paradójicamente mientras se debatían los alcances del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales. Para el año 1989 se promulga la *Ley Or-*

*gánica de Descentralización, Delimitación y Transferencia de Competencias del Poder Público* que asigna a los gobiernos regionales “...la protección de las comunidades indígenas atendiendo a la preservación de su tradición cultural y la conservación de sus derechos sobre su territorio” (Art. 4, numeral 4). Sobre esta base, los organismos indigenistas promovían la filantropía y el proteccionismo exacerbando el exotismo científico-cultural indígena (Bjord, 2009).

### **5.1. La Casa Indígena Yakariyene**

El exotismo planteado, líneas arriba, permea en las actitudes estatales de concebir un hábitat adecuado para los pueblos indígenas, de manera que iniciando la década de los 80 del siglo pasado se construye durante el gobierno de L. Herrera, en el sector Paloma a orillas del caño Mánamo, la Casa Indígena Yakariyene<sup>4</sup>, establecida para mitigar los efectos del cierre del caño Mánamo. A pesar que albergaría a indígenas provenientes del interior del estado, sirvió de refugio permanente en condiciones de hacinamiento y promiscuidad, miseria, enfermedades infecto-contagiosas, desaseo y abandono, además, consumismo, alcoholismo y juegos de azar (Prieto, 1999). En el año 1992 la Gobernación del estado Delta Amacuro, junto con la Fiscalía Nacional Indigenista, aplica una metodología de micro-diagnóstico para resolver la situación de la infraestructura, cuyos resultados arrojaron una estrategia a corto plazo de reubicación de 54 familias en el sector Winikina en el bajo Delta y las 17 familias sin interés de regresar serían reubicadas en un parcelamiento en Tucupita. Posterior a la reubicación fallida, en 2002 el gobierno, a través del SAVIR, procedió a demolerla.

### **5.2. La Ley de Política Habitacional y el Consejo Nacional de la Vivienda**

El segundo gobierno de C.A. Pérez destaca por el tratamiento de choque, la reforma del Estado y la reducción drástica del gobierno. Para entonces se promulga el Decreto Extraordinario de la Ley de Política Habitacional (LPH-1993) que inicia un período de cambios, descentralización y transferencia de competencias en materia de vivienda. La LPH estableció, entre otros preceptos: el ahorro habitacional obligatorio, la creación del Consejo Nacional de la Vivienda (CONAVI) el 14 de septiembre de 1989, ente adscrito al Ministerio de Desarrollo Urbano (MINDUR), sobre el

cual recayó la definición de los planes y programas nacionales de vivienda.

La LPH estableció tres áreas de asistencia (Art. 7) para el establecimiento de incentivos y apoyo financiero público, que darían lugar a programas, tipos de soluciones y modalidades de financiamiento individual y colectivo. De los programas con incidencia indígena se desprenden las soluciones habitacionales, la sustitución de viviendas precarias y las viviendas productivas. De las lecciones de su aplicabilidad destaca el acto obligatorio a ser contribuyentes del Ahorro Habitacional (Art. 8, 19), a pesar de que se preveían normas para el Área I, que se infería adscribía estas comunidades.

Atendiendo a la crítica de Cilento (2008), la LPH resultó en una imperfecta ley de financiamiento incapaz de incrementar la producción de viviendas. Paradójicamente, mientras se promovía el financiamiento sin distinción cultural, por otro lado, se despreciaba la tenencia territorial y se invisibilizaba al indígena como herencia pretérita. Las actitudes de los funcionarios del ente rector para finales de la década se tornan en reflexión sobre el tema de la vivienda indígena, empujando un debate que reformaría la ley agregando un nuevo programa a los ya establecidos. El CONAVI comprendió el interés que las comunidades indígenas venían despertando en los ámbitos académicos, lo que fraguó los acontecimientos sin precedentes que se dieron después.

### **5.3. El salto adelante: resistencia y persistencia de las zonas de refugio**

Ante las persistentes acciones terrófagas de compañías petroleras, forestales, carboníferas, grupos armados al margen de la ley y colonos de diversas latitudes por las tierras indígenas, se conformaron de manera intrínseca zonas de refugio. El caso más emblemático lo constituye la expulsión de los yukpa de la Sierra de Perijá (Zulia), donde sus aldeas se concentrarían en áreas inaccesibles, barrancos y ríos no navegables, arrinconadas hacia la serranía, donde aclaran la selva con rozas, tumbas y talas de árboles para poder sobrevivir (Mosonyi, 2009; Bastidas, 2002). Las zonas de refugio contemporáneas, a pesar de no comportar acciones para la construcción de viviendas, se constituye en una violenta política que intrínsecamente forzó la creación de un nuevo hábitat. Pueden catalogarse como zonas de refugio algunas comunidades aisladas warao y wayuu, yanomami, hoti y wotjüja. Con respecto a estos últimos, el repliegue a sitios inaccesibles en aislamiento relativo en las cabeceras de los ríos Cuao y Autana, fue ocasionado por la



colonización del Orinoco de los dos últimos siglos.

#### **5.4. La descoordinación institucional asistencialista**

Para finales del siglo, el Estado, con su tejido gubernamental asistencialista, realizaba un último esfuerzo para recuperar el tiempo perdido en la retórica y en los debates institucionales. El accionar de las instituciones públicas y privadas se dio con intervenciones sin control del MINDUR, y descoordinación de otros entes que tenían su propia agenda asistencialista, como el caso de la construcción por parte de la Corporación de Desarrollo de la Región Zuliana (CORPOZULIA) de 16 palafitos añú en El Barro, Laguna de Sinamaica (Zulia); una propuesta que empleó materiales duraderos con sus aciertos pero insuficiente ante la alta demanda (Servigna, 2000). Otra acción sin vinculación a un plan continuista fue el Proyecto Sierra de Perijá-Bakúgbarí, impulsado por la Dirección de Asuntos Indígenas en 1993, que atendió a los yukpa con 20 viviendas Tipo R-3 MINDUR; este programa no pasó de ser más que una política inadecuada y ante sus resultados fue abandonado (PIV, 2009c).

### **6. Conclusiones**

Este recorrido, si bien no es conclusivo, deja abierto el debate para analizar los hechos a la luz de otros enfoques. Las políticas de vivienda concebidas para los pueblos indígenas durante la segunda mitad del siglo XX se enmascararon en las políticas oficiales que impactaron el hábitat indígena y que tenían objetivos velados que favorecía a la clase gobernante posterior a la dictadura perezjimenista. La modernidad trajo consigo la intensificación del usufructo de las tierras que fueron usurpadas mediante el egoísta proceso de extinción de los resguardos, interesaba la puesta en marcha de grandes obras de infraestructura para la explotación minera en detrimento de una sociedad indígena diezmada. En ese accionar, se prolonga el paradigma de dominación bajo los mismos argumentos de incapacidad y su necesidad de integrarse a la sociedad y se instauran las políticas que aportó más nucleamientos y más etnocidio, invisibilizando al indígena que recibía sólo migajas. La resistencia indígena hizo frente a este infausto sistema con su estratégica huida hacia adelante para preservarse en las zonas de refugio, en un contexto de descoordinación estatal que empujó el nacimiento de una nueva era.



## Notas

- <sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la investigación “Estudio de desarrollos habitacionales concebidos por el Estado en comunidades indígenas, para la generación de indicadores transversales de diseño, construcción y participación comunitaria en las políticas habitacionales en Venezuela”, financiado por el FONACIT (Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación).
- <sup>2</sup> El poblado constó de 13 manzanas de forma rectangular, ocupando un área de 46,90 hectáreas, donde se distribuyeron 169 parcelas (30 m x 50 m cada una) para el área residencial para un total de 1.500 m<sup>2</sup>. Se proyectó un sólo tipo de vivienda, ordenadas de dos en dos, que constaría de tres ambientes: área de dormir (cerrada), área de trabajo (semi-abierto) y área de cocina (cerrada), con dotación de servicios básicos (agua potable mediante planta desalinizadora, aguas servidas por sistema de zanjas filtrantes y electricidad por plantas eléctricas particulares) (MSAS, 1997). El poblado contaría, además, con una plaza, templo religioso, ambulatorio rural tipo I, edificaciones militares, escuela, hogar de cuidado diario, molino y un centro comunitario. El poblado no contó con vialidad asfaltada y a algunas viviendas se les agregaron enramadas y corrales.
- <sup>3</sup> Consistió en urbanismos con parcelas acondicionadas con servicios básicos, plazas, parques, arborización y viviendas tipo 68-01-01 de 78 m<sup>2</sup> (constó de recibo, tres dormitorios, comedor, cocina, sanitario, lavadero y corredor), con edificaciones comunales (kinder, escuela, medicatura, casa comunal, salas de usos múltiples, locales comerciales, capillas, oficinas públicas, áreas deportivas, parques infantiles) (MSAS, 1974).
- <sup>4</sup> Estuvo conformada por dos casas vinculadas visualmente, de estructura en hierro simulando una vivienda tradicional warao, techo de láminas coverit y piso de cemento. Contó con un ambulatorio urbano tipo II para la atención de los pobladores residentes y en tránsito y una estructura para actividades educativas, cancha deportiva con graderías, ocho baños, 24 fogones, bateas y fregaderos de uso común.

## Referencias bibliográficas

- ARAGORT, Yubirí. 2004. “La democratización en los espacios de poder local y el clientelismo político: Parroquia Osuna Rodríguez (Municipio Libertador del Estado Mérida)”. En *Fermentum*. 14 (41), Mérida, Venezuela. pp. 533-560.
- BASTIDAS, Luis. 2002. “Las tierras comunales indígenas en la legislación venezolana. Estudio de un caso”. En *Cenipec*. 21, Caracas, Venezuela. pp.45-81.
- BIORD, Horacio. 2009. “Indianismo, Indigenismo e Indiocracia: noventa años

- de políticas públicas para Pueblos Indígenas en Venezuela (1915-2005)". En *Kuawai*. 2 (3), Puerto Ordaz, Venezuela. pp. 63-99.
- BOLÍVAR, Teolinda; TORRES, Hilda y ROSAS, Iris. 2012. "El intento de vivienda para todos desde el Estado venezolano". En ERAZO, J., *Políticas de empleo y vivienda en Sudamérica*. FLACSO, CLACSO, Instituto de la Ciudad, Quito, Ecuador.
- CILENTO, Alfredo. 2008. "Políticas de alojamiento en Venezuela: aciertos, errores y propuestas". En *Tecnología y Construcción*. 24 (I), Caracas, Venezuela. pp. 35-58.
- CLARAC, Jacqueline. 2001. "Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2001)". En *Boletín Antropológico*. III (53), Mérida, Venezuela. pp. 335-372.
- FELICIANGELI, Dora. 2009. "Control de la enfermedad de chagas en Venezuela. Logros pasados y retos presentes". En *Interciencia*. 34 (6), Caracas, Venezuela. pp. 393-399.
- GARCÍA, Álvaro y HEINEN, Dieter. 1999. "Planificando el desastre ecológico. Impacto del cierre del caño Mánamo para las comunidades indígenas y criollas del Delta Occidental (Delta del Orinoco, Venezuela)". En *Antropológica*. Vol. 91, Caracas, Venezuela. pp. 31-56.
- GASPARINI, Graziano y MARGOLIES, Luise. 2002. *Arquitectura indígena de Venezuela*. Editorial Arte, Caracas, Venezuela.
- GÓMEZ, Jesús; BOTTO, Carlos; ZENT, Stanford; MARÍN, Aura; SÁNCHEZ, Javier; NOGUERA, Carlos y RANGEL, Tibisay. 2004. "Influencia del tipo de vivienda y del tamaño de asentamientos de comunidades indígenas piaroa en la transmisión de helmintos intestinales". En *Interciencia*. 29 (7), Caracas, Venezuela. pp. 389-395.
- GONZÁLEZ, Noé. 2003. "Tierras y Japrería". *Panorama*. Maracaibo, Venezuela: 30 de septiembre, cuerpo 1, Opinión, p. 6.
- GUITIAN, Dina y HERNÁNDEZ, Beatriz. 2010. "Arquitectura moderna y políticas de vivienda en Venezuela. Del interés social al bajo costo". En *Tecnología y Construcción*. 26 (II), Caracas, Venezuela.
- HERNÁNDEZ, Kelly. 2005. "Cojoro, la tierra de los A'püshana. Alijuna y wayuu hicieron del poblado un territorio intercultural". *Wayuunaiki*, Venezuela-Colombia: abril-mayo, 74, p. 13.
- LÓPEZ, Manuel. 1997. "Banco Obrero". En *Fundación Polar Diccionario de Historia*. Caracas, Venezuela.
- LOVERA, Alberto. 2004. *Del Banco Obrero a la UCV. Los orígenes del Instituto de Desarrollo Experimental de la Construcción (IDEC)*. CENDES, UCV, IDEC, Caracas, Venezuela.
- MARTÍNEZ, Benjamín. 2004. "Elementos para el abordaje de la etnopolítica venezolana. Región Guayana 1992-2002 (pueblos ka'riña, piaroa, pemón,

- yanomami y ye'kuana)". En *Revista de Antropología Experimental*. Vol. 4, Jaen, España. pp. 1-10.
- MINISTERIO DE SANIDAD Y ASISTENCIA SOCIAL [MSAS]. 1987. *Vivienda Sana*. División de Malariología del MSAS, Caracas, Venezuela.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Aldea Rural Cojoro. Municipio Páez, estado Zulia*. Dirección General Sectorial de Malariología y Saneamiento Ambiental MSAS, Caracas, Venezuela.
- MORA, Dora. 1979. *El Programa de Vivienda Rural en Venezuela*. Dirección de Malariología y Saneamiento Ambiental MSAS, Caracas, Venezuela.
- MOSONYI, Esteban. 2009. "Balance general de los diez años del proceso bolivariano: pueblos indígenas". En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. 15 (1), Caracas, Venezuela. pp. 155-172.
- OFICINA REGIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS ZULIA [ORAIZ]. 2001. *Mimeo. Declaración de los pueblos Yukpa y Japreria*. ORAIZ, Machiques de Perijá, Venezuela.
- PAZ, Carmen. 2000. "Las políticas indigenistas en el marco del nuevo ideal nacional (1953-1958)". En *Espacio Abierto*. 9 (003), Maracaibo, Venezuela. pp. 365-390.
- PERERA, Miguel. 2009. *La patria indígena de El Libertador. Bolívar, bolivarianismo e indianidad*. Grupo Editorial Random House Mondadori, Caracas, Venezuela.
- PINEDA, Rafael. 2014. "Política habitacional de antes y ahora". En *Aporrea* [Online], Venezuela, 2 de octubre, sitio web: <http://www.aporrea.org/misiones/a195919.htm>.
- PRIETO, Enrique. 1999. "Una visión real del indigenismo". *El Globo*, Caracas, Venezuela: 5 de noviembre, p. 25.
- PUEBLOS INDÍGENAS DE VENEZUELA [PIV]. 2009a. *Pemón N° 1*. Santillana, Caracas, Venezuela.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *Kari'ña N° 4*. Santillana, Caracas, Venezuela.
- \_\_\_\_\_. 2009c. *Warao N° 16*. Santillana, Caracas, Venezuela.
- RANGEL, Francisca. 2011. "Últimos vestigios de la vivienda indígena en Lagunillas, municipio Sucre – Mérida – Venezuela". En *Boletín Antropológico*. S/N, Mérida, Venezuela. Sitio web: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/33181/1/vestigios-viviendas.pdf>.
- REVISTA ÉLITE. 1971. "Retuma nao'era. Los extraños (Canción de protesta guarao)". En *Revista Élite*. Año 46 (2.375), Caracas, Venezuela. pp. 59-61.
- RODRÍGUEZ, Juan y COLOMINE, Feijoo. 2004. "La política de fronteras del Estado venezolano en los albores del siglo XXI". En *Aldea Mundo*. Año 8 (15), Mérida, Venezuela. pp. 35-45.
- ROMERO, Eddie. 1975. *Un nuevo enfoque en el indigenismo venezolano*. Ministerio

- de Justicia, Dirección de Cultos y Asuntos Indígenas, OCAI, Caracas, Venezuela.
- SALAS, J. 2009. “Hambre y miseria propician éxodo de indígenas del sur de Monagas”. *Wayuunaiki*. Venezuela-Colombia: Año IX (120), p. 5.
- SCHEUREN, Bruno. 1969. “El derecho de los indios”. En *Revista Elite*, Caracas, Venezuela. Año 44 (2.301). pp. 70-72.
- SERVIGNA, Ana. 2000. *Casa-Cuerpo-Mundo. Una aproximación a las representaciones espaciales de los Añún de la Laguna de Sinamaica. Estado Zulia – Venezuela*. Trabajo de Grado. LUZ-FEC, Maracaibo, Venezuela.
- SILVA, Nalúa. 2007. “Demarcación de los territorios indígenas en Venezuela, avances y perspectivas”. En PAZ, C., VALBUENA, C., LEAL, M. y ALARCÓN, J. *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. FONACIT, CENDIC, LUZ, Maracaibo, Venezuela.

# **Bailando a San Pascual: Descripción de un ritual en Monguí (Boyacá, Colombia)**

HERNÁNDEZ VALBUENA ÓLGER  
Universidad Nacional de Colombia, Colombia  
Correo electrónico: ohernandezv@unal.edu.co

## **Resumen**

El trabajo se pregunta por las diversas formas de relaciones sociales, políticas, económicas simbólicas y territoriales en el municipio de Monguí, departamento de Boyacá en Colombia. De manera descriptiva, se pretende un acercamiento al baile de San Pascual Bailón, la manera cómo los campesinos han argumentado la permanencia de dicho fenómeno y cómo han logrado que se permee a partir de la tradición y de las costumbres transmitidas desde el lecho familiar. También se muestra la tensión de dicha práctica con la forma evangelizadora de la iglesia.

**Palabras claves:** Baile, fiesta, tradición, San Pascual, ritual.

## **The Dance of Saint Pascual: description of a ritual in Mongui, Boyaca, Colombia**

## **Abstract**

This paper explores various forms of social relationships in their political, economic, symbolic and territorial aspects in the district of Mongui in Boyaca Country, Colombia. It aims to describe a dance ritual called the Dance of Saint Pascual; to discuss how the local peasants argue the perpetuation of the tradition of this ritual, and how families insist on their traditions and imbedded customs. There is also a discussion of the tension between the Church and those who hold the tenets of the traditional practice.

**Key words:** dance, festival, tradition, Saint Pascual, ritual.

---

Fecha de recepción: 24-01-2016 / Fecha de aceptación: 27-05-2016.

En la actualidad abundan un sinnúmero de prácticas y fenómenos religiosos<sup>1</sup> tales como fiestas, peregrinaciones, mandas, romerías, etc. La idea de este tipo de prácticas del “catolicismo popular”, mencionado por Inestrosa (1994: 23), está situada en su mayoría en las clases populares y marginadas que fueron tocadas por la tradición católica cuyo fin estaba centrado en “salvar almas”. La Iglesia no sólo ha tendido un vínculo sagrado con estas celebraciones, sino que las ha unido en un quehacer comunitario y solidario; además, a lo largo del recorrido histórico ha visto en ellas un tipo de “expresión cultural” o, como lo afirma Miñana (2009: 201): “una manera como la cultura se representa a ella misma”, remitiendo casi obligatoriamente a su identidad y a lo que en ellas mismas se perciben.

Sin embargo, la mirada religiosa católica siempre ha sido sigilosa y “prudente” con estos fenómenos, tanto que se les ha dado un sentido “profano” y para ello ha sido necesaria la intervención de la evangelización. De esta manera, antes del Concilio Vaticano II<sup>2</sup>, las fiestas religiosas estaban guiadas en su totalidad por las “autoridades religiosas” como derrotero y guía de su desarrollo. Así, las prácticas del “catolicismo popular” se han caracterizado por la abundante presencia de actitudes proteccionistas y devocionales que se ejecutan a través de las fiestas o rituales, con una intención particular. Después del Concilio Vaticano II, estas prácticas, al parecer, volvieron a su esencia “cultural”, pues no expresaban sólo un aspecto misional sino una manera de entender el mundo y una manifestación de la organización social, notándose una vinculación directa de las costumbres con el lugar, lo cual se vuelca hacia lo “pueblerino”, lo rural y hasta lo urbano.

Hoy día, quizá las festividades o rituales, aunque continúan con el tinte religioso católico, tienden a ser manejadas de manera más autónoma por los participantes, es decir, prescindiendo casi en su totalidad del sacerdote (Miñana, 2009: 212). Teniendo en cuenta esto, a continuación se aborda la percepción que la Iglesia ha tenido de las fiestas religiosas y, en particular, las fiestas de San Pascual Bailón. Institucionalmente se toman como fuentes primarias los testimonios de los párrocos de Monguá, así como los de algunos miembros de la diócesis de Duitama-Sogamoso. La construcción se hace también desde las imágenes que han erigido los campesinos en torno al Bailón, para intentar llegar a la construcción integral del fenómeno.

## 1. Fiesta de San Pascual Bailón

La devoción a San Pascual es resultado de la tradición franciscana que lo llevó a la comunidad durante su proceso evangelizador. La “tradicción” (como algunos biógrafos han sostenido) afirma que se trataba de un pastor de ovejas<sup>3</sup>, que nació en Torre Hermosa (provincia de Zaragoza), el 16 de mayo de 1540 y murió el día de Pentecostés, el 17 de mayo<sup>4</sup> de 1592, siendo hijo de Martín Bailón e Isabel Yubera. A los veinte años trabajó como rabadán para un rico propietario, Martín García, quien le ofrece la mano de su única hija, pero él no acepta (Crespo, 2003: 26). A los 24 años, decide ir a Valencia y solicitar ingreso al convento franciscano, siendo rechazado, pero finalmente entra como hermano de servicio (lego). Su misión como hermano mendicante se lleva propiamente en Villa Real donde llega en 1589. El Papa Paulo V le beatificó el 19 de octubre de 1618 y fue canonizado el 16 de octubre 1690 por el Papa Alejandro VIII. En 1897, León XIII lo proclamó Patrono Universal de las Obras y Congresos Eucarísticos. Su fiesta se celebra el 17 de mayo (Crespo, 2003: 26).

La fiesta<sup>5</sup> comienza con unas vísperas el 16 de mayo, en la capilla que hicieron en el 2010, en el barrio Monserrate (Monguí), dedicada a San Pascual. Está conformada por la novena, el rezo del rosario y la merienda. El 17 de mayo la cofradía de San Pascual<sup>6</sup>, sin apoyo de la alcaldía, sólo con los aportes que hacen sus miembros y algunas limosnas y donaciones que recogen, celebra la fiesta. Los miembros de la cofradía duran entre unos quince días organizando lo referente a la recolección del dinero, el adorno de la capilla, la venta de cerveza y de comida después de la celebración; y convocando los grupos de músicos que se presentan.

Para ello organizan la procesión con doce estaciones en diferentes casas del pueblo, los altares están conformados por un cuadro del santo, flores y un cirio. La procesión sale desde el templo central y termina con una misa en la capilla de San Pascual, presidida por el cura. En cada estación se paran para hacer rezos al santo, acompaña un grupo musical que interpreta música de cuerda cuando el cura termina el rezo. El cuarteto entre guitarra, requinto, maracas y bandola, maneja un repertorio instrumental común al que tocan en las presentaciones; es un repertorio de música tradicional carranguera, guabina y bambuco. Al frente del altar, una pareja de niños con disfraces de ángeles (“angelitos”) tiran flores diciendo: “¡Que viva San Pascual!”, hacen un padre nuestro y comienzan a bailar por un tiempo de

tres a cinco minutos. La gente se agolpa para verlos y la pólvora no para de sonar. Todo esto se realiza con gestos y relaciones ritualizadas: venias, inclinaciones de cabeza y señales de la cruz (Miñana, 2009: 203).

La preparación de los “angelitos” no es sencilla, son niños no mayores de seis años, con “una conciencia inocente”<sup>7</sup> y, por lo general, son hermanos y de su preparación se encarga su mamá, quien les enseña los misterios del rosario, al igual que las frases que dicen a San Pascual. Dicha preparación se hace de manera repetitiva todos los días durante un mes. Los pasos del baile son fundamentales: es lo que más lleva práctica, ya que se tienen que mover sueltos de las manos, uno al lado del otro. Sus ropajes están diseñados con alas, coronas, una toga y una capa blanca y azul.

Al finalizar la procesión, en la capilla se inicia la misa: un altar con un cuadro grande del santo, flores, veladoras y un cirio pascual, acompañan la imagen. En la mitad de la celebración se hacen unas oraciones al Bailón y comienzan a pasar el cuadro de manera circular por el templo, de tal forma que la gente lo toque, se santigüe y se haga la señal de la cruz, después es puesto detrás del altar principal en el centro de la capilla.

Cuando termina el acto religioso comienza la verbena: a esta fiesta asisten en su mayoría, campesinos de las veredas cercanas que vienen a pagar diversas promesas y peticiones al Bailón.

Los grupos musicales que se ofrecen para amenizar la fiesta, tienen características que van desde la mayor cantidad de instrumentos hasta su elegancia y porte de los uniformes. Sin querer y de manera desprevenida, pareciera que fuera un acto competitivo, pues cada uno coloca su mejor cuota para tocar la “carranga”. Lo que sucede es lo contrario: hay un nivel solidario, que se ve en los cambios de instrumentos, de integrantes y en el gesto de brindar licor. Cuando cada grupo comienza su momento musical, ofrece al santo (su intervención) y hace la petición. Cada grupo toma abundante aguardiente y cerveza durante el tiempo en tarima.

## **2. Baile de San Pascual bailón: la tradición religiosa**

El fenómeno del baile de San Pascual Bailón se ha extendido con gran fuerza en el centro del departamento de Boyacá- Colombia, en la provincia de Sugamuxi, y se ha hecho evidente en pueblos, tales como: Tota, Aquitania, Monguít, Morca, Sogamoso, Mongüa y Bogotá, y de manera menos continua en Iza, Tibasosa, Paz del Río, entre otros. Los pueblos en los que



se ha aumentado la “devoción” han sido Monguí, Aquitania, y Morca. Últimamente se ha visto esta práctica en ciudades como Bogotá, Armenia y Manizales debido al traslado de personas de la región.

Como tal, no hay datación histórica de la aparición del fenómeno en la región<sup>8</sup>, todo está en manos de la tradición oral y de los campesinos que han construido diversas narraciones a partir de lo que sus padres o abuelos les han contado y que ellos han venido permeando en el tiempo. Personas entrevistadas han afirmado que se trataba de una práctica indígena en torno a la fiesta de la chicha, duraban bailando mucho tiempo y se emborrachaban. Con la llegada de los padres franciscanos se transformó porque conocieron a San Pascual Bailón y estos, según los campesinos, les dijeron que bailaba y comenzaron a bailar con la nueva imagen. Frente a esto, los campesinos en su mayoría, asocian el baile al apellido Bailón, entonces afirman que San Pascual es “Bailón” porque bailaba.

Si bien la influencia de la Iglesia Católica ha sido importante, no ha sido fundamental a la hora de mantenerlo: la evangelización no ha sido abanderada en la conservación. En las entrevistas con sacerdotes y religiosos, se ha podido indagar que el fenómeno no depende de la Iglesia, pero sí se ha tomado la tarea de manera sigilosa de ir poco a poco transformándolo.

Lo que han dicho religiosos y sacerdotes entrevistados es que la Iglesia no comparte la celebración de estos fenómenos. De la manera como se hace el baile de San Pascual, algunos han afirmado que se trata de un acto profano, ya que es un evento en el que rompe las reglas de un acto religioso y genera un ambiente de borrachera, comelona y alcahuetería para mucha gente que no desea cocinar, sino que va sólo a comer. También la crítica está en el desplazamiento de la deidad: Dios queda a un lado mientras que San Pascual es el centro y motor de la fe<sup>9</sup>. Para los campesinos, este punto es bien discutido, pues ellos tienen claridad en afirmar que por la gracia e intervención de San Pascual es que los milagros son cumplidos: “No consideramos que cambiemos la fe, simplemente que el padre San Pascual, por ser tan Santo, es escuchado por Dios y a través de él se cumplen los milagros” (E. 09/06/2013)<sup>10</sup>. Al evidenciar estos fenómenos, algunos de los miembros eclesiales apelan a la institución para que se “evangelice este tipo de prácticas” llevándolas a que sean más cristianas y sean testimonio de fe.

### **3. Tiempo de preparación del Baile**

“Estoy dejando que crezca esta novillita, porque se la ofrecí a mi padre San Pascual, el año entrante pienso pagarle una manda el 21 de abril”, frases como esta son comunes. Cuando se pregunta por el tiempo de preparación del baile, dos son las respuestas: “Por un lado la manada se puede ofrecer con mucho tiempo de antelación, pero al momento de preparar lo que el baile es por lo general dos meses antes. Pero todo depende el tipo de baile que se quiera hacer: uno que se constituye sólo por ofrendas, el que ofrece el baile pide limosnas hasta completar lo necesario. En este caso, los dueños de la manda salen a recorrer el municipio pidiendo colaboración, se recibe todo tipo de donaciones desde 100 pesos hasta bultos de papa, etc. El segundo tipo de baile se ofrece con donaciones y con lo que pone el dueño, la persona que ofrece por lo general tiene un monto destinado y lo que le falta lo pide. En el tercero, el que paga el baile asume todos los gastos” (E. 06/06/2012).

De acuerdo con el tipo de baile que se quiera pagar, lo primero que se hace es pensar en la logística, es decir: en la comida, el lugar, el diseño del altar, los cirios y todo lo que conlleva. Por lo general, los campesinos de la región dicen que el primer paso es comprar la vaca o el ternero y la papa. Después viene el momento de invitar, esto no se hace a través de formalizaciones, sino a viva voz, espontáneamente, ya sea en un encuentro de camino o en una visita a la casa.

Hay que pensar en la invitación que se hace a los músicos, pues deben tener la fecha preparada para el evento. Por lo general, los músicos siempre son familiares o vecinos muy cercanos. En el caso de las cocineras, se convoca a las vecinas; también hay señoras que simplemente se ofrecen voluntariamente para pagar una promesa. Al rezandero simplemente se le dice y, por lo general, nunca rechaza la invitación.

Otra cosa que se prevé con anticipación es la elaboración del altar. Por lo general, por este hay que pagar; se trae una persona de Sogamoso, ya que tienen fama regional de diseñar los mejores altares, se pacta la cita y se cuadra días antes para armarlo. Para ello ya se deben tener los cirios listos y el cirio Pascual comprado. Se tiene cuidado con la compra de este cirio que, por lo general, tiene que ser el más grande y el más adornado. El cuadro de San Pascual es lo más importante: si no se tiene en la casa se debe comprar y la iconografía cambia, entonces: “el cuadro debe ser el más bonito, la carita del santo siempre debe mirar a la custodia y tiene que estar de rodillas para

que se vea más santo, hay cuadros que lo hacen con la carita muy dispareja, esos no sirven aunque mi padre San Pascual siempre es lindo, pero es que mire este cuadro y dígame sino esta hermoso...” (D.I 20/10/2013).

En vísperas del baile, se comienza el rezo de la Novena, entonada por los dueños y por la gente que se ha invitado y que asiste de manera libre: se reza el rosario, entonando cantos religiosos y, después de terminado, algunas personas se van a sus casas y otras se quedan conversando, se comparte un café o una aromática y pan. Aun no se encuentra organizada la casa ni el altar; de hecho, esto se puede hacer en una casa común de un familiar o en una casa a la que pueda llegar con facilidad la gente. En este tiempo de víspera es importante la cocción de la chicha, ya que debe estar minuciosamente preparada para que se fermente lo suficiente.

#### **4. El Baile: *el altar***

El altar está compuesto por la imagen del Santo, que va pegada en el centro de la pared de la habitación designada para él. Va acompañada por papeles de color (gris, verde, amarillo, rosado, fucsia), decorando alrededor de la imagen; del techo descuelgan unos festones que decoran la habitación. Al frente de la imagen o altar están doce (12) velones grandes, con el cirio pascual al frente, acompañados por abundantes flores y muchas velas que los campesinos al llegar al baile le ofrecen al santo. El cirio pascual está adornado con luces de bengala (chispitas mariposa), que se prenden durante el rezo. Este no se desarma con la finalización del rito, se tiene que dejar hasta que se termine de consumir el cirio pascual.

Quien se encarga de armar el altar es una persona experta, que tiene habilidad en combinar los colores y en cortar el papel. Deben dedicar dos horas diarias durante un mes para dejar todo listo y colocarlo. Según uno de los elaboradores, no se puede trabajar junto con otra persona ya que la elaboración es única e individual, además el papel queda cortado desigual, las figuras que se hacen sobre este deben mantener siempre el mismo diseño. Es lo único que se cobra oficialmente y su precio está entre 200 y 300 mil pesos.

#### **5. *Los participantes***

**Los músicos:** están ubicados a cada lado del altar, están dispuestos para tocar todo el tiempo, no pueden parar si hay parejas repetitivamente, por lo general son grupos experimentados que “han tocado más de cien bai-

les”<sup>11</sup>. No son formados espontáneamente sino que son grupos musicales de la región, en ocasiones también se encuentran varios integrantes de diversos grupos que se reúnen para tocar en el baile. Algunos de los integrantes llevan a sus hijos que están haciendo escuela musical. La presencia de la mujer como música es mínima, en los bailes presenciados solamente en uno tocó la charrasca una mujer, hermana del jefe del grupo. Entre los instrumentos se encuentran: guitarra, charrasca, maracas, guitarra puntera o requinto.

**El rezandero:** no es una figura institucional, ni está aprobada ni desaprobada por la Iglesia; se trata de una persona conocida por su experiencia en rezar el rosario y por saber las oraciones de San Pascual. No cualquiera puede hacer el rezo, tiene que ser el que tiene la aprobación de la gente que lo conoce y sabe que lleva años en esta labor. En Monguí sólo se encuentran dos.

El rezandero se encarga de organizar la estructura del baile mientras dura la novena y está disponible para rezar en todos los momentos asignados para ello. Es uno más cuando pasa la novena, se sienta y se ubica a observar el baile.

**Los dueños:** son los que ofrecen y pagan la manda. Se trata de personas que hacen y organizan el ritual, están pendientes que todo salga bien y están atentos a todos los detalles de logística; por lo general, no duermen durante los días que dura el evento. Son los que se encargan de cocinar la chicha ocho días antes.

**Las cocineras:** están dedicadas las 24 horas al fogón, son de cuatro a seis señoras que se turnan en función de mantener comida y de organizar todos los preparativos durante esos días (preparar las legumbres, pelar papa, arreglar el maíz, etc.). No se encargan de servir ni de lavar loza.

**Los asadores de la carne:** son sólo hombres con un jefe (o matarife, quien es el encargado de matar el animal y es el que conoce la cocción exacta de la carne). Se encargan de la comida principal, carne asada en brasa, el último día del baile. Aquí no caben las mujeres, pues se cree que tanto el sacrificio de la novilla como su preparación es un oficio masculino. La novilla es sacrificada dos días antes para adobar y obtener mejor sabor en su carne.

## 6. La ejecución del Baile

Momentos antes del baile se realiza la misa, a ella asisten los dueños de la manda y sus familiares ponen la intención del baile. Los invitados co-

mienzan a llegar desde las tres o cuatro de la tarde y todos se van sentando y entregando los presentes, o comida (panela café, azúcar, arroz).

Por lo general la casa está distribuida de la siguiente manera: en el cuarto principal está el altar y en el patio, la cocina y en otras alcobas se encuentra “escaños”, donde la gente permanece sentada.

Cuando el Baile se inicia (sobre las seis o las siete de la noche), todos deben estar en silencio: desde la parte de afuera se ponen al frente los dueños; siempre debe ser una pareja: en caso de que sea una mujer sola o un hombre, debe estar acompañando por un hijo/a o un familiar cercano; y unos pasos adelante, están los angelitos con canastos de flores, con dos velones (verdes o blancos). Atrás están sus hijos, nueras y nietos<sup>12</sup>, todos con velas que cargan encendidas en sus manos y sin romper la estructura de parejas. Los asistentes se mantienen de pie y, cuando entran los dueños (el rezandero da la orden para entrar y para organizarse), comienzan los músicos a tocar el Himno Nacional de Colombia. Entran los angelitos y se ponen al frente del altar junto al rezandero que los espera, los dueños están atrás, los otros familiares que llevan velas se ubican a cada lado. Termina el himno y el rezandero y los angelitos de rodillas (el resto de gente permanece de pie, incluyendo los dueños) dan inicio al noveno día de Novena: “Ave María purísima, sin pecado concebido, en el nombre del padre, del hijo y del Espíritu Santo, la intención de este baile que ofrece la familia... es por... que nuestro padre San Pascual les conceda todos los favores”. Se toca una pieza musical. Mientras tanto, el rezandero hace una custodia<sup>13</sup> de flores en el piso. Cuando esto termina se da inicio al rosario, son los misterios gozosos; no hay ninguna intervención sino que se hace de corrido, todo el tiempo están con la mirada puesta en el cuadro de San Pascual. Al terminar el rosario se reza oraciones propias al Santo, se vuelve a mencionar la intención y se inicia con un acto de contrición, con el cual se vuelven a santiguar, y se hace la oración inicial:

Pascual, ilustre es tu nombre,  
Pero más brillante se enciende la fama de tu virtud;  
Con más de una señal tus obras son coronadas;  
y abundantes son los regalos que consigues de Dios para los hombres.  
Desde el cielo mira hacia abajo, te pedimos suplicantes,  
A nosotros que buscamos tu ayuda el día de hoy;

Quítanos el mal que tememos,  
Y concédenos lo que pedimos en su lugar.

Después vienen el responsorio y la oración que todos hacen a un solo coro, el rezandero entona el himno al santo y se concluye con una oración reflexiva. De rodillas, continúan las plegarias de los angelitos, suena una pieza musical que les da la introducción, y ellos se levantan y comienzan a bailar al santo. En cada intervención musical hay una jaculatoria que ellos repiten de manera cantada, lanzan manotadas de flores e inician nuevamente el baile, cuando los bailes se ejecutan se encienden las luces de bengala que están clavadas sobre el cirio pascual. Este acto repetitivo dura unos treinta minutos. Luego, el hombre que ofrece la manda se pone a bailar con la angelita, después con su pareja al frente del altar, sigue bailando con una de sus hijas. Al terminar de bailar con estas tres mujeres se sienta y sigue bailando otro hombre: puede ser uno de sus hijos o algún hombre que lo haya acompañado en la procesión de entrada. Cuando han pasado todos los que entraron en procesión con la pareja, queda abierto el espacio para bailar: no hay ningún parámetro o norma que impida, pues todos pueden hacerlo. Se mantiene el siguiente orden: el hombre se levanta y se pone frente al altar, se santigua e invita a una mujer; cuando baile con tres mujeres se sienta y deja libre el lugar para que otro hombre inicie un baile. Se repite el mismo acto hasta que se vuelva intervenir con el rezo.

Se baila de un lado para el otro, sin que la pareja se tome de la mano: las manos van pegadas a la parte de atrás, siempre se tiene que mirar al cuadro. Los músicos tienen que tocar mientras sea el tiempo de baile. El resto de los asistentes permanece sentado y conversando. Algunas personas pasan toda la jornada rezando rosarios, porque muchos van a pagar promesas personales. “Yo iba a hacerle una novena a San Isidro que la estamos rezando por estos días en Hato Viejo, pero me cogió la noche. Como sabía que aquí había baile, llegue sin ser invitada porque tenía que rezar mis nueve días de novena, por eso vine a San Pascual”<sup>14</sup> (D.I 20/01/2012).

De manera muy repetitiva, los familiares y colaboradores reparten chicha y aguardiente, sobre todo este último licor se da a los músicos, ya que toman seguido para mantener energía. De igual manera, las tandas de comida están divididas así: cuando se da inicio al baile se sirve la comida a las ocho y treinta de la noche; a las doce, se reparte el “algo”, que responde a pan, masato y queso; de las seis a las nueve de la mañana se reparte el caldo

de papa (este espacio de dos horas se debe a que en el transcurso de la noche algunas personas vuelven a sus casas y llegan al desayuno, aunque la mayoría de la gente acompaña al baile todo el tiempo). A las doce, se almueza y a las cuatro de la tarde se reparte otro “algo”. Este ciclo se cumple sin romperse durante los días que dure el baile.

Durante los momentos de las comidas se suspende la música y el baile: los músicos salen de su lugar y, por lo general, el lugar donde está el altar queda solo, ya que todos se ubican en un lugar común para comer. Posteriormente se retoma el baile.

Para el momento conclusivo, se reza el rosario y la novena y los angelitos vuelven a bailar; los dueños del baile cierran bailando y con unas palabras de agradecimiento. “Junto con mi esposo les agradecemos a todos que nos hayan acompañado, pues como la mayoría de ustedes saben, era muy importante hacerle este baile a San Pascual, este baile se hacía como agradecimiento a nuestro padre por socorrernos y queríamos compartirlo con nuestra familia, y amigos. A todos mil gracias y que nuestro padre los bendiga” (D.C 30/06/2012).

En este espacio de finalización, los dueños invitan a las comitivas a un almuerzo para el día siguiente, en el que sólo participarán los colaboradores. Este evento está preparado sólo por los dueños del baile y todos los actores o ayudantes son atendidos exclusivamente por ellos y sus familiares más cercanos.

## **7. Conclusiones**

Tanto la estructura como la dinámica del baile permiten concluir que para los campesinos de Monguí este tiene tres significados centrales: en primer lugar, el cumplimiento y el pago de una promesa o manda, como elemento de retribución por haber recibido o para recibir el beneficio o el favor del santo, directamente relacionado con el reconocimiento “divino” del San Pascual, quien finalmente une y convoca a los campesinos. En segundo lugar, el baile constituye un espacio de encuentro entre amigos, familiares, vecinos y hasta “enemigos”, para establecer y fortalecer lazos sociales. En tercer lugar, para los campesinos el baile tiene como propósito perpetuar la tradición en torno a creencias, estructuras familiares, ideas y valores relacionadas con el santo. Por último, para algunos campesinos, el baile es pretexto para ir a comer y emborracharse con amigos y personas que no se frecuentan continuamente.

El baile de San Pascual Bailón posibilita el establecimiento de vínculos relacionados con diversas dinámicas en diferentes niveles de la esfera social. Económicamente está sostenido por el intercambio de favores, que son mediados por servicios voluntarios prestados, constituyendo un sistema económico que contradice y se opone a los sistemas económicos modernos, guiados por herramientas de consumo bajo el patrón de compra y venta.

Al nivel de lo territorial, el baile es sinónimo de reconocimiento, de apropiación e identidad. Estos elementos se hacen visibles en varias situaciones como la transformación que sufre la casa de lo íntimo a lo social, el sentido de desplazamiento como reconocimiento territorial y social. El baile constituye una dimensión geográfica en la cual se apropia un espacio en el que se conserva la tradición, la enseñanza y el sostenimiento de la estructura familiar: por eso el territorio es lugar donde se habita y se enseña y donde se construye identidad.

Al nivel de lo simbólico, el baile constituye un símbolo que se expresa a través de la decoración del altar, de la música, los roles y la *performance* que asumen los participantes. Todos sus elementos tienen un significado específico, por ejemplo: la luz representada en los cirios pretende resaltar la vida y la unidad que transitan en baile. El cuadro es el primer foco de relación corporal entre los campesinos y el santo. Los angelitos representan la santidad de San Pascual expresada en su inocencia y alegría. La manera semicircular de bailar sin que la pareja se tome de la mano, mirando el cuadro del Santo, una actitud de respeto frente al santo que está recibiendo la promesa a través del baile.

Al nivel de lo político, el baile presenta una división del poder de acuerdo con las funciones y a la comprensión de género: las actividades del baile están determinadas, en su mayoría, por el género de quienes lo ejecutan, por ejemplo, actividades como el rezo, preparación de carne para el asado, la música y el inicio del baile corresponden sólo a los hombres, mientras que actividades como la cocción de los alimentos, el servicio de la comida, el aseo de la casa antes y después del baile, corresponden sólo a las mujeres. En parte, esta organización política está relacionada con la tradición católica en la cual el hombre juega un papel preponderante.

Las tensiones entre el baile y la Iglesia Católica están referidas a la postura de la Iglesia respecto al baile, la mirada de los sacerdotes y por último la posición de los campesinos. La presencia de la iglesia católica ha



sido importante aunque no fundamental, a la hora de mantener el baile: los campesinos manifiestan que ha sido gracias a la religión y a sus tradiciones familiares que el baile ha perdurado y se ha fundamentado en medio de su población, pero es evidente que la evangelización no ha sido abanderada en la conservación de este fenómeno.

Por ende, el baile no depende en ningún momento de la autoridad competente de la iglesia, llámese párroco u obispo, sino que está sujeto al movimiento social y religioso que han tejido los campesinos. Es arbitrario afirmar que toda la religiosidad, tanto institucional como popular del municipio, está sostenida por dicho evento, pero a través del trabajo de campo he evidenciado que para los sujetos que forman parte de esta práctica y que se inscriben en la devoción al Santo es de vital importancia y significado.

Es pertinente analizar cómo se entiende la díada “sagrado y profano” que mencionan los sacerdotes con respecto al fenómeno y cuya distinción genera oposición en los elementos del baile, considerándolo un evento netamente profano e incluso paganizante sin ningún carácter religioso. ¿A qué llaman los sacerdotes y autoridades eclesiásticas profano y qué elementos categorizan su nombramiento? y ¿por qué aun siendo un elemento paganizante o profano para la jerarquía católica, para los campesinos es un evento totalmente religioso y sagrado?

Profanidad es sinónimo de mundanidad, es decir, elementos del mundo que en ningún momento pueden hacer del baile un acto religioso litúrgico y sagrado, y que responden básicamente a los elementos de exceso: trátase del alcohol, la chicha, la comida desmesurada, el cigarrillo, la cerveza, el baile y la borrachera. También lo consideran profano por su mezcla simbólica, referida al uso de aquellas cosas que representan un evento sagrado y que son banalizadas en este tipo de rituales, por ejemplo, el cirio pascual.

Según los sacerdotes, muchos de los gestos celebrativos del baile no responden a un orden sagrado porque son expresiones mágicas, direccionadas a la utilización de elementos y símbolos que no corresponden al catolicismo y que buscan profanar las cosas santas y sagradas.

## Notas

- <sup>1</sup> El carácter religioso se entiende como las prácticas culturales que bajo dicho carácter cumplen con una función ritual, festiva y social.
- <sup>2</sup> Concilio, celebrado en Roma en 1964, convocado por el Papa Juan XXIII y concluido por el Papa Pablo VI, entre sus temas clave fue la religiosidad popular.

- 3 “... Hacia el siglo XVI, España ponía término a la cruzada que se realizaba contra los musulmanes, entra en un periodo centralista que apoya su apogeo. La vida de la población estaba encaminada a mantener vivo este espíritu independentista. Los niños por ejemplo, eran conducidos a cuidar los rebaños...” (Beaufays, 1906).
- 4 “Aquel día (17 de mayo) se celebraba la fiesta de Pentecostés o Pascua. Por eso, le pusieron el nombre de Pascual, por ser costumbre llamar Pascual a los que nacían en dicho día de Pascua”.
- 5 Es la fiesta oficial dentro del calendario litúrgico católico, por eso su carácter celebratorio es universal.
- 6 “Se trata de un grupo selecto de señores y señoras que han hecho más bailes y que se consideran y son considerados los más devotos a San Pascual, por general la participación según está evidenciado en el diario de campo está sujeta a linaje” (diario de campo, 15 de mayo 2010).
- 7 Es el requisito que los campesinos dicen que debe tener un niño.
- 8 “No sabemos cómo conocieron a San Pascual, y menos porque le han atribuido el baile. Sin ser el santo patrono y ni estar el cuadro en la parte central del templo parroquial, ha venido recobrando gran importancia debido a los asiduos bailes y a las mandas que crecen año por año, y a las diversas transformaciones familiares y sociales que ha suscitado” (padre franciscano –ofm, Orden de Franciscanos Menores- Noviembre, 13, de 2012).
- 9 “Cuando llegué, yo sabía que se hacían este tipo de rituales en medio de los campesinos, lo que no llegué a imaginarme es que fueran de esa manera y tan seguidos, entonces hasta que los conocí no comencé a situarme, fui insistiendo en el cambio de la novena, esa novena española que no la pueden ni leer, luego comencé en la insistencia de abandonar esas prácticas profanas, porque como van a combinar la borrachera con el baile” (entrevista, 9 de junio de 2013).
- 10 La E mayúscula indica la fuente de información que en este caso es la entrevista, las letras D. C corresponde a Diario de Campo, las letras D. I corresponden a Diálogos Informales con participantes del baile; los números corresponden a la fecha en que se realizó la recolección de la información (día, mes, año).
- 11 Lo evidenciado en el diario de campo compuesto por los diálogos con diversos músicos, siempre sostienen que llevan tocando en bailes más de siete u ocho años, y que el número de bailes sobrepasa los cien llegando hasta los trescientos.
- 12 Se plantea esta estructura familiar, porque en los ocho bailes que han sido observados, siempre se ha evidenciado que los que ofrecen son esposos o mujeres viudas con sus hijos. Por lo general las parejas en unión libre no ofrecen bailes.
- 13 La custodia es una pieza de metal donde se coloca la hostia para su veneración.
- 14 En este caso, parece no importar al santo que se reza, lo que sirve es cumplir la promesa para que el santo cumpla.

## Referencias bibliográficas

- BEAUFAYS, FR. Ignacio O.F.M. 1906. “Historia de San Pascual Bailón, Patrono de las Asociaciones Eucarísticas”. Biblioteca Católica Digital, Barcelona, Tipografía Católica, Sitio Web: [http://www.mercaba.org/FICHAS/gratisdate/historia\\_de\\_san\\_pascual\\_bailon.htm](http://www.mercaba.org/FICHAS/gratisdate/historia_de_san_pascual_bailon.htm).
- CONCILIO VATICANO II. Constituciones, decretos y declaraciones. Impresión Sociedad de San Pablo, Bogotá.
- CRESPO, Pascual. 2003. “La fiesta de *San Pascual Bailón* en Balconchán Calamocha”. En *Cuadernos del baile San Roque*, 16. pp. 25-40. Sitio web: <http://xiloca.org/data/Bases%20datos/Cuadernos/3957.pdf>.
- GARCIA, José; VELASCO, Honorio; LÓPEZ, Miguel; CRUCES, Francisco; DÍAZ, Ángel y ALVARES Arturo. 1991. *Rituales y proceso social, estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, Madrid.
- GIDDENS, Anthony. 2011 [1984]. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, Buenos Aires- Madrid. Sitio web: [http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/fiesta\\_y\\_musica\\_en\\_el\\_cauca\\_andino\\_minana.pdf](http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/fiesta_y_musica_en_el_cauca_andino_minana.pdf).
- INESTROSA, Sergio. 1994. *Vivir la fiesta: un desenfreno multimediado*. Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
- MANTILLA, Luis C. 2000. *Los franciscanos en Colombia*. Tomo III, 1700-1830. Ed. Universidad de San Buenaventura, Bogotá.
- MAUSS, Marcel. 2009. *Ensayo Sobre el Don, Forma y función del Intercambio en las Sociedades Arcaicas*. Kantz Editores, Madrid.
- MIÑANA, Carlos 2009. *Fiestas y rituales*. X Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Sitio web: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001871/187158s.pdf>.
- MONTAÑA DE SILVA, Lilia. 1970. *Mitos leyendas, tradiciones y folclor del lago de Tota*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Fondo Especial de Publicaciones y Ayudas Educativas, Tunja.
- PRADOS, José M. 2003 *Los Autos Sacramentales y la Monarquía Española en Barroco*. Actas de II Congreso Internacional, Universidad de Porto, Porto.
- RAPPAPORT, Roy. 2001. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University, Madrid.
- SEGALEN, Martines. 2006. *Ritos y Rituales*. Alianza Editorial, París.



# Identidad y culto a la Virgen del Carmen entre los pobladores de Carrasquero

BERMÚDEZ Z. ERWUIN JAVIER, FERREIRA LUIS  
Y GARCÍA GAVIDIA NELLY

Laboratorio de Antropología Social y Cultural (LASyC),  
Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Venezuela

## Resumen

El trabajo indaga sobre el uso de la Virgen del Carmen como referente para la construcción de identidades por los pobladores de Carrasquero, municipio Mara, en el estado Zulia. Se identifican los mitos, interpretan las prácticas rituales que se organizan para esta conmemoración el 16 de julio y relacionan con los discursos identitarios de los pobladores. Se parte del supuesto de considerar los ritos y mitos como sistemas simbólicos a partir de los cuales se gestan narrativas de autoadscripción y en consecuencia son referentes para la definición, invención y recreación de las identidades locales. La etnografía fue el método de aproximación al campo. Se concluye afirmando el uso de simbólico de la Virgen del Carmen en la conformación de las identidades locales.

**Palabras clave:** identidades, mito, rito, Virgen del Carmen, Carrasquero.

## Description of the cult of the “Virgen del Carmen” among the people of Carrasquero, Venezuela

### Abstract

This paper researches the worship of the “Virgen del Carmen” as a way of establishing cultural identity for the residents of Carrasquero, Mara Municipality, in the State of Zulia. Details of the myths, and the interpretation of the ritual practices that are organized for her commemoration day, July 16, are discussed. Interviews with residents of the area were conducted. Myths and rites are considered as symbolic systems from which narratives from personal experience demonstrate how a relation with divinity is generated. Consequently the adoration of the Virgin becomes a ground for the definition, invention and creation of local identity. Ethnography was used as the method of approach to the subject. In conclusion, the symbolic and mythical aspects of the worship of the “Virgen del Carmen” are shown to be a vital part of cultural expression.

**Keywords:** identities, myth, rite, “Virgen del Carmen”, Carrasquero.

---

Fecha de recepción: 23-07-2016 / Fecha de aceptación: 11-10-2016.

## 1. Introducción

Una de las prácticas exitosas del proceso de conquista y colonización española del siglo XVI fue el proselitismo religioso de la Iglesia Católica, en sus resultados podemos observar una de las formas de la colonización del imaginario que transformó no sólo la memoria y la difusión de las creencias europeas sobre lo sagrado sino también las de estas tierras (Gruzinski, 1988). Es importante recordar que el cristianismo católico centró su práctica evangelizadora en aquellas prácticas y creencias de su culto que podían aproximarse a las creencias y prácticas de los diversos pueblos amerindios: los cultos a la Santísima Trinidad, al santísimo Sacramento y a la Virgen María, así como también al uso de máscaras en algunos ritos y a las procesiones como prácticas cíclicas anuales (García Gavidía, 2002). El resultado de esta situación es que la etnogénesis venezolana está cargada de mixturas en la cual los elementos simbólicos –iconos, cruces, ritos y rituales, mitos, máscaras, procesiones, etc.– transitan entre los grupos étnicos variando, en ese itinerario, su posición en los sucesivos códigos en que se inserta y haciendo, por tanto, que los códigos simbólicos resultantes se manifiesten, de modo simultáneo, propios y ajenos de manera indistinguible. Allí se ubica el rito y las creencias a las diferentes advocaciones a la Virgen María, que se convirtió, con el paso del tiempo, en uno de los símbolos religiosos más extendidos en las Américas.

Esta presencia permanente de diversas advocaciones de la “Virgen María”, nos permiten afirmar que en las Américas, y particularmente en Venezuela, una vez que se ponen en contacto grupos humanos –sea cual sea la causa– se generan relaciones interétnicas y en toda relación interétnica se cuestiona, más o menos profundamente, la estabilidad y coherencia de los sistemas simbólicos correspondientes a los grupos implicados en la relación. Elementos procedentes del sistema simbólico del otro son rechazados o integrados, adaptados, reinterpretados o recreados, para preservar algo del sistema simbólico del propio grupo: ¿su núcleo? ¿Algunas características de especial importancia estratégica?

Ciertamente no estamos en capacidad de responder esas interrogantes, pero la evidencia etnográfica nos revela que diversos y diferentes elementos simbólicos (un icono como la cruz, un ritual como una procesión, un mito como el relato de la Pasión, la figura mariana) transitan entre los grupos étnicos variando, en ese itinerario, su posición en los sucesivos códigos en

que se inserta y haciendo, por tanto, que los códigos simbólicos resultantes se manifiesten, de modo simultáneo, propios y ajenos de manera indistinguible.

En esta realidad es posible afirmar que las advocaciones de la Virgen María sean una resultante de ese proceso y en las múltiples y diferentes advocaciones existentes en la América del Surr<sup>1</sup> se trasmutan las antiguas divinidades femeninas, tal como lo afirmara Octavio Paz (1982), cuando señalaba que...

La Virgen fue y es algo más, y de ahí que haya sobrevivido al proyecto histórico de los criollos. La Virgen es el punto de unión de criollos, indios y mestizos y ha sido la respuesta a la triple orfandad: la de los indios porque Guadalupe/Tonantzín es la transfiguración de sus antiguas divinidades femeninas; la de los criollos porque la aparición de la Virgen convirtió a Nueva España en una madre más real que la de España; la de los mestizos porque la Virgen fue y es la reconciliación con su origen y fin de su legitimidad (Paz, 1982: 63-64).

Esta cita de Octavio Paz se ajusta perfectamente a la realidad venezolana, podríamos sustituir a la Guadalupe por la Coromoto, la Chiquinquirá, María del Valle o la Divina Pastora, pero no son extrañas a ese proceso ni Santa Lucía ni la Virgen del Carmen. Y es, precisamente, esta última advocación lo que motiva nuestra investigación. Interesados en hacer la etnografía de nuestros pueblos nos interrogamos sobre el culto a la Virgen del Carmen. ¿Es la Virgen del Carmen la síntesis simbólica de los pobladores de Carrasquero, municipio Mara, parroquia Luis de Vicente<sup>2</sup> del Estado Zulia? ¿Es ese culto el que les da arraigo y les permite la reconciliación con su origen? ¿Son esas prácticas y creencias a la Virgen del Carmen un referente en la reafirmación y conformación de sus identidades locales?

El trabajo investigativo centró la observación en los ritos de conmemoración a la Virgen del Carmen celebrados el 16 de julio. Se identifican los mitos, se interpretan las prácticas rituales que se organizan para esta conmemoración y se relacionan con los discursos identitarios de los pobladores de Carrasquero.

El artículo está dividido en tres partes: en la primera se señalan los fundamentos teóricos y metódicos que se siguieron para realizar la investigación, en la segunda se expone la etnografía realizada y en la tercera se presentan el análisis y las conclusiones.

## **2. De las teorías y la metódica del trabajo**

La disciplina que arropa esta investigación es la antropología, ciencia que estudia al ser humano en dos vertientes: la biológica y la cultural, definiendo como su objeto epistemológico por excelencia las relaciones expresadas en el binomio identidad/alteridad, nuestro trabajo está ligado a ese objeto epistemológico y transita por las áreas temáticas de la antropología de las religiones y la problemática de las identidades. De allí que es obligación para con nuestros lectores exponer qué entenderemos por religión y cómo asumimos la problemática de las identidades.

El estudio sobre las religiones en el mundo de hoy es uno de los retos que se le presentan a la antropología contemporánea. Durante el siglo pasado, una gran parte de los científicos sociales daban como un hecho la secularización de la sociedad moderna y entre sus consecuencias la restricción de la influencia de la religión en la vida social y el debilitamiento de los compromisos de los individuos con las instituciones religiosas. La secularización tenía, se aseguraba, incidencias aun en las mismas instituciones religiosas, por lo que era inevitable un desencantamiento del mundo. Sin embargo, los hechos de los últimos tiempos (desde el fundamentalismo islámico, el crecimiento de las nuevas iglesias evangélicas, los nuevos movimientos religiosos que transforman a Europa occidental y USA, la emergencia y afianzamiento de cultos como la Nueva Era, los cambios en la fisonomía de las instituciones religiosas que supuestamente habían sido tocadas por la secularización) nos obligan a pensar que no fue del todo así.

La realidad de estos tiempos nos obligan a volver científicamente los ojos a la religión para evaluar su capacidad de respuestas a los seres humanos, para encontrar su nueva pertinencia social, política y cultural en tiempos de crisis; y en un segundo momento, reconocer que esta es una buena oportunidad para hacer revisiones teóricas. La primera de ella debería ser sobre la definición de religión, que nosotros dejaremos de lado, ya que no es el objetivo de este trabajo. Sin embargo, es pertinente acotar que en este trabajo el término religión se utiliza como una categoría, desembarazada de referencia a algún culto específico, aun cuando el hecho empírico que nos aporta la información sean ritos y creencias del cristianismo católico.

Como categoría la religión es un sistema simbólico de lo sagrado que contiene: mitos, representaciones y creencias en general, incluyendo la doctrina, elaboraciones colectivas, tabús, reglas, ritos y prácticas, etc. En-



tendida así la religión es un modelo teórico, es un constructo que permite dar cuenta de ciertos hechos que deben ser bien descritos y bien situados contextualmente.

En nuestro trabajo interesan especificar el uso de los siguientes contenidos de la religión: en primer lugar señalaremos que el mito, el rito y el sistema social están indisolublemente ligados, y en consecuencia es vano estudiarlos separadamente (Hocart, 1973). En este caso, el mito no solo justifica y santifica los ritos y las costumbres, en sí mismo es una fuente de vida, su celebración es un fenómeno social, y en consecuencia necesita de orden disciplina (sin ésta no hay jerarquías), pero también emoción, afición y hasta tribulación.

Los mitos son representaciones, discursos narrativos, tienen argumentos, narran historias, existen en todas las culturas del mundo. Son instituciones culturales, poseen funciones y significados psicológicos, sociológicos y religiosos (Waal de, 1975). Se presentan como una estructura de pensamiento referida a un determinado sistema de valores, expresan o hacen, veladamente, una alusión a valores.

Pero como los valores son siempre positivos y negativos, en la medida en que se establece su necesidad, es mediante las oposiciones que se destaca la intencionalidad de los mitos y se manifiesta un orden jerárquico de valores. Podríamos inferir entonces, como una condición del mito, que todo relato de esta naturaleza alude indirectamente a un valor más o menos absoluto, que puede estar representado por algún elemento cósmico o algún tipo de realidad establecida, alrededor de la cual se estructuran y resuelven las oposiciones (Silva Santiesteban, 1998: 468).

La lógica utilizada por el pensamiento mítico organiza la información cultural disponible, al mismo tiempo que busca soluciones entre contradicciones inexplicables; pone en escena de manera selectiva aspectos de la realidad social. Y en la estructura binaria como son expresados se refleja oposiciones intrínsecas al pensamiento humano.

Los ritos son una manera de avivar los lazos sociales de recordar los viejos valores renovándolos. Como fenómeno sociocultural el rito es complejo y tiene múltiples dimensiones con facetas diversas y hasta contradictorias. Tal como lo señala Mary Douglas (1967) cuando afirmaba que el hombre era un animal social, al mismo tiempo que es un animal ritual. Los ritos

son de importancia vital en las sociedades humanas, puesto que no hay relaciones sociales sin actos simbólicos (Douglas, 1967).

Todo rito está constituido por rituales y un ritual es: “una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual” (Turner, 1972: 21). Un símbolo es una cosa de la que, por lo general, se genera consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya sea por asociación de hechos o de pensamientos. “Los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” (Turner, 1972: 21).

Ahora bien, dentro de los ritos católicos las procesiones son muy importantes, ya que son cohesionadoras de los/as ciudadanos/as que en ellas participan, al mismo tiempo de ellos con su ciudad, barrio o sector. La procesión es una marcha en que cada devoto o visitante siente la emoción de la presencia de la deidad con un sentimiento especial que le es propio. La procesión es un término utilizado para designar a un conjunto de personas ordenadamente dispuesto, “que discurre por un trayecto tradicionalmente prescrito en compañía de sus símbolos sagrados. El término designa al grupo, a la gente, pero también al acto en toda su complejidad, es decir, un movimiento colectivo, relativamente sincronizado, a través de un espacio determinado y un tiempo previsto. Una secuencia de acciones diversas, la más evidente” (Velasco, 1992: 8).

En la procesión los creyentes testimonian su fe y hacen pública su devoción, de allí la afirmación de que es una asamblea litúrgica en marcha (Martimort, 1987). Lo que produce una reafirmación del grupo y permite mantener la unidad en torno a la deidad. Esto es posible porque la procesión motiva sentimientos de humildad piadosa lo que en cierta forma unifica a los creyentes en torno a una devoción común.

La reafirmación del grupo nos lleva indiscutiblemente a la Problemática de las Identidades. Este trabajo se inscribe dentro de la antropología social y cultural que, como dijimos anteriormente, ha definido como objeto epistemológico por excelencia la relación identidad/alteridad. Su mirada sobre las identidades parte de la declaración de que la identidad, en el sen-

tido de identidad social compartida, debe ser discutida en referencia a la diferencia. La diferencia apunta al aspecto relacional y contrastante de las identidades y de allí su pluralidad. Puede haber identidad sólo si hay más de una identidad, y en este sentido la diferencia constituye y precede a la identidad (García Gavidia, 2010).

Sin embargo, la identidad reúne a los idénticos, es decir, re-une, cohesiona los elementos que estructuran o forman un colectivo. De allí que esté asociada tanto al sentido de unidad, como al de continuidad y al de semejanza. Cada individuo es único, autóctono, es diferente al otro, inclusive a aquellos con quienes comparte sus identidades colectivas y aún es diferente a sus hermanos con quienes comparte el parentesco y parte de la herencia genética (*Ídem*).

Las identidades colectivas reagrupan en su seno individuos diferentes que tienen la particularidad común de pertenecer a ese colectivo, una misma entidad: un Estado-nación, una ciudad, una región, una etnia, un barrio o un sector de éste, una religión, un partido político, una institución, un equipo deportivo, etc...; Una identidad que tiene algunas particularidades comunes, pero al mismo tiempo, también muchas diferencias. Son las particularidades comunes las que son resaltadas, dejando de lado que los individuos son más diferentes de lo que se parecen (García Gavidia, 2014).

Las identidades se conforman en la convivencia con y frente a otros, lo que quiere decir que son siempre relacionales; eluden las diferencias internas y refuerzan las diferencias externas. Son representaciones, narrativas, imágenes, marcas, sellos particulares en la diversidad de lo global. Se configuran o se inventan en la relación con el otro, en la interacción social, a partir de innumerables redes y formas de relación entre los tipos sociales de personas en el interior y al exterior de los grupos de una misma sociedad o entre sociedades o culturas diferentes (García Gavidia, 1996, 2003).

Asumimos que las identidades colectivas se conforman de manera aditiva a partir de individuos considerados, al menos parcialmente, semejantes. En este caso, el grupo tiene una memoria semántica y tiene consciencia de compartir conocimientos generales, valores, producciones artísticas, tradiciones históricas, actividades o producciones, tales como el tipo de hábitat, en algunos casos la vestimenta, los hábitos, los gustos culinarios, las técnicas, los comportamientos sociales, etc. (García Gavidia, 2014).

En nuestro artículo la problemática de las identidades está limitada al estudio de las identidades colectivas locales, a uno de sus referentes simbólicos. Ahora bien, qué queremos decir cuando hablamos de identidades locales. Local es una palabra de origen latino (*localis* y de *locus*) que significaba perteneciente a un lugar y era siempre referido en oposición a nacional, esto quiere decir que no afecta a la totalidad de la nación, y en nuestro caso de la región, de las que forma parte sino sólo a una parte de estas. De allí que cuando, en el contexto de este artículo, hablamos de lo local hacemos referencia a un territorio que es una matriz de relaciones tanto al interior como al exterior y de su organización. El territorio local es un espacio geográfico social y culturalmente producido por medio de un proceso de prácticas individuales y colectivas de significación sobre los espacios. “Son prácticas asimiladas poco a poco, en la prolongación de los cuerpos, en una suerte de diálogos de gestos, de sensaciones y de medio ambiente, hasta tal punto que hasta el dominio del espacio asumido y la sublimación de éste en símbolos, pulsiones y sueños”. (Fremont et al., 1984: 170).

La noción de local privilegia el lazo entre el lugar y la sociedad en sus relaciones recíprocas. El territorio vehicula las diversas formas de territorialidades, es decir, de lugares articulados por muchas lógicas territoriales que son expresión de las múltiples localidades donde habitan los actores/individuos que pueden o no verbalizar cotidianamente, pero que tienen un sentimiento de pertenencia a estos lugares sensibles estructurados por cadenas de símbolos, sucesos y paisaje.

Para realizar el trabajo se utilizó la etnografía como metódica. La etnografía es un proceso de investigación complejo que requiere esfuerzos, competencias teóricas, perceptivas, retóricas, orales, auditivas y disposición para prestar atención al otro del investigador/a social. Es el primer nivel de aproximación a la realidad humana en la investigación antropológica y exige partir del hecho empírico o hecho etnográfico, para seguir un proceso que implica reflexión desde el primer momento cuando se hace el diseño, observación que puede ser: participante, militante u observación omnisciente. De igual manera, hay que saber escuchar y escribir. El ojo, el oído, la mano y la reflexión acompañan al antropólogo/a desde que inicia sus estudios y no se separan de este/a durante cada uno de los momentos de la investigación.

La etnografía requiere que el investigador sea observador/a, curioso y analítico, que tenga habilidades para describir y crear imágenes para mostrar

los caminos de lo que está más allá de lo evidente. También debe ser un buen narrador: describe y narra acontecimientos ciertos de la vida de un pueblo, de un grupo o de una institución. En nuestro caso la etnografía nos aportó la observación del rito y poder aprehenderlo y las representaciones que tienen los devotos que veneran a la Virgen del Carmen. En el trabajo de campo, dividimos la observación en observación participante y observación no participante para obtener todos los detalles del rito. De igual manera, realizamos entrevistas estructuradas y no estructuradas por medio de las cuales obtuvimos la información para la descripción del rito, los mitos y las representaciones que tiene el carrasquerense sobre la virgen y su culto y su relación con ellos mismos, de manera tal que pueda afirmarse que es uno de sus referentes<sup>3</sup> identitarios, es decir, expresa la relación con su historia y su sentido de pertenencia.

### **3. Los hechos: contexto espacio –temporal**

Carrasquero es un pueblo fronterizo, ubicado al suroeste del estado Zulia, a una hora y media de Colombia y a una hora y media de Maracaibo, capital del Zulia, a orillas del río Limón. Sus vecinos son wayuu, añú y criollos tanto venezolanos como colombianos. Todos habitan uno de esos espacios del Estado venezolano donde la multiculturalidad y las relaciones interculturales dejan de ser de “papel” para ser una realidad. No se conoce exactamente la fecha exacta de su fundación y tampoco se tiene mucha información de su historia tanto pasada como reciente. Para algunos el pueblo se conforma a partir de la segunda y tercera década del siglo pasado. Lo que sí tienen sus pobladores es la información de que desde hace 75 años están conmemorando las fiestas religiosas en honor a la Virgen del Carmen.

El culto a la Virgen en su advocación de Nuestra Señora del Monte Carmelo<sup>4</sup> o Virgen del Carmen, surge en Palestina, a finales del siglo XII cuando unos peregrinos se convirtieron en eremitas y establecieron sus celdas en el Monte Carmelo, allí nace la orden Carmelita que fue legalizada en el siglo XIII por el Patriarca de Jerusalén y aprobada en ese mismo siglo por los papas Honorio III y Gregorio IX. Aproximadamente en 1238 comenzaron su éxodo a Europa e Inocencio IV adaptó las reglas al rito universal. El culto, conmemoración anual y que implica el uso del escapulario, se inicia en 1251 el 16 de julio cuando Simón Stock, Superior General de los Padres Carmelitas del convento de Cambridge, acude a la Virgen solicitando ayuda para superar los problemas que la orden pasaba en ese momento.

En Venezuela se ordena dotar de imágenes los altares de iglesias y capillas desde 1574<sup>5</sup>; sin embargo, no hay referencias exactas de cuando se inicia el culto a Nuestra Señora del Monte Carmelo o Virgen del Carmen. Esta es la advocación mariana más celebrada en el país, hay 117 pueblos donde es patrona y sólo en tres estados, Apure, Cojedes y Delta Amacuro, no se registra ningún culto a esta advocación mariana (Mestas Pérez & Biord Catillo, 2013). Además de ser la patrona del Ejército, en el estado Zulia hay ocho pueblos que le consideran su patrona y le rinden culto<sup>6</sup>.

En el mes de julio, Carrasquero celebra las festividades o ferias conmemorando a Nuestra Señora del Monte Carmelo; sin embargo, la patrona de Carrasquero es la Inmaculada Concepción, festividad que se celebra el 8 de diciembre<sup>7</sup>. La Virgen del Carmen es la que convoca más gente y su conmemoración es la mayor celebración religiosa de todo el año en la parroquia.

### **Secuencias del rito de conmemoración**

La conmemoración de la Virgen del Carmen es un rito cohesionador, no sólo en sus expresiones litúrgicas, sino también en los rituales que se dan al margen de los ritos católicos, como es, por ejemplo, la elección de la reina y su desfile.

### **Primera secuencia: la visita a los sectores**

A finales del mes de junio, la iglesia del pueblo le da a la feligresía una imagen de la Virgen del Carmen<sup>8</sup> con la cual se organizan procesiones para que visite cada uno de los sectores del pueblo. Esta interacción Iglesia Católica-feligreses es cohesionadora de los ciudadanos/as que en ellas participan, al mismo tiempo de ellos con su sector y con su pueblo: Carrasquero. Cada uno de los sectores se esfuerza en demostrar su emoción por la presencia de la deidad y en ofrecerle lo mejor que tienen; durante la misa ofrecen, generalmente, comida, flores, velas, cantos y oraciones. Las ofrendas las hacen niños y niñas, salvo en las oraciones en las cuales participan todos y en aquellos sectores donde contratan mariachis para el recibimiento. La imagen de la virgen se queda en la casa de un/una feligrés hasta el día siguiente cuando sale a visitar otro sector y se repite el rito de visita, hasta el 10-12 de julio.

### **Segunda secuencia: presentación de las candidatas a reina**

Se presentan las candidatas a reinas a la feria en un evento en honor a la Virgen del Carmen, desde tempranas horas de la noche a eso de las siete de la noche, en este evento las niñas modelan y se presentan al público, esperando dar una buena imagen para ser portadoras de la corona como reina de la feria en honor a la Virgen del Carmen.

### **Tercera secuencia: la caravana**

El 10 de julio se celebra el ritual de la procesión en caravanas de automóviles que en un movimiento colectivo, relativamente sincronizado, a través de un espacio determinado y un tiempo previsto recorren las calles, esta vez con la imagen original de la virgen que abre el desfile, después van las carrozas y las comparsas. Al final la imagen regresa al templo y no vuelve a salir hasta el 15 de julio.

### **Cuarta secuencia: la víspera**

Se inicia el 15 de julio, en la víspera: desde tempranas horas de la noche grupos musicales de gaita, música llanera, merengues, salsa, bandas, entre otros, van cantando y tocando frente al pórtico de la iglesia; de igual manera, piezas teatrales y bailes se exponen al público. Se aprovecha esa oportunidad para seleccionar a la niña que será la ganadora y se coronará como la reina para representar la Virgen del Carmen. A medianoche sacan al pórtico de la iglesia la imagen de la Virgen del Carmen para que todos le canten el cumpleaños feliz y las mañanitas, se le vitorea con fuegos artificiales que los pobladores denominan: “Bombas en honor a un año más de la Virgen del Carmen”.

### **Quinta secuencia: ritual central**

El 16 de julio es el día central de todos los rituales: misa y procesión. Se inician los rituales con el tañido de las campanas que convocan a la misa, a las ocho de la mañana. Es una misa solemne en honor a la virgen y también para un grupo de niños/as que comulga por primera vez. Ellos hacen las ofrendas –comida en una cesta, el pan y el vino de consagrar, además de flores y un cirio—. Al finalizar la misa desayunan juntos y se intercambian las estampitas del recuerdo de su primera comunión.

Los fuegos pirotécnicos suenan durante todo el día y a las cuatro de la tarde vuelve el tañido de las campanas a convocar para la segunda misa en honor a la Virgen del Carmen y para la procesión. Durante la misa se repiten las ofrendas de la mañana, pero esta vez los oferentes son los jóvenes, las reinitas y los adultos de la parroquia. A la procesión asisten todos: los primeros comulgantes, las reinitas, la reina y los feligreses. El conjunto va discurriendo un trayecto tradicionalmente prescrito, acompañados siempre de los blasones y símbolos religiosos, la imagen de la virgen y los músicos.

Cuando la misa finaliza una banda show interpreta tres piezas al interior de la iglesia, una vez terminan cuatro hombres adultos cogen la imagen de la virgen (que mide aproximadamente un metro sesenta centímetros) y la cargan en sus hombros mientras que otros vigilan para que todo marche bien y por si tienen que ayudar en algo. Salen con la virgen en los hombros hasta las afuera del templo donde los feligreses desbordan de emoción y dan vivas a la virgen: “¡Que viva la Virgen del Carmen!” “¡Que viva!”.

La imagen de la virgen es colocada en la parte trasera de una camioneta, salen a hacer el recorrido una banda show, la virgen, niños y jóvenes que realizaron la primera comunión seguido por las reinitas, la reina, la feligresía devota y los que pagan promesas que generalmente van descalzos, cierra el desfile otra banda show. Durante todo el recorrido se siguen dando vivas a la virgen y se cantan himnos religiosos. El recorrido se realiza por el casco central de Carrasquero, sus principales avenidas que rodean las plazas del pueblo y termina frente a la iglesia. En el pórtico posan la imagen como si estuviera viendo y observando a los devotos, las bandas show le rinden homenaje con sus interpretaciones y se le despide hasta el próximo año; se dejan escuchar los fuegos pirotécnicos. Sin embargo, la fiesta no termina sino dos días después, ahora ya en el territorio ya no de lo sagrado sino de lo secular y profano, es la “fiesta popular”.

Los ritos religiosos católicos, como el bautizo, la primera comunión, el matrimonio y la unción de los enfermos, en sociedades como la nuestra que no existen ritos integradores ni ritos que se presenten como actos sociales, se convierten en la única instancia que solemniza y sacraliza el tiempo, tanto los estacionales como los referidos a los ciclos vitales. Este rito logra, por encima de las diferencias étnicas, de género, etarias y sociales, una cierta unidad entre los pobladores y su experiencia social por medio de una reafirmación periódica de los términos en los cuales ellos/as deben



comportarse frente a los otros y para mostrar así un mínimo de coherencia en su vida social (Turner, 1972).

#### **4. Ritos a la Virgen del Carmen y las identidades locales (análisis concluyentes)**

Los rituales de la conmemoración a la Virgen del Carmen permiten la reafirmación de las identidades locales de los pobladores de Carrasquero. En estos ritos los individuos se comportan conforme a esquemas de representaciones colectivas que les integran y cohesionan. En el cuadro hemos recogido los discursos de los/las interlocutores de Carrasquero para revisar sus contenidos e identificar el referente cuando hablan de sí mismos, no los citaremos todos por razón de espacio sino que seleccionamos los discursos comunes y cuando no coinciden hemos dado a conocer las dos versiones. En la primera columna están las preguntas que se les hicieron, luego cómo expresan la relación con la virgen, en la tercera columna cuando el discurso es referente de identidades locales y finalmente, nuestra interpretación.

Interrogantes realizada a las/ los pobladores	Relación de la virgen con los pobladores y con el pueblo de Carrasquero	Referentes de las identidades locales	Interpretación nuestra
<p>1. ¿Desde cuándo se celebra la fiesta de la Virgen del Carmen?</p>	<p>“Es que desde que tengo uso de razón vengo a la procesión”.                      “Cuando ya yo nací y empecé a tener uso de conciencia ya eso estaba andando, ya eso era uff... tendrá eso como unos setenta y pico de años o más, no sé qué decir porque ya yo tengo 54 y eso uff”.                      “Nos veníamos nosotros a veces en burro, después pasaba el carro, el padre de cholo en un bus, pa' ya nos veníamos en el bus (para Carrasquero), entonces hacían el palo encebao, cochino enmochilao, sí, yo jugaba palo encebao, jugaba este gato enmochilao, mira yo tengo 73 años”.                      “Desde pequeño venía, me traía la finada mamá a la fiesta”.                      “Luego se inauguró el actual templo o iglesia un 16 de julio para la década de los 80 del siglo pasado, la fiesta de la virgen algunos dicen que tiene 75 años realizándose pero no estoy seguro que eso sea así porque en el Mojan tiene mucho más años de tradición, porque tenemos que ver que en el Mojan ya data de más 100 años de devoción, pero las fiestas patronales solo tienen no más 50 años pero la fecha de las fiestas en honor a la Virgen del Carmen es de 75, es la que todos manejamos”.</p>	<p>El referente aquí es un movimiento y un objeto que es portador de una creencia religiosa: “vengo a la procesión de la virgen”.                      El referente es: el tiempo “desde todo el tiempo, no sabemos calcular los años”, “pero desde que nos conocemos ha estado allí”.                      En ambos discursos la referencia en última instancia es la Virgen del Carmen. Tanto porque a celebrarla se acude como que ha estado desde hace mucho tiempo, desde siempre. Marca tanto el pasado como el presente y el futuro.                      Aquí el referente, la fiesta de la Virgen del Carmen, sirve para establecer diferencias con los vecinos más cercanos los del Moján.</p>	<p>Los pobladores de Carrasquero se asumen como un colectivo, a pesar de las diferencias étnicas y sociales que hay entre ellos. Se asumen como un Todo: el grupo tiene una memoria semántica y tiene conciencia de que “hace muchos años” está compartiendo esta fiesta. Hablan los mayores de lo que compartían antes con nostalgia. También comparten valores: en este caso el valor de compartir y participar en un mismo rito que los congrega, valores, producciones artísticas, tradiciones históricas, actividades y hasta el mismo milagro: de la virgen apaciguar la crecida del río.                      En todos los discursos encontramos la presencia de tres códigos simbólicos que son significativos en la definición de las identidades: un código temporal: la fiesta ha existido desde siempre, ya cuando eran niños “asistían a la misma”; un código espacial: la fiesta de la virgen congrega a todos los de los diferentes sectores.</p>

<p>2. ¿Qué representa para Carrasquero la Virgen del Carmen?</p>	<p>“Bueno, representa mucho, en un año que no la querían sacar para fuera y el pueblo se enfureció que quería matar hasta el cura para sacarla ja.. ja... ¿Por qué tenían que sacarla? Porque era la Virgen del Carmen, creo que representa mucho para el pueblo, es más la mayoría de la gente que viene siempre pregunta y siempre uno les informa (que) las ferias van a estar buenas, venite para las ferias, porque allá es que vas a gozar y siempre la virgen de por medio, las promesas que se le prenden fuegos artificiales, se les traen bandas, conjuntos en honor a ella, se les hacen sus mañanitas, su cumpleaños y allí amanecemos cantándole a la virgen, los feligreses ahí”. “La fiesta que se celebra con más fervor es la de la Virgen del Carmen”. “Bueno, yo he sido toda la vida creyente de ella y le he pedido a la Virgen del Carmen y a todos los santos, amén”.</p>	<p>La Virgen del Carmen y su celebración con la procesión, los desfiles y las misas y toda la parafernalia de la conmemoración da coherencia a los pobladores que se reconocen como pertenecientes a ese lugar (opuesto al Moján, a Sinamaica, a Maracaibo y a cualquier otro lugar de Venezuela), esto quiere decir que no afecta a la totalidad de la nación, y en nuestro caso de la región, de las que forma parte sino sólo a una parte de estas. Con la fiesta de la Virgen del Carmen de Carrasquero hacemos referencia a un territorio que es una matriz de relaciones tanto al interior del pueblo como con el exterior.</p>	<p>Y el tercer código es el referido a la experiencia de lo sagrado. La virgen María en la advocación de la Virgen del Carmen es una de las vivencias de lo sagrado más extendida en la sociedad venezolana.</p>
--	--	---	--

<p>3. ¿Por qué cree que la Virgen del Carmen es la que mejor representa a Carrasquero?</p>	<p>“Bueno, no sé, yo creo que es porque es la que le confiamos en ella, por lo menos cuando el río se está metiendo a quien le rogamos es a la Virgen del Carmen, es más, la hemos llevado hasta el puente y la ponemos allí y el río ha bajado eso y nos aferramos a ella como madre o como patrona de nosotros y ella nos ha ayudado, pues, porque sentimos que nos ha ayudado, que nos ha hecho ese milagro, que el río no quiere bajar por nada del mundo y la hemos llevado, la hemos puesto en el puente y el río ha cedido, eso es un milagro para el pueblo”.          “Este, aquí venía gente de todas partes, mijo, de las Parchitas, de todas partes venían aquí, todito, toda la gente de la Parchita, playa Bonita, to' esa verga venía pa'ca a la fiesta del Carmen, nadie se perdía de la fiesta del Carmen entonces”.          “Y se ha pasia' o con todas las comunidades todo, entonces nos integramos todos ya”.          “Yo pienso que la Virgen del Carmen ha tenido mayor aceptación cultural en la subregión guajira y la guajira, es decir, en el municipio Mara y Páez, porque la Virgen del Carmen tiene el escapulario, y porque la mujer wayuu es matriarca y pues la figura de la mujer como devoción es más atractiva, por decirlo de algún modo”.</p>	<p>Carrasquero es el territorio local, un espacio geográfico social producido culturalmente por una serie de prácticas individuales y colectivas significativas y significantes realizadas en sus espacios (las viviendas, la plaza, los recorridos de la procesión en los sectores y los recorridos el día de la virgen por el casco central). Prácticas asimiladas poco a poco desde la niñez.          La fiesta de la Virgen les congrega a Todos de todos los sectores, es el espacio-tiempo de la integración, de la congregación, es verdaderamente un acto social.          Además la integración no es sólo porque sea la Virgen del Carmen, sino porque su análoga más cercana es la mujer wayuu. El referente Virgen del Carmen ahora se resignifica con la identidad étnica que, en el caso de Mara, es también una identidad local.</p>	
--	---	--	--

<p>4. ¿Por qué le dicen patrona si ella no es la patrona de Carrasquero?</p>	<p>“Bueno, porque pienso que es milagrosa y nos cuida a todos”.          “Porque ella es la patrona para nosotros, para el pueblo, para la gente del pueblo ella es la verdadera patrona y sigue siendo la patrona de Carrasquero”.          “A la Virgen del Carmen esa es la que ha tenido más tradición y eso reúne más devotos, pero aunque la Inmaculada es la patrona”.          “La patrona de Carrasquero es la Virgen de la Inmaculada, pero yo pienso que quien ha tenido más devoción es la Virgen del Carmen y es a quien más se le ha celebrado las fiestas y la que más devotos reúne”.</p>	<p>Existe en estas fiestas una conciencia de lo local que privilegia el lazo entre el lugar, la sociedad en sus relaciones recíprocas y la virgen. No importa que para la Iglesia ella no sea la Patrona, pero para los pobladores sí lo es y se dedican a celebrarlo.</p>	
<p>5. ¿Por qué cree en la Virgen del Carmen, le ha hecho algún milagro?</p>	<p>“Bueno, a muchas, me imagino que sí son milagros, porque pagan las promesas descalzas, otras van de rodillas en la procesión, otras van con velas en las manos que hasta se queman, pero ahí van con esa velas en las manos porque están pagando promesas que ella ha hecho de esa manera, muchos las pagan”.          “No, nunca le he pedido un milagro así, sí soy devota de ella pero nunca le he pedido un milagro, no he tenido esa oportunidad de estarle pidiendo un milagro, pero soy muy devota de ella”.</p>	<p>En el referente sagrado en las identidades locales los actores/individuos no sólo lo verbalizan, hablan de ella, le piden, la llevan en sus escapularios y tienen sentimientos de pertenencia al lugar y a la deidad y lo reafirman en sentimientos, emociones y cadenas de símbolos, sucesos y paisaje.</p>	



*Imágenes del desfile del 12 de julio.*



*Detalles de la procesión del 16 de julio.*





*Iglesia Inmaculada Concepción de Carrasquero, tributo de la banda show a la virgen.*

## Notas

- <sup>1</sup> Asumimos la denominación de América del Sur a todo el complejo y diverso conjunto de etnicidades que pueblan desde el sur del Río Grande del norte hasta la Patagonia y que tienen en común ser resultado de una etnogénesis en espacios de etnocidio y muerte, y haber recompuesto sus sistemas simbólicos a partir de los sistemas simbólicos amerindios, ibéricos, africanos y en menor medida franceses e ingleses.
- <sup>2</sup> La parroquia tiene una población de 19.652 habitantes según el censo del 2011.
- <sup>3</sup> Un referente es lo que expresa la relación con algo. Es uno de los componentes del signo y es el objeto real al que alude el signo. También se refiere a la cosa, objeto o persona representada por un elemento designativo.
- <sup>4</sup> La palabra Carmelo es de origen hebreo y significa “jardín” o “viña de Dios”.
- <sup>5</sup> Lo estableció el Obispo Fray Pedro de Agreda, mediante las primeras Constituciones Sinodales (Armas Alfonzo, 1977).
- <sup>6</sup> Solo en la región de Mara se le rinde culto en el Moján, Sinamaica y Carrasquero.
- <sup>7</sup> También se celebra a Santa Lucía el 13 de diciembre.
- <sup>8</sup> Una réplica pequeña de la imagen original que existe en el templo.



## Referencias bibliográficas

- ARMAS ALFONZO, Alfredo. 1977. *La Tierra de Venezuela y los cielos de sus santos*. LLANOVEN Filial de Petróleos de Venezuela, Caracas.
- ASSMANN, Jan. 2008. *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Fundación David Calles para la difusión del humanismo, Buenos Aires.
- DOUGLAS, M. 1967. *De la Souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabous*. Maspero, Paris.
- FREMONT et al. 1984. *Géographie sociale*. Masson, Paris.
- GARCÍA GAVIDIA, N. 1996. “Consideraciones generales sobre los códigos utilizados en la invención, Re-creación y Negociación de la Identidad Nacional”. En *Opción*, Año 12, N° 20, LUZ, DCH, FEC, LUZ, Maracaibo. pp. 5-38.
- \_\_\_\_\_. 2003. “El uso de símbolos indígenas en la invención de la identidad nacional”. En *Opción*, Año 19, N° 40, DCH, FEC, LUZ, Maracaibo. pp. 9-34.
- \_\_\_\_\_. 2002. “Máscaras y representaciones del Diablo en las Fiestas del Corpus Christi. Un estudio de Antropología comparada entre España y Venezuela”. En Fermín Del Pino Díaz (Coord.). *Demonio, Religión y Sociedad entre España y América*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Antropología de España y América, Madrid.
- \_\_\_\_\_. 2010. “Identidad, cultura y civilidad tres herramientas para la educación en democracia”. Ponencia presentada en el III Seminario Pensamiento, Arte y Culturas Contemporáneas, Maestría en Antropología/MACZUL, LUZ, Maracaibo.
- \_\_\_\_\_. 2010. “Identidad/alteridad. Diversidad sociocultural. La escuela como espacio de relaciones interculturales, conflicto y negociación”. Diplomado Formación y actualización docente en educación intercultural bilingüe. Módulo I. División de Extensión, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.
- \_\_\_\_\_. 2014. “Problemática de las Identidades”. Seminario Problemática de las Identidades, Programa de Maestría en Antropología, Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia, Maracaibo.
- GRUZINSKI, Serge. 1988. *La colonisation de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI –XVIII siècle*. Éditions Gallimard, Paris.
- HOCART, A.M. 1973. *Le mythe Sorcier et autres essais*. Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- MARTIMORT, A.G. 1987. *La iglesia en oración. Introducción a la liturgia*. Herder, Barcelona.

- MESTAS PÉREZ, Marielena y BIOD CASTILLO, Horacio. 2013. *Huellas de la Virgen María en Venezuela: cultos y devociones*. Edición Fundación Empresas Polar, Caracas.
- PAZ, Octavio. 1982. *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. Seix Barral, Barcelona.
- SILVA SANTIESTEBAN, Fernando. 1998. *Antropología. Conceptos y nociones generales*. Universidad de Lima, Fondo de Cultura Económica, Lima.
- TURNER, Víctor. 1972. *Les tambours d'affliction*. Gallimard, Paris.
- VELASCO, Honorio M. 1992. “El espacio transformado, el tiempo recuperado. Rito de paso “material””. En *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*. Marzo/1992, Nº 2. pp. 5-29.
- WAAL DE, Annemarie. 1975. *Introducción a la Antropología Religiosa*. Editorial Verbo Divino, Navarra, Sitio web: <http://opusdei.org/es-cl/article/quien-es-la-virgen-del-carmen/>.

# La trascendencia de la cultura haitiana en la comunidad de Báguanos, desde 1918 hasta la actualidad

GONZÁLEZ MURILLO YOSVANYS

Centro Universitario Municipal (CUM) Báguanos, Holguín, República de Cuba  
Correo electrónico: ymurillo@cum.uho.edu.cu

RENAL MACENA TOMÁS

Centro Universitario Municipal (CUM) Báguanos, Holguín, República de Cuba  
Correo electrónico: trenalm@cum.uho.edu.cu

## Resumen

El presente trabajo es resultado de una amplia labor investigativa realizada como parte de un proyecto sociocultural para el rescate, preservación y valorización de la cultura de los inmigrantes haitianos en la comunidad de Báguanos, municipio de la provincia de Holguín. En él se recoge un estudio antropológico y sociocultural de este lugar, testigo de las migraciones haitianas y su influencia en la cultura y en las tradiciones que conforman la historia de esta región, además, posee un análisis de las diferentes manifestaciones culturales desarrolladas por estos inmigrantes. Por tanto, el objetivo de la investigación estuvo centrado en demostrar la trascendencia cultural de los inmigrantes haitianos en la comunidad de Báguanos desde 1918 hasta la actualidad.

**Palabras claves:** Migración, cultura, tradiciones, identidad.

## Progressive transcendence in the Haitian culture of immigrants in Baguanos, Holguin, Cuba

### Abstract

The present paper is the result of comprehensive research realized as part of a social-cultural project for the rescue, preservation and valuation of Haitian immigrant culture in the Baguanos municipality in the Holguin province. It compiles an anthropological and socio-cultural study of this place, discusses Haitian migrations and their influence on the culture, as well as traditions that have formed the history of this region. The work includes an analysis of various cultural aspects introduced by the Haitian immigrants. The objective of this research is to demonstrate progressive cultural adaptation as an ongoing transcendental movement in the culture of Haitian immigrants in the Baguanos community from year 1918 to the present.

**Key words:** migration, culture, traditions, identity.

---

Fecha de recepción: 20-07-2016 / Fecha de aceptación: 16-09-2016.

## 1. Introducción

Desde la más remota antigüedad hasta el mundo contemporáneo, las migraciones han sido parte importante del desarrollo social y de la historia de los seres humanos, pues el hombre desde sus inicios se vio en la necesidad de buscar mejores lugares para protegerse del frío, de los animales salvajes y de otras adversidades que le imponía el medio.

En la etapa prehistórica, la búsqueda de mejores áreas para vivir y obtener sus alimentos provocó los movimientos humanos. En la actualidad la globalización neoliberal, las guerras, el surgimiento de dos grupos muy diferentes (ricos y pobres), así como la mal administración de los recursos han conducido a crisis económicas que han obligado a migrar a millones de seres humanos cada año.

De una u otra forma el hombre fue desarrollándose, modificando su forma de pensar y actuar ante determinadas circunstancias, por tanto, las migraciones humanas están relacionadas con el proceso evolutivo del hombre y con el desarrollo de la cultura de la humanidad, la cual recoge las transmisiones orales, las tradiciones legadas a las nuevas generaciones y las experiencias individuales y colectivas de los seres humanos.

Para el análisis de los procesos migratorios se partió del concepto dado por Ruiz (2002), con el cual afirma: “Por migración entendemos los desplazamientos de personas que tienen como intención un cambio de residencia desde un lugar de origen a otro de destino, atravesando algún límite geográfico que generalmente es una división político-administrativa” (Ruiz García, 2002: 19).

Los desplazamientos a que se hace referencia en la definición que se asume con anterioridad, son una forma de movimiento de la población que en el curso de la evolución cultural sigue a la dispersión y obedece a un plan, a un propósito y a una voluntad reflexiva (Pratt Faerchild, 1949). Dicha autora percibe la migración como un fenómeno consciente y voluntario y coloca en un segundo plano los condicionamientos económico-materiales que en muchos casos juegan el papel fundamental.

Se plantean además características y formas principales de migración, ellas se han puesto de manifiesto en diferentes latitudes del planeta mostrándose claramente en el continente americano durante el período de conquista y colonización por las metrópolis.

Según el inminente antropólogo cubano Ortiz (1963), después de la conquista y colonización se produjo:

(...) un huracán de cultura (...) llegan juntos y en tropel el hierro, la pólvora, el caballo, el oro, la rueda, la vela, la brújula, la moneda, el salario, la letra, la imprenta, el libro, el señor, el rey, la iglesia, el banquero (...) y un vértigo revolucionario sacudió a los pueblos indios de Cuba, arrancando de cuajo sus instituciones y destrizando sus vidas. Se saltó en un instante de las soñolientas edades de piedra a la edad muy despertada del renacimiento. En un día se pasaron en Cuba varias edades; se diría que miles de «años cultura»... El contacto de las dos culturas fue terrible. Una de ellas pereció, casi totalmente, como fulminada (Ortiz, 1963: 100-101).

Los procesos migratorios, como se había mencionado anteriormente están relacionados con diferentes causas: sociales, económicas, naturales, políticas y religiosas.

Los inmigrantes, una vez llegados a su lugar de destino deben enfrentarse a diversas barreras de comunicación, diferencias culturales, y adaptarse rápidamente a una nueva cultura, muchas veces totalmente distinta a la suya.

Salcedo (1981) afirma:

El paso brusco y repentino de un medio cultural a otro es algo que pone a prueba la capacidad de adaptación individual y colectiva de los inmigrantes que pasan, de ser individuos integrados en un sistema socioeconómico, a elementos solamente integrados en el aparato productivo de su nuevo país de residencia, aunque marginados en su estructura social, de individuos propietarios de una identidad a los ojos de los demás y no en el de partidarios de alguna idea que es lo tradicional a elementos identificables solo por su nacionalidad o su grupo étnico (Salcedo, 1981: 19).

Los inmigrantes buscan asentarse principalmente en comunidades donde se encuentran conviviendo sus coterráneos y esto les permite asumir de una forma menos traumática la nueva cultura a la que se enfrentan. Dentro del proceso de adaptación, tienden a reflejar o reproducir el entorno en el que se desempeñaban cotidianamente, y de esta manera superar las barreras comunicacionales y culturales.

Los procesos espaciales, que, como se planteó anteriormente, surgieron y se generalizaron a lo largo y ancho del planeta, se manifestaban en todos los grupos que necesitaban cambiar de entorno por cualquier razón.

La migración europea abarcó grandes áreas de América desde los siglos XV y XVI, especialmente, entre el XVII y el XIX. Este proceso se incrementó

desde finales de la centuria decimonónica, y tuvo un gran auge en las dos primeras décadas del XX, en que muchos países del Nuevo Continente recibieron grandes contingentes de etnias españolas, italianas, portuguesas, francesas, alemanas, inglesas, judías europeas y otras, en diferentes cuantías. Durante el período de la segunda mitad del siglo XIX hasta las tres décadas del veinte, se estima un flujo migratorio de doce millones de inmigrantes (Galich, 2004).

Las oleadas africanas, anglo-antillanas y franco-antillanas hacia diferentes regiones del mundo han sido también de gran importancia económica, social, demográfica y cultural. Ellas han estado motivadas, fundamentalmente, por razones económicas. Los estudios históricos y sociológicos se han concentrado en mayor cuantía en los aspectos socioeconómicos y demográficos y, en mucha menor medida, se han hecho estudios sobre su importancia y aportes socioculturales.

Chilloux (2002) refiere que, en el caso de Cuba, entre el período de 1907 y 1931 el flujo migratorio trajo aproximadamente 200 mil anglo-antillanos y 700 mil haitianos. Estas oleadas migratorias que se incrementaron con el transcurso de los años, dieron lugar al asentamiento poblacional de comunidades haitianas principalmente en áreas que comprenden las actuales provincias Camagüey, Santiago de Cuba, Guantánamo y Holguín.

En la región holguinera se asentaron en Banés, Mayarí, Cueto, Sagua, Urbano Noris y otros sitios. La localidad baguanense, donde se centra este estudio, también fue un área poblada por inmigrantes árabes, jamaicanos, africanos, chinos y haitianos.

Ellos, de una u otra manera, trasladaron sus costumbres y modos de convivencia. No todos se insertaron en la cultura receptora de la misma forma, unos eran más abiertos al intercambio que otros. Todavía hoy se están conociendo costumbres y tradiciones de estos inmigrantes legadas e insertadas en la cultura cubana.

Las culturas europeas, africanas, asiáticas y antillanas en su conjunto, con un toque de nuestro aborigen, dieron su aporte al surgimiento y desarrollo de la cultura cubana, que es, sobre todo, una cualidad nueva a partir de los troncos español y africano y que fue conformándose desde la sociedad criolla de los siglos XVI al XVIII, pero que sólo a partir de finales de este último y, más especialmente, durante el XIX cuando se consolida y se expresa como una identidad propia, que, con espíritu de nacionalidad, va a luchar desde 1868 como pueblo por la conquista de la nación.

Al concepto de **cultura** han dedicado sus estudios sociólogos, antropólogos, lingüistas, historiadores y filósofos. En la búsqueda bibliográfica se encontraron varias definiciones abordadas desde un enfoque antropológico.

Algunas compiladas por Kahn (1975) se mencionan a continuación:

La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (Tylor citado por Kahn, 1975: 29).

(...) La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres (Boas, 1930: 74, citado por Kahn, 1975: 14).

(...) Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural, la otra rama del estudio comparativo del hombre. Normalmente se la denomina cultura en la moderna antropología y en las ciencias sociales.

(...) La cultura incluye los artefactos, bienes, procedimientos técnicas, ideas, hábitos y valores heredados. La organización social no puede comprenderse verdaderamente excepto como una parte de la cultura (Malinowski citado por Kahn, 1975: 85).

La autora García (1996) plantea que:

Es un sistema vivo que incluye un sujeto socialmente definido que actuando de determinada manera en una situación histórica y geográfica específica, produce objetos materiales y espirituales que lo distinguen. La cultura en este sentido amplio surge (se forma) conjuntamente con el sujeto actuante e incluye su actividad y los productos de esta (García, 1996: 17).

Desde nuestro punto de vista asumimos el concepto cultura como un conjunto de actitudes y aptitudes que el hombre desarrolla teniendo como vehículo el contexto social en que se desenvuelve y que se expresa en las producciones materiales, espirituales, costumbres, tradiciones, creencias y valores heredados.

La transmisión constante de experiencia es también elemento fecundador de cultura, esta es heredada y trasciende a las generaciones siguientes; incluye valores éticos y conductas sociales. La cultura se fabrica desde la cotidianidad y es propia de cada etnia, grupo social, sociedad o país.

En todo el devenir socio-histórico del hombre, se encuentran elementos que hablan de todo un proceso en constante dinámica: la difusión, asimilación, resistencia, exterminio, que en los diversos procesos culturales se han solidificado y conforman la cultura de los pueblos.

Como se ha podido apreciar, los fenómenos migratorios y culturales siempre han estado muy relacionados. Los hombres en su recorrido histórico social han cargado con sus productos culturales y los han desarrollado desde cada uno de sus grupos o etnias.

Los sucesos acontecidos en Haití a finales del siglo XIII provocaron un reinicio migratorio hacia la isla de Cuba. La sublevación iniciada el 14 de agosto de 1791 por los negros esclavos, condujo a la quema de grandes extensiones de plantaciones, la persecución y el saqueo.

Las migraciones registradas desde Haití durante su proceso revolucionario hacia Cuba, se extendieron hasta los primeros años del siglo XIX en que se produce un flujo continuo hacia las costas cubanas de plantadores franco-haitianos junto a integrantes de sus antiguas dotaciones que incluían esclavos domésticos, negros y mestizos libres. Estableciéndose en distintos puntos de la geografía oriental de la isla de Cuba<sup>1</sup>.

Las regiones mayormente pobladas fueron los territorios de Santiago de Cuba, Guantánamo, Las Tunas, Granma, Camagüey y la parte norte de la provincia de Holguín, en municipios como Cueto, Urbano Noris, Mayarí, Banes, Sagua de Tánamo y Báguanos, este último campo de acción de esta investigación.

Según el autor Quiñones (1994): “(...) aquellos hombres y mujeres no trajeron mas equipajes que su memoria y en ella, junto a sus cantos, sus bailes, sus magias, sus mitos y sus lenguas que confundidas con la cultura que nos legó España dieron lugar a lo cubano en específico” (Quiñones, 1994: 3).

El haitiano una vez llegado a Cuba, al igual que todo sujeto que emigra hacia otro país, choca con grandes dificultades. En primer lugar se da el problema de la adaptación sociocultural debido a las grandes diferencias étnicas.

Como consecuencia del encuentro interétnico, se produjo un importante proceso de resistencia cultural por parte de los sujetos emigrados que, de cierto modo, implicó la preservación de su identidad cultural.

Después de haber manejado el término identidad cultural, se quiere conceptualizarlo para una mejor comprensión. Según Vega (2002), la “(...)



identidad es precisamente lo que se torna irrepetible, lo que nos diferencia de los otros” (Vega, 2002: 13).

Por otra parte, Alducin (citado por Macías Reyes, 2010) afirma que:

La identidad es la concepción de quiénes somos; es una toma de conciencia que se produce a partir de un contexto social. Somos en función de otros; y ello es válido tanto en lo personal como en el ámbito de los grupos sociales más amplios (...) La identidad es la resultante de las experiencias históricas compartidas y de los eventos que nos enfrentan al “otro”, a otras culturas otras ideologías y otras concepciones del mundo. En el caso de las vivencias personales se puede observar cómo se va formando una identidad en un barrio o en una ciudad (Alducin citado por Macías Reyes, 2010: 4).

García (1996) afirma:

Llámesese identidad cultural de un grupo social determinado (o de un sujeto determinado de la cultura) a la producción de respuestas y valores que como heredero y trasmisor, actor y autor de su cultura, este realiza en un contexto histórico dado como consecuencia del principio socio psicológico de diferenciación – identificación en relación con otro (s) grupo (s) o sujeto (s) culturalmente definido (s) (García, 1996: 17).

La forma de convivencia adoptada por los haitianos, en círculos o comunidades cerradas, permitió proteger y mantener sus costumbres familiares, sus relaciones personales, sociales y, sobre todas las cosas, lograron preservar sus prácticas religiosas, que junto a su lengua materna constituyeron elementos relacionadores y unificadores para estos inmigrantes haitianos que en términos identitarios se vieron representados a través de estos elementos socioculturales.

Por la cantidad de inmigrantes antillanos que se asentaron en la parte norte del Oriente del país (Holguín) y, específicamente en la localidad de Báguanos, esta investigación se ha propuesto el siguiente tema: **La trascendencia cultural de los inmigrantes haitianos en la comunidad de Báguanos**, entendida como poblado (batey azucarero fundado en 1918) del mismo nombre, que desde 1976 es cabecera del municipio homónimo.

## 2. Materiales y métodos

Se utilizó una metodología predominantemente cualitativa sobre la base del trabajo de campo, con el cual se realizó la visita y permanencia temporal en la comunidad local durante casi dos años y el empleo de estrategias diversas para penetrar a fondo en las familias de ascendencia haitiana y en sus manifestaciones culturales, artísticas y religiosas, de marcado carácter esotérico en algunos casos. Los métodos fundamentales que se utilizaron fueron: del nivel teórico, el **análisis y la síntesis**, la **inducción y la deducción**, y el **histórico-lógico**, este último para distinguir y establecer los aspectos más regulares y desechar los puramente casuales. De los empíricos se emplearon la **observación participante**, las **entrevistas en profundidad** y la **revisión de documentos**.

La **observación participante** permitió la convivencia en la comunidad de los descendientes, constatar sus costumbres propias, manifestaciones, formas de relacionarse entre sí, sus modos de actuación y la conservación de las tradiciones haitianas (artísticas, familiares, festivas, religiosas, culinarias).

Las entrevistas se efectuaron con la selección de dos tipos de muestras respondiendo a los intereses de la investigación: una se realizó de forma estratificada y la otra de forma aleatoria. Para ello se contó con abundante **fuentes vivas** integrantes de los descendientes directos de los inmigrantes haitianos y con testimonios que se conservan de los mismos. Fueron entrevistados, además, investigadores, historiadores y especialistas del tema en la localidad y de otros territorios.

La **revisión de documentos** proporcionó el acceso a diversos materiales familiares sobre sus descendientes como álbumes fotográficos, cédulas de identidad, fichas notariales, recortes de la prensa de diferentes épocas y otros, además de fuentes documentales existentes en el Museo Municipal del actual municipio de Báguanos, la consulta de las escasas ponencias referidas al tema que se conservan en esa institución y bibliografía publicada al respecto<sup>2</sup>.

## 3. Tradiciones religiosas

Sobre el término tradiciones son muchas las definiciones emitidas, Bonte & Izart (citados por Medrano, 2001) la definen: “(...) como lo que persiste de un pasado en el presente donde ella es transmitida y permanece operante y aceptada por quienes la reciben y a su vez la transmiten al correr de las generaciones” (Medrano, 2001: 187).

De acuerdo con esta definición, la tradición no busca el cambio, sino todo lo contrario: implica la conservación, y para que esta sea efectiva ha de ser transmitida perennemente, y de esta manera impedir que los hechos, fenómenos o procesos culturales relevantes para determinados grupos, comunidades, etnias o países puedan caer en el vacío del olvido.

El antropólogo Malinowski (1948) planteó: “La tradición, que, según hemos insistido varias veces, tiene potestad suprema (...) se concentra en gran parte entorno al culto y ritual mágicos” (1948: 27).

El pionero en estudiar el fenómeno religioso desde una perspectiva antropológica fue el investigador natural de Inglaterra, Edward B. Tylor, que en su teoría explica la génesis de la religión primitiva a partir del animismo e interpretación de sueños y momentos de muerte aparente (Malinowski, 1948).

Para Croatto (2002):

El estudio del fenómeno religioso es una tarea fascinante. La infinita variedad de símbolos, mitos, ritos y doctrinas que el homo religiosus ha ido creando desde remotas épocas hasta el presente; el descubrimiento de una «comunidad» religiosa universal a nivel de la experiencia más profunda de lo sagrado; la apelación a lo Absoluto, al *Mysterium* totalizador que se evidencia en todas las religiones, alimentan el espíritu, y no sólo la inteligencia, del estudioso (Croatto, 2002: 3).

Desde nuestro punto de vista cuando hablamos de tradiciones religiosas nos estamos refiriendo a la trascendencia de los elementos simbólicos, mitológicos, rituales y doctrinales, que en el caso de Báguanos han permitido la conservación del imaginario religioso de los inmigrantes haitianos en sus descendientes desde 1918 hasta la actualidad.

El antropólogo Sidney Mintz planteó: “La religión de Haití es a la vez dos religiones: catolicismo y vodú. Sin embargo, estos sistemas de creencias forman una misma ideología para la mayor parte de los haitianos, especialmente de las áreas rurales y entre la clase baja urbana. Así es el caso también para la República Dominicana” (Mintz citado por Millet, 2013: 13).

Hoy son muchas las tradiciones religiosas haitianas que perduran en Báguanos, en la actualidad algunos de los nombres de estas prácticas han experimentado un fuerte proceso de transculturación, debido al predominio de otras creencias populares como el espiritismo, presente en casi todas sus

variantes, muchas personas confunden y confieren el nombre de las principales celebraciones religiosas de estas creencias a las tradiciones religiosas haitianas por ser las primeras más conocidas dentro de la población, y en la que participan un gran número de personas.

Dentro de la conciencia religiosa baguanense se piensa que las ceremonias que realizan los descendientes de haitianos en esta localidad son los bembés, que, según el concepto dado por Millet (1994), es una:

Fiesta religiosa, lo que no excluye elementos recreativos y de otro tipo. En Ocha, ceremonia festiva en la que no se tocan los tambores de fundamento, es decir, los toques son ejecutados con tumbadoras. Son las fiestas de mayor base popular dentro de los sistemas religiosos cubanos las dedicadas a celebrar a San Lázaro, a Santa Bárbara y a la Caridad; el sentido de bembé adquiere un sentido de participación colectiva, masiva, sin que medie, entre los asistentes a las celebraciones, un vínculo efectivo y permanente con algunas de las Reglas (Millet, 1994: 9).

Para los descendientes de haitianos radicados en Báguanos, el verdadero nombre de estas ceremonias religiosas heredadas o legadas por los ancestros es “Comida de santo o Manyé-Luá”, que es otra de las tradiciones donde “(...) se le rinde culto o se le realiza un cumplimiento a un Oricha. Implica ofrendas, sacrificios de animales y toques de tambor propiciadores de las danzas rituales” (Millet, 1994: 9). En el caso de los haitianos se invocan a los loas del panteón vodú.

Existen otras tradiciones religiosas legadas por los ancestros, como son los casos del “Manyé Mo o comida de muertos” y el “Manyé Masá o comida de jimagüas”. En el primero de los casos, este se le dedica a cualquier luá y se realiza para ofrecerle esta comida a un difunto que generalmente es de la familia, después que lleva algún tiempo enterrado.

Según algunos informantes, en estas ceremonias se le ofrecen al difunto leche, agua, pan, agua de azúcar, harina de maíz, entre otras cosas, todo esto depende de la solvencia económica con que se cuente.

Además de esto se confecciona también el calalú, que es un fufú de diferentes viandas al cual se le agrega carne de cerdo, gallina y quimbombó.

En el segundo de los casos, según algunos de los informantes claves, es una especie de promesa que pagan los padres de los jimaguas al nacer, en la cual se realiza un gran ajíaco al cual se le agrega la mayor cantidad de

frijoles de diferentes clases posibles, también se le añaden otros ingredientes como la cabeza y patas de puerco, carne de pollo y yerbas o verduras, exceptuando la calabaza y el quimbombó, ya que los jimaguas no comen ni lo uno ni lo otro.

Según varias personas descendientes de haitianos, las comidas de esta ceremonia se sirven con la mano o dedos, en jícaras<sup>3</sup> de güira y hojas de plátano.

Cuando se ofrece o deposita el cumplimiento, se hace debajo de una mata, junto a un cabo de vela en una jícara.

Después que todos los participantes comen, hay que lavarse única y exclusivamente las palmas de las manos en una batea previamente habilitada para ello, y secarse las manos con la toalla dispuesta con ese fin.

Acto seguido se reparten los dulces, y se da por concluida la ceremonia cuando se entierra la ofrenda en la manigua<sup>4</sup>.

Estas ceremonias cuentan con un número ilimitado de días para su celebración, su tiempo de duración depende de la cantidad de animales que se ofrecen y de la cifra de loases a los que se le realice el cumplimiento.

El Mayé-Luá o comida de santos es uno de los elementos identitarios que mejor se conservan en Báguanos y, por la importancia y significación, tanto desde el punto de vista social como religioso que tiene para este grupo étnico, resulta vital caracterizar y describir algunos de los rituales llevados a cabo en algunas de estas ceremonias.

#### **4. Manyé-Luá o comida de santos: Ritual de presentación y baño de los animales**

La ocasión requiere del esclarecimiento del concepto ritual para exponer vínculos desde nuestra perspectiva antropológica, a partir de la configuración de las tradiciones religiosas que han permitido la conservación del imaginario religioso de los inmigrantes haitianos en sus descendientes en Báguanos.

Alès & Mansutti (2016) refieren que:

El hecho ritual es parte de las instituciones humanas y es uno de los más ostensibles reveladores del lazo social. Desde hace tiempo, los ritos festivos fueron considerados como pertrechos de las sociedades tradicionales y categorizados así, por tanto, como un hecho del pasado en plena ruptura con la modernidad. Fue sobre todo a partir de la década de los 80 que el

ritual ha sido igualmente estudiado en el marco de la sociedad moderna (Alès & Mansutti, 2016: 9).

Cámara (citado por Bueno, Barroso & De Balbín, 2005) plantea que:

Utilizamos el concepto de “ritual” como la evidencia de un conjunto de gestos conectados con el paso entre la vida y la muerte que revisten modos repetitivos. Se trataría, pues, de una norma que identifica a los grupos o conjuntos sociales que la practican y que puede observarse empíricamente, a partir de pautas que poseen constatación arqueo-lógica: arquitecturas, objetos de prestigio, tipos y asociaciones de las deposiciones, etc. (2005: 77).

El análisis de las definiciones abordadas nos permite certificar que los ritos buscan justificar las acciones de los humanos mediante el animismo e interpretación de sueños y momentos de muerte aparente.

El conocimiento de las tradiciones religiosas que han permitido la conservación del imaginario religioso de los inmigrantes haitianos en sus descendientes en Báguanos es lo que permite explicar la celebración de ciertos rituales o ceremonias religiosas. Las creencias religiosas engendran rituales como mecanismos para mantener el carácter orgánico de las tradiciones en los grupos étnicos como el mencionado anteriormente.

Los rituales, debido a las formas de convivencia de los inmigrantes haitianos en comunidades cerradas, donde existía la tendencia de reproducir sus elementos socioculturales de origen, devinieron en mecanismos de resistencia al cambio y estructuras para la cohesión grupal de este grupo étnico en el municipio Báguanos.

Como su nombre lo indica, Manyé-Luá o comida de santos es una ceremonia de cumplimiento que implica la realización de un grupo de rituales religiosos propicios para pagar una o varias promesas pactadas con los loases del panteón Vodú, retribuyéndolos materialmente con la concesión estricta de los gustos de cada una de las divinidades objeto del cumplimiento. Esto implica la ofrenda de alimentos, bebidas, toque de tambores, bailes y cantos.

Según la información proporcionada por algunas personas, todas las ceremonias o rituales religiosos haitianos de cumplimiento, que incluyen el sacrificio y baño de animales, están antecedidas por una presentación inicial de los animales que se van a ofrendar en el mismo.

Esta exposición se realiza siempre con varios días de antelación al cumplimiento, y se caracteriza por la rigurosidad de su ejecución, ya que la finalidad de la misma es evitar la ofensa y rechazo de los loases por la ofrenda de algún animal con defectos o no deseado. De ahí la importancia de la revisión de los animales que se le van a regalar a las divinidades para la ejecución del cumplimiento.

## **5. Ceremonia de sacrificio y ofrenda de los animales para el Manyé-Luá**

El sacrificio constituye uno de los elementos rituales principales dentro de las tradiciones religiosas de origen haitiano en Báguanos. Los autores Hubert & Mauss (citados por Durin, 2005) lo conceptualizan como: “(...) un acto religioso que mediante la consagración de una víctima, modifica el estado de la persona moral que lo lleva a cabo (...)” (2005: 90).

Durin (2005), al referirse a Mauss, reseña que en el *Ensayo sobre el Don*, al abordar el sacrificio, lo esboza como un protocontrato entre los hombres y los dioses, en el cual “(...) la finalidad (...) es precisamente la de ser una donación que tiene que ser devuelta” (Durin, 2005: 90).

El encuadre conceptual hecho por los autores citados encaja perfectamente con la intencionalidad del autor a la hora de realizar el abordaje del sacrificio como elemento central dentro de las ceremonias o rituales religiosos de los haitianos y sus descendientes en Báguanos, y explicar coherentemente sus funciones dentro de las mismas.

La ejecución de la segunda parte de la ceremonia se produjo en el mismo escenario que, para esta ocasión, contaba con la presencia de un machete y una vela encendida al lado del palo central, y una palangana llena, algunos gajos y una botella de ron.

El sacrificio es la parte fundamental de todas las ceremonias voduistas, ya que es en este ritual donde se brindan a cada deidad las partes o elementos ofrecidos de cada animal.

## **6. Las manifestaciones músico-danzarias**

Actualmente son muchos los elementos que se conocen de las culturas africanas aportados a nuestros continentes y a Cuba, pero los más conocidos por las gentes del nuevo mundo son sus tradiciones músico-danzarias.

A esa músicaailable y cantada se refiere Ortiz (1993) cuando escribe: “El baile al son de instrumentos y cantos es la expresión suprema del arte musical de los negros africanos; tal como el areito, que tuvo la misma compleja estructura, lo fue para los indios de Cuba” (Ortiz, 1993: 119).

El planteamiento realizado por Fernando Ortiz resulta muy importante y por consiguiente aplicable al caso de los miles de inmigrantes haitianos y antillanos asentados en la región oriental de Cuba y específicamente en Báguanos que es la localidad objeto de estudio.

Para esta investigación resulta vital señalar que la música, los toques, los bailes y cantos de los inmigrantes haitianos en Báguanos lograron perpetuarse gracias a la riqueza de estas expresiones culturales.

En este proceso ocupó un importante rol la creación de la agrupación músico danzaria “La flor de la Rosa” en 1936 por José Díaz Felimond. Esta agrupación surge por la necesidad de difundir, rescatar y transmitir las raíces etno-culturales de los inmigrantes haitianos a sus nuevas generaciones.

Las manifestaciones danzarias de los haitianos son muy diversas y se pueden clasificar en tres grupos. Dentro de estos se encuentran los bailes de guerra como: el **Ibó**, que, según los entrevistados, es también conocido como el baile del machete, y el **Vodú**, que, según los informantes, es el baile más fuerte de los haitianos y se caracteriza por el movimiento fuerte y provocativo de los hombros y por el constante movimiento hacia adelante y hacia atrás con uno de los brazos alzados en señal de amenaza representando una especie de insurrección o provocación litúrgica semejante a la provocada por los esclavos en Haití.

Existen los bailes de paseo, como el **Gagá**, que era el baile que se realizaba durante los recorridos de celebración de la Semana Santa, fecha en que se reunían los inmigrantes que partían de carnaval o paseo por diferentes colonias tocando sus instrumentos musicales, y al ritmo de sus canciones emprendían una marcha que empezaba generalmente en la colonia Paraíso ubicada en Bagá 3, de ahí se continuaba hacia Báguanos, Barajagua, Penín y en ocasiones llegaban hasta Cueto, donde se reunían con los paisanos<sup>5</sup> que venían desde La Esperanza y Macío 8 para divertirse.

Además de estos bailes se encuentran los de salón, dentro de esta clasificación están: el **Masún** que se baila en lugares conocidos como el tonel, el **Merengue** que se bailaba con un vestido ancho las mujeres y los hombres con trajes y sombrero de paño, el **Congó**, el **Alianzé** y el **Pilón**,



que son un ritmo híbrido y el resultado de la confluencia de los ritmos y mestizaje que se dan como resultado del proceso de transculturación experimentado en nuestro país.

Existen otros como el **Reciñe**, que se caracteriza por ser un poco picantes, en el cual, según los informantes, en ocasiones se iba un poco más allá del simple divertimento, este es un baile que se identifica fundamentalmente por sus fuertes influencias eróticas. Coexisten otros, como el baile de la cinta del cual los informantes de esta región no tienen mucha información, pues, según estos, plantean que en el territorio baguanense nunca se bailó.

No obstante, algunas personas se limitaron a decir que este se bailaba con el ritmo Gagá, y que este era un baile de divertimento.

## 7. Conclusiones

La cultura cubana ha sido el resultado de un largo proceso histórico de mezcla e intercambio étnico, social y cultural de pueblos y razas provenientes de múltiples lugares del planeta, pero, fundamentalmente, se conformó con el aporte de las riquísimas culturas española y africana, ya que, lamentablemente, el componente aborigen que pudieron haber aportado los autóctonos habitantes de la isla a la llegada de los conquistadores hispanos de finales del siglo XV fue prácticamente exterminado.

Como quedó explicado en la introducción, las migraciones han desempeñado, y continúan desempeñando, un importante papel en el orden de los intercambios y las inter-influencias étnico culturales entre los pueblos. Los estudios antropológicos y sociológicos, sobre todo desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, han demostrado que no existen de modo absoluto las razas ni las culturas puras y, mucho menos, las culturas superiores o más civilizadas en contraposición con culturas bárbaras e inferiores.

A su vez, la humanista y desalienadora concepción marxista leninista de la historia, con su enfoque materialista y dialéctico y su tesis sobre la importancia decisiva del trabajo creador y la cultura de los seres humanos, permite analizar y comprender las causas socioeconómicas de las migraciones, al mismo tiempo que facilita la valoración de los aportes socioculturales y los intercambios de este tipo entre los pueblos.

En el caso del Caribe americano, considerado como una región de intenso intercambio sociocultural por la gran mayoría de los investigadores, se pone mucho más de manifiesto la riqueza del aporte de los múltiples

movimientos de emigración e inmigración ocurridos en la región desde antes, incluso, de la llegada a América de los europeos.

La presente investigación centró su objeto de estudio en las migraciones caribeñas hacia Cuba, especialmente a partir de la segunda década del siglo XX, y se concentró en el campo de la inmigración haitiana en la comunidad local de Báguanos, altamente representativa y de alto nivel de riqueza sociocultural y antropológica para responder al problema científico de la trascendencia cultural de los inmigrantes haitianos en esta localidad, de presencia saludablemente viva.

La combinación de los métodos teóricos y empíricos de investigación, con la realización de entrevistas en profundidad y la observación participante, permitió la recogida de abundantes hechos y datos de altísimo interés sociocultural, lo que facilitó el cumplimiento del objetivo de fundamentar la trascendencia cultural de la inmigración haitiana en la comunidad local de Báguanos.

Así, se han podido presentar descripciones sobre los rituales de presentación y baños de los animales: sobre los **Manyé-Luá** o comidas de los santos; sobre las ofrendas y los sacrificios a diferentes divinidades que intervienen en sus creencias y en sus tradiciones y ceremonias religiosas, como **Legbá, Ogún Febe, Ogún Tiyat, Agaú, Togó, Tipié, Guede, Baó, Lenglesú, Lenglesú Damá y Ercilí**, entre otros; y sobre las tradiciones musicales y danzarias, entre otras observaciones de gran interés.

Una cultura viva y abierta, tolerante y dialéctica que también se enriqueció con el contacto y el intercambio al nivel de la base y del pueblo con lo cubano. Elementos culturales que se mantienen como valores de identidad histórica sin dicotomía ni rechazo por la cubanía, especialmente por la del campo agroazucarero, en el cual el elemento de la inmigración haitiana se incorporó al paisaje popular desde la base y contribuyó al enriquecimiento económico de la nación y en el orden ideológico cultural al desarrollo de la nacionalidad.

Los dioses, las creencias, los bailes y la música de los haitianos inmigrantes, en diálogo fecundo con lo cubano, se incorporaron, transformando y transformándose, a la cultura popular cubana, como factor de diversidad y riqueza étnica, abriéndose a la mezcla y ampliando la diversidad de matices y detalles, como puede apreciarse todavía en muchas zonas de la provincia de Holguín y, especialmente, en la comunidad baguanense.

## Notas

- <sup>1</sup> Ver de María del Carmen Barcia Zequeira (2004): “Paradojas de una revolución: repercusiones en Cuba de la insurrección haitiana”. En *Revista Catauro*, 9, Cuba. pp. 82-99.
- <sup>2</sup> Dentro la bibliografía que consultada destacan las siguientes: *El vodú en Cuba*, de Joel James Figarola (1994); *Historia de la Revolución de Haití*, de José Luciano Franco (2010); *Caidije*, de Jesús Guanche y Denis Moreno (1998); *Holguín: región e identidad*, de José Vega Suñol (2002), así como algunos números de las revistas *Caribe*, *Debates Americanos*, *Temas y Catauro*.
- <sup>3</sup> Recipiente o vasija rústica confeccionados con cascarones de coco y güiras cimarronas.
- <sup>4</sup> Conjunto de malezas, arbustos y yerbas.
- <sup>5</sup> Persona que procede del mismo país, región o lugar que otro.

## Referencias bibliográficas

- ALÈS, Catherine & MANSUTTI, Alexander. 2016. “De ritos y fiestas. Orígenes e identidades: hacia la comparación”. En *Boletín Antropológico*, N° 91, Venezuela. pp. 7-16.
- BARCIA ZEQUEIRA, Carmen. 2004. “Paradojas de una revolución: repercusiones en cuba de la insurrección haitiana”. En *Revista Catauro*, 9, Cuba. pp. 82-99.
- BOAS, F. 1930. “Anthropology”. En *Encyclopedia of the Social Sciences*. Macmillan. Nueva York. p. 74.
- BUENO, P., BARROSO, R. & DE BALBÍN, R. 2005. “Ritual campaniforme, ritual colectivo: la necrópolis de cuevas artificiales del Valle de las Higueras, Huecas, Toledo”. En *Trabajos de Prehistoria*, N° 2, España. pp. 67-90.
- CROATTO, José Severino. 2002. *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas: Estudio de fenomenología de la religión*. Editorial Verbo Divino, España.
- CHILLOUX, Graciela. 2002. “La contribución antillana a la identidad cubana”. En *Revista Debates Americanos*, 12, Cuba. pp. 55-62.
- DURIN, Séverine. 2005. “Sacrificio de res y competencia por el espacio entre los Wixaritari (Huicholes)”. En *Revista Alteridades*, N° 029, México. pp. 89-102.
- FRANCO, José L. 2004. *Historia de la revolución de Haití*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Historia de la revolución de Haití*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- GALICH, Manuel. 2004. *Nuestros primeros padres*. Fondo Editorial Casas de las América, La Habana.
- GARCÍA, Maritza. 1996. *Modelo teórico para la identidad cultural*. Editorial José Martí, Centro de Investigación y Desarrollo para la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana.

- GUANCHE, Jesús y MORENO, Denis. 1998. *Caidije*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- JAMES, Joel y otros. 1994. *El Vodú en Cuba*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- JAMES FIGAROLA, Joel. 1998. *El Vodú en Cuba*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- KAHN, J.S. 1975. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona.
- MACÍAS REYES, R. 2010. “Petit dance: ecos haitianos”. En *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, septiembre, sitio web: [www.eumed.net/rev/cccss/09/rmr2.htm#09/rmr2.htm](http://www.eumed.net/rev/cccss/09/rmr2.htm#09/rmr2.htm).
- MALINOWSKI, B. 1948. *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.
- \_\_\_\_\_. 1975. “La cultura”. En KAHN, J.S. (Comp.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona. pp. 85-127.
- MEDRANO, Gabriel. 2001. *Danza de indios de Mesillas: una danza de conquista en Tepezalá, Aguascalientes*. El colegio de Michoacán AC, México.
- MILLET, José. 1994. *Glosario mágico religioso cubano*. Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- \_\_\_\_\_. 2013. “Haití en Cuba, Cuba en el Caribe ¿bajo el signo del vodú?”. En *Revista Batey*, Nº 4, Cuba. pp. 1-17.
- ORTIZ, Fernando. 1963. *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*. Consejo Nacional de Cultura, La Habana.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Los bailes y el teatro de los negros en el Folklore de Cuba*. Editorial Letras Cubanas. La Habana.
- PRATT FAERCHILD, Henry. 1949. *Diccionario sociológico*. Impreso en México.
- QUIÓNEZ, Tato. 1994. *Ecorie Abakua*. Ediciones Unión, La Habana.
- RUIZ GARCÍA, Aída. 2002. *Migración oaxaqueña, una aproximación a la realidad*. Coordinación Estatal de Atención al Migrante Oaxaqueño, Oaxaca.
- SALCEDO, Juan. 1981. “Migraciones internacionales y teoría social”. En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nº 14, España. pp. 18-24.
- TYLOR, E.B. 1975. “La ciencia de la cultura”. En KAHN, J.S. (Comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona. pp. 29-46.
- VEGA SUÑOL, José. 2002. *Holguín: Región e identidad*. Ediciones Holguín, Holguín.

# La Muerte Visitada: relevancia de los espacios funerarios. Cementerio San Juan Bautista. Ituzaingó. Corrientes. Argentina

BONDAR CÉSAR IVÁN  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales,  
Universidad Nacional de Misiones, Argentina  
Correo electrónico: cesarivanbondar@gmail.com

## Resumen

La siguiente presentación propone aproximarnos a la valorización y relevancia de los espacios funerarios desde las experiencias recabadas en el Cementerio Público Municipal de la localidad de Ituzaingó, Corrientes. El trabajo de campo comprende el periodo extendido entre los años 2006-2015; se han realizado entrevistas, observaciones y registros en diferentes dispositivos tecnológicos. "La Muerte Visitada" habilita a la re-consideración de los espacios funerarios como portadores de memoria, arte, genealogías y representaciones socio-religiosas en torno a la vida, la muerte, lo cotidiano y lo sobrenatural. Encadenan un conjunto de prácticas y *performance* que definimos bajo la idea de *thanatosemiosis* (Bondar, 2012): procesos comunicativos-creativos de los vivos para con los muertos.

**Palabras clave:** cementerio, muerte, morir, patrimonio funerario.

## Death Revisited: the relevance of funeral space. Cemetery San Juan Bautista, Ituzaingo, Corrientes, Argentina

### Abstract

The following paper proposes an approach to an assessment of the relevant aspects of funeral spaces. Information was gathered from experiences in the Municipal Public Cemetery in the town of Ituzaingo, Corrientes, Argentina. Fieldwork includes research over a period between years 2006 to 2015. During this time interviews, observations and records were uploaded to various digital devices. "Death Revisited" enables the consideration of funeral spaces as containing memories of the deceased. Elements of ancestor worship, symbols of collective religious life, as well as memories of death as an everyday occurrence are discussed along with symbols of the supernatural as they are portrayed in art. Such practices and ritual performance may be included under the head of *thanatosemiosis* (Bondar, 2012) a compound word from the Greek coined to indicate creative and communicative processes between the dead and the living.

**Key words:** cemetery, death, to die, funeral patrimony.

Fecha de recepción: 10-03-2016 / Fecha de aceptación: 06-05-2016.

En el artículo presentado se aborda la problemática del patrimonio funerario como espacio de reflexión socio-antropológica en torno a la memoria de los pueblos. Puntualizamos, en esta instancia, en dos casos representativos vinculados a las familias fundacionales de Ituzaingó, Corrientes, Argentina, y su impronta en el Cementerio San Juan Bautista: Panteones y monumento funerario. Los casos refieren a familias pioneras, estancieros ganaderos y adherentes a una ideología progresista acorde a los lineamientos políticos de principios del siglo XX en la zona bajo estudio.

Con lo expuesto no pretendemos desacreditar el valor socio-histórico, cultural y político de los sectores poblacionales que no corresponden a esa pertenencia económica e ideológica. Simplemente, en lo que respecta a esta aproximación, puntualizamos en lo señalado atendiendo a una estrategia metodológica que nos permite un abordaje progresivo y de creciente complejidad, reservando información y registros para otras presentaciones en proceso de sistematización y análisis.

De esta forma proponemos re-visitar estos espacios habilitando la re-consideración del patrimonio funerario como portador de memoria, arte, genealogías y representaciones sociales y religiosas en torno a la vida, la muerte y lo cotidiano. Asimismo, proponemos observar cómo los cementerios encadenan un conjunto de prácticas y *performance* que definimos bajo la idea de *tanatosemiosis* (Bondar, 2012): procesos comunicativos-creativos de los vivos para con los muertos. De esta manera describir e interpretar los procesos de tanatosemiosis nos aproxima a uno de los primeros inventarios para considerar al Cementerio San Juan Bautista como portador de memoria antropológica, de la ciudad en particular y de la región en general.

El material empírico se ha recogido entre los años 2006 y el primer semestre del 2015. Exponemos, en algunos de los casos, imágenes de diferentes momentos del periodo de trabajo de campo dando cuenta de las transformaciones y deterioro que ha sufrido el patrimonio bajo estudio. Priorizando el método etnográfico se han realizado variados recorridos del campo, registros en diversos dispositivos tecnológicos, entrevistas a interlocutores clave y análisis de material secundario. En el desarrollo de la presentación se ha capitalizado el uso de varias imágenes con el objeto de priorizar el reconocimiento y difusión de parte del patrimonio trabajado, como pasos iniciales en torno al reconocimiento de este como elemento portador de significaciones socio-culturales, colectivas y diferenciales.

## 1. Referencias generales sobre los Cementerios

Ariès (1984, 2000) nos recuerda cómo el surgimiento del cristianismo, en su etapa incipiente, marca un giro relevante en lo que incumbe a la relación entre los hombres y sus muertos. Se instala la necesidad de inhumar los cuerpos en espacios cercanos a los lugares sagrados. De esta forma proliferan las catacumbas donde los primeros cristianos eran enterrados. Ahora bien, cuando el cristianismo se constituye en religión oficial del imperio ya no era necesario ocultarse y ocultar a los muertos, tanto las iglesias como los cementerios abandonan el inframundo y emergen hacia la superficie. Aunque, como expone Sagar Quer (1988), Antonio Pío prohíbe los enterramientos en los poblados del Imperio y Carlos III restituye la idea de los cementerios por fuera de las ciudades. Pero, por sobre estas mentalidades, los cementerios igualmente se localizaron junto a conventos, Iglesias, monasterios, catedrales como necesidad de salvación de las almas.

Como señala Foucault (1984), eran muy visibles las jerarquías mortuorias, las clases más distinguidas ocupaban capillas privadas, bóvedas. La nave central de la Iglesia era el espacio del clero y la realeza. La población restante ocupaba los cementerios parroquiales; en los bordes se inhumaban aquellos que no podían solventar una capilla privada y en los centros se instalaban las fosas comunes, vaciadas e incineradas cada tanto.

Menciona Blanco Sales (s/d) que

...el crecimiento demográfico, y por lo tanto de cadáveres, experimentado desde la Edad Media en ciudades, en su mayoría, amuralladas hizo insostenible la cohabitación con los camposantos, hasta tal punto que se consideraron como los focos de infección de muchas epidemias. Este clima de aversión se vio incrementado con el cambio de mentalidad, desde el Concilio de Trento se condena el apego al cuerpo en favor del alma. La religión ya no concedía tanta importancia a la tumba y por consiguiente, el cementerio perdía relevancia en la sensibilidad religiosa, se opera de este modo una progresiva laicización de los camposantos que irá en aumento en los siglos posteriores...<sup>1</sup>.

Por otra parte este olvido relativo del muerto poseía sus antecedentes en la mentalidad de la Edad Media y la vida en las ciudades amuralladas, sumada a la proclamación del Concilio de Trento, con el cual se condenaba al apego al cuerpo y se establecía cuidar al alma. Ariès (1984) señala que

En las topografías urbanas, el cementerio ya no está visible o ya no tiene identidad; se confunde con las dependencias de la iglesia, con los espacios públicos. Esas largas alineaciones de monumentos que se alejaban de las villas romanas como los rayos de una estrella han desaparecido. Se podrá esculpir o pintar transidos en el suelo o los muros de las iglesias o en las galerías de los claustros: los signos de la muerte no son ya aparentes, pese a la frecuencia de la mortalidad y la presencia de los muertos. Éstos no hacen más que aflorar en el polvo o en el barro. Están ocultos. Reaparecen sólo, y además bastante tarde, en raras tumbas visibles. (...) Las civilizaciones de la Edad media y de la época moderna, hasta el siglo XVIII por lo menos, no concedieron a los muertos ni espacio ni mobiliario. Ya no son civilizaciones de cementerio... (Ariès, 1984: 395).

Subraya Foucault (1984) que recién a partir del siglo XIX se expande la individualización de las tumbas tal como las podemos conocer en la actualidad, del mismo modo es en este siglo donde los cementerios son trasladados a los límites de las ciudades. El traslado de los cementerios registra su causa más significativa, como señala Blanco Soles (s/d), en el aumento demográfico de vivos y muertos y la imposibilidad de que convivan en un solo espacio los cementerios y las ciudades; la aparición de lo que se ha dado por llamar “la obsesión de la muerte como enfermedad” (Foucault; 1984: 9). Así, hasta finales del siglo XVIII, se mantuvo la idea de que los muertos ocasionaban las enfermedades a los vivos y que la presencia del muerto en lugares próximos propagaba la muerte.

De este modo, añade Ariès (1984) que

Sin duda el cementerio de la actualidad no es ya la reproducción subterránea del mundo de los vivos que era en la Antigüedad, pero observamos perfectamente que tiene un sentido. El paisaje medieval y moderno ha sido organizado alrededor de los campanarios. El paisaje más urbanizado del siglo XIX y de principios del siglo XX ha tratado de dar al cementerio o a los monumentos funerarios el papel cumplido antes por el campanario. El cementerio ha sido el signo de una cultura... (Ariès, 1984: 396).

Agrega Foucault (1984) que a partir del siglo XIX, en consecuencia del traslado y de la escisión entre ciudad de los vivos y de los muertos, “los cementerios constituyen entonces no sólo el viento sagrado e inmortal de la ciudad, sino *la otra ciudad*, donde cada familia posee su negra morada” (Foucault, 1984: 10).



Del mismo modo percibimos los cementerios como condensados de memoria, como espacios que acrecientan su intensidad significativa en determinadas fechas conmemorativas dispuestas en los calendarios oficiales (1 y 2 de noviembre), en respuesta a las memorias autobiográficas de los dolientes en relación a la necrología de sus muertos o en los momentos de las inhumaciones. De esta forma los cementerios se constituyen en espacios de visita, espacios que los deudos conciben como parte configurativa de su vida cotidiana<sup>2</sup>, contextos donde sus familiares o conocidos siguen vigentes, continúan en el presente –temporalidad vivenciada como entramado in-finito–.

A saber de Foucault (1984), los cementerios son espacios diferentes, otros lugares polémicos, míticos y reales. Otras ciudades que se complementan con los espacios en los que vive la gente.

Del mismo modo, como señalan Finol y Fernández

... en ese lugar tan particular de la ciudad el hombre ha elaborado una semiótica topológica, es decir, le ha dado un sentido que, como se verá, es homologable en varios aspectos con el espacio que se conoce como hogar o morada familiar. No se trata, pues, de lugares vacíos de sentido, sino que la presencia del ser humano y las prácticas que éste cumple han introducido discontinuidades espaciales, no sólo significantes sino también significativas. Villa Posse (1993: 91) afirma que “en mausoleos, tumbas y aún en el diseño las lápidas buscan en sus formas arquitectónicas la simulación de casas o templos”. Esta identificación entre tumbas y casas, también puesta de manifiesto por Thomas (1983), se confirma cuando se examinan las conductas que los visitantes dicen cumplir cuando van al cementerio... (Finol y Fernández, 1997: 210).

Queda claro cómo el Cementerio y la tumba parecieran perpetuar la vigencia y, paradójicamente, detener el tiempo. Por ejemplo, el caso de las fotografías y los epitafios que no hablan de degradación, putrefacción u horror, sino que exponen una variada iconografía de vitalidad, lucidez y presencia. Por el contrario, la fotografía pos-mortem no se expone en los cementerios, en las cabeceras de las tumbas, sino que se guarda celosamente en los álbumes o altares domésticos.

## **2. Sobre el Cementerio San Juan Bautista. Ituzaingó, Corrientes**

Al plantearnos describir brevemente los antecedentes históricos del Cementerio San Juan Bautista y nos hemos encontrado con la ausencia de registros que nos permitan desarrollar con más claridad este objetivo. En consecuencia se han recopilado referencias teniendo como punto de partida las entrevistas en profundidad a referentes de la localidad que han formado parte de la historia institucional de Ituzaingó.

Estas entrevistas nos han llevado a las indagaciones en dos esferas institucionales claves en lo que respecta a la historia funeraria de la localidad, a saber: los archivos de la Municipalidad y los archivos de la Parroquia San Juan Bautista de Ituzaingó.

En lo que respecta a la parroquia de Ituzaingó, debemos considerar que el actual edificio data de principios del siglo XX y viene a suplir el antiguo templo destruido por un incendio a finales de la década del 60 del siglo XIX; este incendio habría ocasionado la pérdida de los registros que nos hubiesen ayudado a reconstruir la historia de las inhumaciones y así poder saber si existía un cementerio próximo al templo o la asignación de otro espacio en concreto. En los registros de la actual Parroquia no constan datos que permitan inferir sobre la memoria del Cementerio San Juan Bautista.

Según narran los informantes, la misma suerte ha sufrido gran parte del archivo de la Municipalidad local que en la década del 70, en tiempos del gobierno militar, fue arrojado a una hoguera en el patio del antiguo edificio municipal. La quema de esta documental pública ha incluido los archivos del Cementerio local.

Así, las referencias históricas del Cementerio San Juan Bautista constituyen un gran vacío en la memoria de la localidad, registrándose algunas referencias mínimas en el presente inmediato, referencias no sistematizadas.

Empero queda claro, partiendo de las referencias históricas de las familias de la localidad, que la instalación de la Manzana Actual, como la manzana del Cementerio, no es un hecho reciente sino que dataría de avanzada la década del 70 del siglo XIX, si bien su desarrollo más populoso tendría lugar a principios del XX.

Debemos tener en cuenta que en Ituzaingó, como en gran parte de la provincia, era (y es) costumbre de las familias inhumar los restos mortales de sus familiares en las chacras o en los campos, dando lugar al surgimiento de los enterratorios<sup>3</sup>, muchos de ellos visibles a la vera de la Ruta N12.

Del mismo modo la usanza de “ser enterrado en el paraje de procedencia” motivaba que hasta inicios del siglo XX muchos habitantes de Ituzaingó decidiesen retornar pos-mortem a sus lugares de nacimiento: se moría aquí pero se era inhumado en CaaCatí, Loreto, San Miguel, Italbaté o cualquier otro lugar de procedencia. Esto implicaba un complejo protocolo de traslado en carretas u otro transporte básicamente a tracción de sangre.

Estas particularidades influyeron en la consolidación tardía de un espacio público comunitario destinado a la muerte como tal y como lo conocemos en la actualidad. De esta forma en los primeros años de Ituzaingó los cadáveres transitaban por dos alternativas: eran inhumados en los campos, enterratorios o chacras, o eran regresados a su paraje o pueblo de nacimiento, o donde se tuviese más deudos arraigados. Consolidándose, como hemos señalado, un espacio comunitario destinado a la muerte avanzada la década del 70 del siglo XIX.

Esta inferencia la construimos partiendo de la idea de que en la Provincia de Corrientes la Iglesia Pos-Jesuítica se hace cargo de la administración de los Cementerios a partir de inicios del siglo XIX; tendríamos en este momento los enterramientos junto a las iglesias. Pero desde 1871, y en consecuencia de la epidemia de fiebre amarilla, los cementerios se trasladarían a las afueras del casco urbano, siendo una normativa generalizada a todas las comunidades (González Ascoaga, 2012).

En consecuencia, y atendiendo a que Ituzaingó se funda en 1864 pero su desarrollo urbano es posterior, creemos que en esa insipiente planificación espacial de la comunidad ya habría operado esta lógica de organización de los espacios funerarios promovida por la Iglesia durante el período de la peste, a saber: los cementerios alejados del casco urbano. Con la salvedad de que en Ituzaingó no se registran enterratorios a la vera del primer templo.

Así, el Cementerio San Juan Bautista, que recibe ese nombre en las primeras décadas del siglo XX, aumentaría su popularidad de uso habiéndose afianzado la población urbana del arcaico Ituzaingó, atendiendo también a la creación formal de la estructura municipal en 1929 que permitía una administración diferencial de los espacios, una escasa referencia ilustra este proceso de ordenamiento: “...En marzo de 1925, el Sr Luis Caloso construyó el alambrado perimetral del cementerio, ya que existía en la localidad y el 10 de diciembre de 1930 se le designó con el nombre de “San Juan Bautista”...” (Liuzzi, 2006: 86).

En los inicios del Cementerio se podían distinguir claramente “los usos” según el sector social de procedencia y pertenencia. Las primeras tumbas fueron tumbas losa horizontales dispuestas en la tierra, ocupadas por “muertos comunes” como señalaban los interlocutores; desde el saber *emic* “no eran personalidades distinguidas o políticos reconocidos”. Recién avanzado el siglo XX aparecerían los primeros Panteones entre los que podemos citar los que referenciamos más adelante, todos actualmente en avanzado estado de deterioro.

### **2.1. Aspectos generales sobre la ubicación y sectorización según usos socio-históricos**

En lo que respecta a la planificación y urbanización funeraria, el Cementerio San Juan Bautista presenta una organización disfuncional, ahora bien en términos de la cultura funeraria regionalizada la disposición de los entierros responde a lógicas “locales” de ubicación de las tumbas, más aún en los sectores arcaicos y previa intervención más sistematizada del gobierno municipal. Este último aspecto compete a la Dirección de Catastro por la necesidad de promover la consolidación de un área de trabajo que se dedique exclusivamente a la administración de la memoria funeraria de la localidad, espacio atendido por especialistas en trabajo transdisciplinar.

Si pensamos en la actual cartografía del Cementerio advertimos la presencia de una calle principal de ingreso que inicia en el pórtico actual, dirección NE. Esta nos ubica en el centro de una bifurcación: a mano derecha una calle se orienta hacia la Cruz Mayor en dirección NO y nos introduce en la zona antigua. Otra, a mano izquierda, ingresando por la entrada principal, en dirección SE recorre la zona más reciente.

Ingresando por la entrada principal, hacia la mano derecha, se disponen cuatro espacios marcadamente diferenciales (distinguidos con fines metodológicos-descriptivos): a) la zona arcaica, (significativamente deteriorada y desatendida); b) una zona intermedia que abarcaría las tumbas hasta 1970; c) la zona del periodo del Proyecto Hidroeléctrico Yacretá, representada por tumbas/panteones instaladas a partir de la década de 1980 con una urbanización planificada de forma diferencial; y c) según un interlocutor, el sector de “las tumbas de moda”, más hacia la ribera del Paraná y que vienen a ocupar el último sector disponible en la imagen del viejo Cementerio San Juan Bautista. Acompañan este espacio un muro perimetral con la instalación de nichos.



*Imagen N° 1. Vista aérea del Cementerio San Juan Bautista.  
Fuente: <https://www.google.com.ar/maps>.*

Cabe señalar que de igual modo se siguen realizando entierros en la zona más antigua, ya sea por haber adquirido el lote con anticipación en el caso de los adultos, o inhumando a los angelitos sobre la tumba de un familiar en el caso de la muerte pequeña. Esto nos ubica en un fenómeno relevante: la construcción de las genealogías en las cartografías funerarias y nos imposibilita hablar de espacios impermeables, fijos o inertes; estos sectores nos hablan de la movilidad de la muerte, de la mantención de las redes parentales más allá de vida biofísica y de la territorialidad de la vida en la ciudad de los difuntos.

Por el mismo ingreso principal, a mano izquierda, se consolida un nuevo espacio instaurado con la intervención directa de las Casas Funerarias y las Prepagas, con lotes organizados según hablemos de muerte adulta o muerte pequeña o de angelitos; así es de reciente aparición el Sector de los Angelitos. Acompaña a esta nueva urbanización una Capilla y un sector de panteones.

Las sepulturas con más presencia son las tumbas de losa en la tierra, siendo los panteones y nichos muy escasos. La mayoría de los panteones se disponen sobre la calle central de la zona antigua y en la zona consolidada a partir de 1980.

Sin sostener la hipótesis de que los cementerios son el reflejo exacto de los pueblos, es relevante señalar que los panteones instalados a partir de la década del 80 del siglo XX, los vinculados a Yacretá responden a la misma tendencia arquitectónica que la infraestructura urbana del “Nuevo Ituzaingó” (por ejemplo, el caso de las mil viviendas o Barrio General San Martín), respetando no sólo la tendencia sino además los materiales de construcción. Del mismo modo los panteones más antiguos siguen la misma lógica: responden a la tendencia de las grandes casonas observables en el casco histórico de Ituzaingó.

Estos aspectos no constituyen datos menores. Estamos frente a la complejidad de los procesos de muerte y a la refracción de algunos de los modos de vida a los modos de muerte, de los espacios de los vivos a los espacios de los muertos y viceversa. Este breve ejemplo permite aproximarnos a vislumbrar y dejar constancia de cómo los cementerios nos hablan de la historia de las comunidades y se constituyen en un reservorio de memoria, representaciones y mentalidades; del mismo modo en que se instaló un Nuevo Ituzaingó devenido de la impronta de la Represa Hidroeléctrica Yacretá, así también se ha llevado esta distinción a la ciudad de muertos.

## **2.2. Generalidades sobre algunos aspectos de la iconografía funeraria**

### **2.2.a. Panteones: tumbas colectivas**

La opulencia y ostentación del éxito económico de algunas familias de la antigua sociedad local fueron refractadas en diferentes puntos, por ejemplo, en las viviendas familiares, pero estas no eran el único producto que operaba como insignia de una “diferencia” y “poder adquisitivo”. Vivir en la “opulencia” significaba también “morir y permanecer en ella”, es por ello que este tipo de tendencias arquitectónicas se proyecta a diversos espacios. En el cementerio de Ituzaingó la arquitectura funeraria (criptas, panteones o mausoleos), de las familias más pudientes que forjaron los inicios de Ituzaingó, refleja en gran medida la cara oculta de una “*belle époque*” local. Consecuentemente, en primera instancia se ha seleccionado esta imagen para ilustrar la influencia del patrimonio de tendencia neoclasicista en la funebria local<sup>4</sup>.





*Imagen N° 2. Panteón Familia Toledo-Esquivel. Fotografía de 2006<sup>5</sup>.  
Imagen N° 3. Panteón Familia Toledo-Esquivel. Fotografía de 2012.*

Debemos destacar que las falsas columnas y el pedestal simulan sostener el peso de una naturaleza sintetizada en los trabajos del friso, toda la arquitectura posee como centinela la mirada cautelosa del querubín que en la tradición grecorromana ahuyentaba el asecho de los malos espíritus, siendo muy frecuente en otras tumbas.

Ubicado en una zona estratégica, con el frente orientado hacia el acceso antiguo del cementerio y de espaldas al río Paraná, pareciera que el significado social de este panteón –y de los demás semejantes– trasciende las meras características estilísticas propias de la época y nos evoca a una relación del hombre con sus posesiones, relaciones e ideales; claro es divisar en este tipo de arquitectura la ostentación de una opulencia que debía permanecer más allá de la muerte.



*Imagen N° 4. Panteón familia Oporto. Fotografía de 2006.*





*Imagen N° 5. Panteón familia Oporto. Fotografía de 2015.*



*Imagen N° 6. Panteón familia Duarte-Duarte-Alvarenga. Fotografía de 2006.*



*Imagen N° 7. Panteón familia Duarte-Duarte-Alvarenga. Fotografía de 2012.*



*Imagen N° 8. Panteón familia Duarte-Duarte-Alvarenga. Fotografía de 2015.*



*Imagen N° 9. Panteón familia Oporto-Duarte-Gómez. Fotografía de 2015.*



*Imagen N° 10. Panteón familia Esquivel. Fotografía de 2015.*

Otro de los elementos que deseamos señalar se vincula a la concepción de familia. Entre los primeros pobladores de Ituzaingó, principalmente italianos, españoles y franceses, el ideal de familia ocupaba un papel primordial en la escala de los valores y esta era sinónimo de unidad y perduración –además de operar como un símbolo distintivo de poder, imagen social, comunidad y solidaridad–. El hecho de que las familias permanecieran unidas, más allá de los simulados conflictos internos, era un bien simbólico profundamente capitalizado.

En la actualidad podemos notar la conservación de esta noción de “perpetuidad”. Algunos grupos familiares descendientes de estas primeras familias sostienen firmemente la idea de construir sus árboles genealógicos<sup>6</sup> probando así su “autenticidad ituzaingueña y correntina”, tratando de demostrar que el paso del tiempo, y los cambios sociales que ha sufrido la localidad –básicamente por el impacto de *Yacyretá*–, no influyeron en la disolución de los lazos de obligaciones, derechos y deberes atribuidos por afinidad y filiación –más allá de reconocer que las circunstancias actuales distan grandemente de aquellas vividas por sus familiares que hoy yacen en los panteones analizados–.

Estos aspectos pueden ser ilustrados desde la arquitectura de referencia: los panteones expuestos no son mausoleos dedicados a la “individualidad”, por el contrario, son tumbas colectivas, tumbas familiares. La unidad de la familia en los planos terrenos resaltaba ideales que eran admirados cotidianamente por la sociedad de la época; otorgaba aún más *status* la preservación de esta unidad *pos mortem*, podemos señalar este como otro de los objetivos que motivaba la edificación de tumbas de esta índole. Los miembros de un mismo grupo de filiación, y sus agregados por el matrimonio, dado su fallecimiento, eran depositados en un mismo espacio que comenzaba, desde ese momento, a operar como símbolo de una unidad entre los vivos y los muertos, asignando valores sociales a un fenómeno que pareciera, a simple vista, estar alejado de toda influencia colectiva.

Nos preguntamos que si el ideal de familia es un elemento tan arraigado entre los primeros ituzaingueños y sus descendientes, ¿por qué casi la totalidad de estas tumbas colectivas se encuentran en mal estado de conservación? La respuesta pareciera ser sencilla: desde el “floreamiento” de la primigenia sociedad local en 1864, a su afianzamiento y consolidación entre fines del siglo XIX y principios del XX, los aspectos socio-culturales se han modificado significativamente.



En primera instancia señalamos la modificación del poder adquisitivo de los descendientes de las familias pioneras. Uno de los factores que pudo haber brincado en contra de la conservación de los panteones es el costo que implica el mantenimiento de una arquitectura de este tipo, ya que en zonas climáticas como esta requiere de un tratamiento especial, además de costos monetarios elevados. Empero, no es el único factor que ha jugado a favor de esta decadencia, la movilidad de los familiares mediatos de los difuntos, y la permanencia de ramas laterales posteriores, ha afectado el interés en la conservación de este patrimonio.

Actualmente se vislumbra una significativa desidia de parte de la administración municipal en lo que respecta al rescate y puesta en valor de la memoria funeraria de la localidad, aún más en lo que refiere al Cementerio San Juan Bautista. Entrevistas con interlocutores clave nos han llevado a recoger datos sobre futuras intenciones de demolición de los panteones expuestos con el objetivo de “ganar terreno” ante la demanda de nuevos espacios para inhumaciones.

### **2.2.b. Sobre el “héroe”**

*Era un patrón bien liberal, fanático, altanero. Así como está en la tumba. Erguido. Ahí estaba su cajón y los liberales cuando le perseguían se escondían en esa tumba, eso se cuenta, se bajaba para abajo y se quedaban ahí. Ahí... si se corre esa tapa se puede bajar, ahora está clausurada, pero antes se metían. Hasta muerto le cuidaba a su gente*  
(Hombre de 65 años. Ituzaingó, 2015).

De forma exploratoria el interrogante que motivamos es: ¿existen en el cementerio de Ituzaingó monumentos que rememoren al héroe, al ilustre, al personaje?

En el contexto de la funebria local, uno de estos monumentos representa a un personaje íntimamente ligado a la dirigencia política “liberal” ituzaianguña: Juan Oporto. Es de saber difundido que Juan Oporto habría encargado el material para la confección de su tumba directamente desde Italia, llegando a Buenos Aires y de allí, vía fluvial, a Corrientes. El esculpido del busto se realizó en vida.

Las nociones de “gran político” y “buen dirigente” parecieran revitalizarse en el busto del “personaje” que al día de la fecha, por reiterativos intentos de hurto, ha sido extraído del Cementerio y depositado en el Museo Gobernador Manuel Ignacio Lagraña.

Este ejemplar nos lleva a visibilizar cómo el poder adquisitivo, prestigio social y representatividad política encuentran su perpetuidad en el ámbito de la funebria, que a su modo restaura cotidianamente un pacto con la memoria. Como señala Benavente Aninat (1996, 1997), la simbología en esta época mantiene claramente fórmulas arcaicas, que con el debido disfraz superficial se refieren a tradiciones disímiles. Parafraseando a la autora, aquí la muerte tiene un cierto significado heroico, pero mantiene la heroicidad de la vieja burguesía ganadera y política. Agrega que los símbolos del comercio y de la ganadería, de la beneficencia pública, del buen gobierno o de las profesiones sustituyen los antiguos esquemas, pero siempre con el mismo énfasis y con la misma tendencia a crear un monumento perpetuante.

Como hemos señalado, era propio de este sustrato de la burguesía en ascenso y de los comerciantes exitosos la simpatía y pertenencia a las políticas liberales y progresistas, los compromisos y pactos con las ideologías que se profesaban en vida eran renovadas *post mortem*, pero no eran necesarias manifestaciones tales como “colorear las tumbas con los colores distintivos del partido político adherente en vida”; aquí los colores “rojo o azul” hallan sus límites como indicadores de pertenencia. La trayectoria vital, la tendencia arquitectónica y la ubicación de los mausoleos fueron necesarios y suficientes para establecer las cualidades morales y políticas del difundo y su familia (Aguirre y Bondar, 2010).

Los apellidos, las propiedades y demás cualidades encausaban a los individuos en determinadas afiliaciones partidarias y no en otras, conservándose hasta el día de hoy la correspondencia entre apellidos y partidos políticos. El apellido de los “personajes” de la burguesía local –y de sus descendientes–, tallado en la lápida y epitafios, resulta indicador de adhesión a determinados valores, generando, a las más de las veces, un campo de lucha y naturaleza antagónica en la conciencia colectiva local (Ibídem).

La imagen del busto que exponemos nos habla de la “necesidad” de perdurar en el tiempo manteniendo la “figura” de lo que se “ha sido en vida”: un gran político, un buen patrón, un buen padre y marido. Podríamos afirmar que –debido a ello– este referente político talla, en mármol blanco, la “imagen” física correspondiente al momento de mayor auge económico de su vida, aunque al morir ya no conservase esas facciones.



*Imagen N° 11. Base del monumento. Fotografía de 2006.*



*Imagen N° 12. Base del monumento. Fotografía de 2015.*



*Imágenes N° 13 y N° 14. Busto en mármol de Carrara. Juan Oporto.  
Fotografías de 2006 y 2015.*

Ello manifiesta la conciencia, como señala Caillois (1942), de que es imposible durar sin desgaste, sin desperdicio, imposible inmovilizarse en el ser. Para eso sería preciso no vivir “(...) como los durmientes de los cuentos a quienes un sueño mágico sustrae al curso del tiempo mientras envejece y se transforma lo que les rodea (...)” (Caillois, 1942: s/p).

Parafraseando a Morales Saro (1989) y Benavente Aninat (1996, 1997), cabe señalar que la muerte manifiesta la separación del hombre de sus bienes terrenos, de sus condiciones de vida, de las condiciones “de la vida”, pero por sobre todo esto es el “umbral” hacia lo sagrado: aquí, el respeto que se tenía hacia el *status* social del difunto en vida se suma a su nueva condición de “espíritu”, a su nueva territorialidad en la ciudad de los muertos, y al conocimiento por parte de los vivos de que puede estar “aquí y allá”.

### **3. Reflexiones breves**

Las experiencias que hemos recabado hasta la fecha nos permiten dar cuenta, con fines descriptivos y propositivos, que los entramados expuestos hablan de lo que hemos dado por llamar “cartografía funeraria” (Bondar, 2015), es decir, al ordenamiento, trazado, configuración e imaginación en torno al *Topos* de los muertos entre los vivos. El trazado de las significaciones y lugares que los muertos, y la representación de la muerte. El lugar que



ocupan los difuntos, los valores que se le asignan, las “rutas” que marcan y cómo señalizan e indican espacios, tiempos, apetencias, pertenencias. En otras palabras, la vida social humana incluye la vida social de los muertos, los procesos de muerte, la muerte del otro sobre la cual sí nos permitimos reflexionar, analizar, estudiar y conjeturar.

Esta cartografía funeraria no se encuentra solo en la imaginación socio-religiosa de las comunidades, sino además en la configuración del hábitat cotidiano, de la vida cotidiana de la gente. Es decir, que la muerte habla de la vida, de los procesos socio-históricos, cosmogónicos, socio-políticos y resulta un condensado de cultura, ya que los modos del morir son relativos al contexto, al credo, a la procedencia étnica, etc.

De forma general, damos cuenta de cómo el Cementerio San Juan Bautista resulta un condensado de memoria, historia, arte funerario e iconográfico en los ordenases socio-religioso, políticos y genealógicos. Al mismo tiempo opera como reservorio de configuraciones memoriosas sobre las diversas formas relacionales entre los hombres y sus muertos, entre las sociedades y los espacios, asimismo sobre los usos de las modas y las tendencias en torno a la configuración de la funebria.

Igualmente, como hemos mencionado, este campo de acción resulta una fuente invaluable para la reconstrucción genealógica de la memoria funeraria de la localidad atendiendo a diferentes procesos socio-históricos, culturales y políticos, campo de contención de prácticas y creencias de la religiosidad y condensado patrimonial que se entrelaza con lo mitológico, la narrativa popular, lo sagrado y lo episódico en torno a las personalidades de la localidad. Claro es el caso del dirigente liberal citado, así como otros que no hemos trabajado, a saber: el referido a la “Madre ilustre y abnegada” a quien se dedica un especial apartado dentro de esta cartografía funeraria, temática que pretendemos abordar en otras aproximaciones.

Por otra parte, el espacio funerario en cuestión constituye uno de los únicos monumentos de la localidad que conserva elementos clave para la valorización de parte de la memoria de Ituzaingó, atendiendo a la ausencia de registros y la disminución significativa de la población de ancianos portadores de una fracción de la herencia oral que no ha sido recabada hasta la fecha.

## Notas

- <sup>1</sup> Fuente: [http://cement.valencia.en.eresmas.com/los\\_cementerios\\_como\\_fenome.htm#\\_ftnref4](http://cement.valencia.en.eresmas.com/los_cementerios_como_fenome.htm#_ftnref4). Consultado el 28 de mayo de 2013.
- <sup>2</sup> Por ejemplo, como señalan Finol y Fernández: "...El empeño por la limpieza de las tumbas es comparable con el empeño por la limpieza de la propia casa. Vovelle y Bertrand (1983: 102) agregan que en los cementerios franceses de provincia ésta es una tarea que generalmente realizan las mujeres, y hay en ella una marcada división de clases: las clases populares limpian ellas mismas las tumbas, mientras que las clases económicamente mejor situadas contratan empresas que se encargan de esa tarea, así como de la colocación de flores..." (1997: 212).
- <sup>3</sup> Señala Salas (2004) que una pequeña cualidad diferencia los enterratorios de los cementerios urbanos. Constituyen una pequeña fracción de terreno con tumbas yuxtapuestas. Imagen de los parajes rurales, a cercanías de los lugares con población dispersa.
- <sup>4</sup> Exponemos aquí algunas de las imágenes recabadas, cabe destacar que elementos de este tipo no son muy recurrentes en el espacio bajo estudio.
- <sup>5</sup> Las fotografías corresponden a los registros de César Iván Bondar y Ramón Gabriel Aguirre.
- <sup>6</sup> Ilustrativo es el ejemplo de una familia extensa local que realizó el "II encuentro familiar" denominado "Su descendencia", la mencionada reunión tuvo lugar el 25 de enero de 2003 en un club de la localidad. El objetivo del encuentro era lograr la reunión de todos los parientes y la construcción de la genealogía familiar desde la unión del matrimonio que originaría la familia, nacidos estos en los años 1874 y 1881, y los posteriores nacimientos de sus hijos, los enlaces matrimoniales de estos y consecuentes descendientes. La concreción de la genealogía permite observar la incorporación de nuevos grupos de filiación, el hecho garantizaba una mayor interacción comunitaria y perpetuidad de las relaciones. En el naciente Ituzaingó los vínculos matrimoniales entre los *compueblerinos* dieron origen a un fenómeno local de significativa importancia: estábamos frente a un poblado de escasos habitantes en el cual la mayoría de las personas compartían lazos parentales directos o indirectos.

## Referencias bibliográficas

- AGUIRRE, Ramón Gabriel y BONDAR, César Iván. 2010. "Arquitectura e iconografía funeraria del Cementerio de Ituzaingó, Provincia de Corrientes. Aproximación a su puesta en valor y relevancia como recurso cultural y patrimonial". Congreso Internacional de Turismo y Hotelería y V Encuentro Nacional de Estudiantes de Turismo. Expoturismo Misiones. Universidad Gastón Dachary-IPESMI- Oberá. Misiones.

- ARIÈS, Philippe. 1984. *El hombre ante la muerte*. Taurus Humanidades, España.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Morir en Occidente. Desde la Edad Medias hasta nuestros días*. Hidalgo, Buenos Aires.
- BENAVENTE ANINAT, María Antonieta. 1997. “Las vanidades en la iconografía funeraria chilena”. En *Anales de la Universidad de Chile*. Sexta Serie, N° 6, Santiago de Chile. pp. 11-59.
- BENAVENTE ANINAT, María Antonieta y BERMEJO, Carmen. 1996. “Síntesis histórica de la Funebria en Chile”. En *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 162, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, Santiago de Chile. pp. 137-162.
- BLASCO SALES, María Jesús. S/D. “Los Cementerios como fenómeno social”. 26 de marzo de 2014, sitio web: [http://cement\\_valencia.en.eresmas.com/loscementerioscomofenome.htm#ftnref4](http://cement_valencia.en.eresmas.com/loscementerioscomofenome.htm#ftnref4).
- BONDAR, César Iván. 2012. “Tanatosemiosis: comunicación con los niños difuntos. Tumbas, colores, epitafios, exvotos y memoria(s)”. En *Revista RUNA*, XXXIII (2), FFyL – UBA. pp. 193-214.
- \_\_\_\_\_. 2015. “El “topos-tupárymbami” Un lugar otro dentro de la heterotopía Cementerio. Cementerios Públicos Municipales. Provincia de Corrientes, Argentina y Sur de la Región Oriental del Paraguay”. En *Revista Argus-a. Arte & Humanidades*, Vol. IV, N° 15, California - U.S.A. Bs. As. – Argentina.
- CAILLOIS, Roger. 1942. *El hombre y lo Sagrado*. FCE, México.
- FINOL, José Enrique y FERNÁNDEZ, K. 1997. “Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos”. En *SIGNA*, 6, Venezuela. pp. 201-220.
- FOUCAULT, Michel. 1984. “De los espacios otros”- “Des espacesautres”. En *Architecture, Mouvement, Continuité*, N° 5 [En línea], 14 de abril de 2014, sitio web: <http://es.scribd.com/doc/4650039/Foucault-M-De-los-espacios-otros>.
- \_\_\_\_\_. 2014. “De los espacios otros”- “Des espacesautres”. *Architecture, Mouvement, Continuité*, sitio web: <http://es.scribd.com/doc/4650039/Foucault-M-De-los-espacios-otros>.
- GONZÁLEZ ASCOAGA, Miguel Fernando. 2012. *Las Muertes de Corrientes. Historia y Patrimonio Cultural de sus Cementerios*. Ediciones Moglia, Corrientes.
- LIUZZI, Asela. 2006. *Ituzaingó. Tava Guaraní*. Ediciones Moglia, Corrientes.
- MORALES SARO, María Cruz. 1989. “Paraísos de Mármol. La Imagen del Ángel en la Escultura funeraria modernista”. En *Cuadernos de Arte e Iconografía*, 4, Tomo 2. pp. 377-383.
- SAGUARQUER, Carlos. 1988. “Carlos III y el restablecimiento de los cementerios fuera del poblado”. En *Fragmentos*, Nros. 12-13-14, Madrid.

SALAS, Andrés Alberto. 2004. *Creencias y Espacios Religiosos del NEA*. Ed. Cooperativa Chilavert Artes Gráficas, Buenos Aires.

# **Antropología de la muerte: Ritos donde se llora, canta y ríe con la muerte**

PINTO SARAVIA NILSON SEVERINO  
Programa de Antropología, Facultad de Humanidades,  
Universidad del Magdalena, Colombia  
Correo electrónico: kynilson@yahoo.es

## **Resumen**

Esta investigación da cuenta de los ritos fúnebres en el municipio de La Paz, Cesar, en Colombia. Su objetivo es conocer y explicar los diferentes rituales que se presentan en torno al fallecimiento y velatorio de una persona, así como el conjunto de prácticas religiosas que se practican atendiendo las características de los difuntos. La última parte está reservada a evaluar el sincretismo cultural expresado a través de la permanencia de prácticas indígenas en los actos fúnebres contemporáneos de los vecinos de La Paz.

**Palabras clave:** muerte, símbolos, rituales fúnebres.

## **The anthropology of death: ritual weeping, song and laughter in the celebration of death in the vicinity of La Paz, Colombia**

## **Abstract**

This research deals with the funeral rites in the municipality of La Paz, Cesar, in Colombia. The objective is to understand and explain the different rituals that occur around the death and funeral wake of a person, as well as the set of religious practices that are performed according to the personal characteristics of the deceased. The last part of the paper assesses cultural syncretism expressed through the persistence of indigenous practices in contemporary funeral rites practiced by the residents of La Paz.

**Key words:** death, symbols, funerary rituals.

---

Fecha de recepción: 06-01-2016 / Fecha de aceptación: 09-06-2016.

Este ensayo da cuenta de los ritos fúnebres que se presentan en torno a la muerte de una persona en el municipio de La Paz, Cesar, en Colombia para dar a conocer y explicar su importancia religiosa. La muerte es un hecho social trascendente asociada a creencias, actitudes y representaciones. En estos tiempos, su significado es variable y puede transformarse continuamente durante la vida, cambiando de acuerdo con la experiencia personal de cada uno y a la cultura a la que se pertenece.

En las comunidades más tradicionales ello puede no ser así. Así, la muerte desde el punto de vista de los residentes de La Paz y a quienes denominaremos “los pacíficos”<sup>1</sup> significa el cambio de una vida terrenal por el nacimiento hacia una vida celestial y eterna. Los jóvenes manifiestan que la muerte abre paso a una mejor vida en la cual no habrá sufrimientos ni castigos. Para los niños la muerte tiene un significado más arraigado a los sentimientos y a la realidad, dado a que lo que muere es el cuerpo, la carne, mas no el espíritu; además, es sinónimo de miedo, dolor, tristeza y soledad.

Esta investigación se llevó a cabo durante tres años con temporadas de trabajo de campo realizadas desde el año 2007 hasta 2009. Se utilizó la técnica de observación participante, con el objetivo de conocer e interactuar en las diferentes dinámicas ejecutadas por la población al momento de realizar los diferentes rituales que se tejen alrededor de la muerte. Se hicieron visitas periódicas al cementerio para observar las costumbres funerarias de la población. Para lograr identificar los ritos funerarios se llevó a cabo varias conversaciones con las rezanderas. En este proceso se realizaron visitas domiciliarias y entrevistas semi-estructuradas, además de la producción de material fotográfico. Igualmente acceder a personas en duelo, velorios y entierros se logró a través de la técnica denominada “bola de nieve”<sup>2</sup>, que tuvo lugar gracias al contacto constante con los habitantes del barrio La Florida en La Paz, Cesar, de Colombia.

## **1. Símbolos culturales que anuncian la muerte**

Como lo dice Serrano (1998: 251): “Son muchas y muy diversas las formas de cómo la muerte se anuncia: cambios en la corporalidad, en el entorno casero, en el medio ambiente; tanto elementos vegetales como animales pueden expresar la cercanía de estos momentos de la vida”. Los pacíficos tienen la concepción de la existencia de símbolos<sup>3</sup> culturales que preconizan la muerte. Uno de ellos es el canto realizado por un ave deno-

minada como la palomita o pavita de la muerte; esta es un ave que al cantar se ubica estratégicamente en lugares donde sea poco visible, generando así pánico entre la gente. Otro de los símbolos es el canto de los gallos cuando es realizado en un tono triste y agudo en las horas de la tarde. Igualmente los aullidos de los perros, la presencia de mariposas grandes de color negro y un fuerte olor a esperma o vela encendida que se percibe en el ambiente, advierten que la muerte se acerca. Apariciones, lamentos de espantos y los sueños también hacen parte de este conjunto; los que tienen más fuerza son los sueños relacionados con la pérdida o caída de piezas dentales, ya que éstas son fundamentales en la vida del hombre y carecer de ellas es sinónimo de impureza, degeneración y muerte.

Así como existe la vida y la muerte, en el imaginario popular existen las llamadas *contra*<sup>4</sup>, que funcionan al no dejar que se cumpla la premonición e influyen para que no se concrete la venida de la muerte. Una de estas contras se realiza cuando los perros se encuentran aullando, lo más común es colocar en forma de cruz los zapatos y chanclas, ya que estos son adminículos que protegen al hombre de pisar y tener contacto con lo impuro, sucio y peligroso, incluida la impureza de la muerte. Es por eso que el calzado funciona como *contra* al lograr que de inmediato finalicen los aullidos, alejando cualquier mala energía que se acercase y pueda poner a los individuos en peligro de muerte. Para que no tenga efecto la presencia de las mariposas, lo indicado es sacarlas o espantarlas de la casa con una escoba. Sobre los sueños, lo más recomendable es comentar lo soñado a un vecino o amigo lo más temprano posible, después de haberse levantado; con estas prácticas se garantiza el orden y la tranquilidad de las personas.

La muerte es pues anunciada en La Paz por una serie de símbolos culturales, los cuales se encuentran impregnados en la cosmovisión de vida y muerte por los habitantes de la población; al momento de presenciar alguno de los símbolos, surge la incertidumbre por saber cuándo, cómo, dónde y quién morirá. Según la concepción local sobre la muerte, una vez que se ha anunciado, esta se hará presente para culminar con el ciclo de vida terrenal de alguna de las personas cercanas o a la menos conocida.

## **2. Prácticas religiosas**

Los pacíficos celebran cuatro momentos en torno a la muerte: las exequias, el novenario, el aniversario y el día de los difuntos. Las exequias

tienen lugar el día siguiente del deceso, y el novenario con rezos cada día a lo largo de los nueve días posteriores a las exequias, el aniversario se celebrará al año y el día de los muertos el 2 de noviembre de todos los años. Estos cuatro rituales de carácter sagrado son realizados por los familiares y allegados de cada persona que muere.

Hay diferencias en el tratamiento de la muerte dependiendo de la edad del difunto, como lo señala Restrepo (2011: 86): “Al muerto se lo clasifica, independientemente de la etiología de su muerte, de acuerdo con el proceso de desarrollo del individuo humano. Así, mientras una ambigua división se establece entre aquellos que son humanos y quienes todavía no han nacido; otra más claramente se define entre quienes no son conscientes ni agentes del pecado y aquellos que lo son. Estas clasificaciones, que se correlacionan con una representación de los estados de desarrollo del individuo, se expresan de manera inequívoca en la diferencialidad de las prácticas funerarias. Es un hecho que la manipulación, disposición y escenificación del cadáver, por un lado, y los ritos y procedimientos de elaboración colectiva de la muerte, por el otro, difieren significativamente si el muerto es un feto aún sin forma humana, un infante o un adulto”.

### ***3. Muerte de un feto***

Cuando por circunstancias de la vida ocurre un aborto<sup>5</sup>, a la criatura se le práctica el sacramento del bautismo y el ritual de exequias enmarcado en la privacidad familiar. Se hace la elección del sitio de la casa donde se va a enterrar, uno de los preferidos es en medio de los jardines que se encuentren en el patio. El padre hace un hueco y ahí es dejada la criatura: de inmediato es tapada con tierra y sin dejar alguna cruz sobre ella, pero se siembra una mata de Jazmín o Margarita, porque sus flores son símbolos de paz y representan la vida terrenal que no pudo tener.

### ***4. Muerte de un “angelito”***

El ritual es designado de esta forma por considerar que un niño o niña menor de siete años se encuentra libre de malicia y sobre todo está colmado de inocencia. Por lo tanto, en el momento de morir se convierte en ángel que sube al cielo. Para que esto suceda es necesario realizar desde el mismo instante de la defunción una serie de prácticas que abonan y contribuyen al proceso de conversión. En muchos casos no se llora porque se tiene la



concepción de que esas lágrimas mojarán las alas del angelito y no podrá subir al cielo: de no cumplirse lo anterior se corre el riesgo que las almas de los pequeños queden vagando en la tierra, convertidas en duendes.

Para realizar el cortejo fúnebre se elabora un bastón con un palo de setenta (70) centímetros de largo que es forrado con cinta blanca; en el extremo superior con una tachuela o un alfiler va sostenido un sinnúmero de cintas blancas, azules, amarillas y moradas. Al llegar la hora de salir el cortejo fúnebre hacia el cementerio, donde por lo general los entierros ocurren a las nueve de la mañana, se colocan cuatro niños que llevarán ramos de flores, luego detrás de estos se coloca el niño que lleva el bastón y a los lados, otros niños cogiendo cada uno la cinta que va extendida desde el bastón. Seguido va el ataúd, que es llevado por niños y niñas o adolescentes que puedan soportar el peso, teniendo presente la posición del cadáver, que lleve los pies siempre hacia delante. Seguido van las personas adultas que acompañan a las exequias. En el cementerio, durante el entierro, todos los niños presentes tiran un puñado de tierra en símbolo de despedida sobre el cajón y algunas flores.

### ***5. Muerte del adolescente o adulto***

Al instante de conocer la noticia sobre la muerte de una persona, sus familiares en medio del dolor generado por la pérdida del ser querido, dan inicio a la organización de la casa donde será realizada su velación. La “tumba”<sup>6</sup> o altar es elaborada en la pared norte de la sala, se encuentra conformada por una sábana blanca, la cual es clavada con puntillas en sus cuatro extremos en la pared y en el centro de la misma se colocan las iniciales del difunto y una cruz hecha con cinta negra; delante de esta sábana se coloca una mesa mediana de madera y es cubierta con un mantel o sábana blanca; sobre esta mesa van cuatro veladoras encendidas cuya luz es símbolo de vida. Un vaso de agua que representa el agua que se derrama en el bautismo y es colocado allí para que el alma del difunto calme su sed.

Estas dinámicas hacen parte de la velación de cuerpo presente<sup>7</sup>; terminado el aseo funerario, el cadáver es cubierto con sábanas blancas hasta el cuello y luego puesto en el ataúd, el cual es cerrado y colocado en medio de la sala de velación frente al altar; debajo del ataúd, sobre una pequeña banca de madera es colocada una taza grande, colmada de hielo, que contribuirá a la preservación del cadáver en buen estado hasta la hora del entierro, que por lo general es realizado un día después del deceso.

## **6. Ritual de exequias**

Este ritual tiene como objetivo hacer entender que la muerte no es el final. En La Paz, por tradición, las horas designadas para el sepelio son las cuatro de la tarde del día siguiente, y en algunos casos por inconvenientes de última hora, a las nueve de la mañana del tercer día. Como símbolo, el repique o sonar de las campanas de la iglesia San Francisco de Asís es la convocatoria del sacerdote a participar en la celebración de las exequias. Cuando el cortejo fúnebre llega al cementerio, inmediatamente se ubica la tumba o bóveda donde se hará la inhumación; pero antes el féretro es destapado para que familiares, amigos y demás acompañantes se despidan y vean al difunto por última vez. Es en este instante, cuando en medio de abrazos, se llora, se canta y lamenta la partida del hijo, hermano y amigo. La muerte es considerada un nuevo nacimiento y paso a otra vida. Por esto se acompaña al difunto hacia la nueva vida con prácticas musicales en contextos particulares. Si hubiera incumplimiento de los rituales que en estos escenarios se llevan a cabo, el alma del difunto estaría destinada a andar errante.

## **7. Ritual de velorio y sus dinámicas de juego**

Los velorios realizados en la casa son un conjunto de prácticas encaminadas a instruir en las creencias y ritos de una religión. Su objetivo es reunir a la familia para orar frente a un ser que ha fallecido, por eso, se llama velorio, que significa velar, estar en la familia en medio del dolor. El velorio tiene ese carácter ontológico, entre otros, de mantener unida la familia.

El velorio es una reunión familiar de carácter privado que pasa a ser pública al llegar amigos, conocidos y desconocidos del difunto a expresar sus condolencias, a manifestar su solidaridad y acompañamiento en uno de los momentos más dolorosos que vive el ser humano, el de la pérdida de un familiar. El velorio tiene una duración de nueve días y nueve noches a partir de la muerte de una persona; mientras se encuentra el cadáver presente y durante los días y noches siguientes se hacen oraciones, cantos, se ríe, se come, se bebe y juega durante toda la noche hasta el amanecer. Una de las dinámicas más significativas y extrovertidas son las dinámicas de narraciones de cuentos, chistes y juegos que funcionan como eje de cohesión social entre los pacíficos. El levantamiento de la tumba o altar es realizado por la rezandera que ha dirigido el ritual durante los nueve días; en ocasiones es realizado por un grupo de mujeres llamado Pequeñas Comunidades que se

solidarizan con las familias dándoles un mensaje de esperanza, consuelo y fortaleza para afrontar la pérdida.

### **8. Ritual del cabo de año**

Este ritual corresponde a la celebración del primer aniversario de la muerte de una persona en la cual se realiza un acto religioso en la iglesia del pueblo y, al finalizar, las personas se dirigen a la casa de los familiares del difunto donde se les hace una atención en agradecimiento por su compañía; además, se entregan recordatorios a cada uno de los acompañantes que llevan en una cinta o parte visible la inscripción de los nombres y apellidos del difunto más la fecha del primer aniversario. En ocasiones se reparten dos o tres clases de recordatorios según el vínculo afectivo: unos para los conocidos, otros para los amigos y los más representativos para los familiares. La entrega de los recordatorios es concebida como el punto de culminación del ritual. La familia encargada del acto agradece por la compañía y solidaridad que han mostrado quienes los han acompañado en un momento tan crucial como lo es el aniversario del primer año de muerte.

### **9. Ritual del segundo entierro**

Según Thomas (1983),

En muchas culturas por tradición se ha venido haciendo el segundo entierro, es un ritual que consiste en hacer una exhumación de un cuerpo que ha cumplido con un tiempo superior a un año y darle una nueva sepultura que tiene como finalidad dedicarle un homenaje al fallecido y servir de pretexto para que el difunto pueda alcanzar el estado de antepasado [...] el segundo funeral tiene por objeto propiciar el alma y es una especie de ceremonia que coincide frecuentemente con el restablecimiento del orden: fin de la descomposición, fin del duelo y conclusión del gran viaje donde el difunto pueda encontrarse con sus ancestros (Thomas, 1983: 520-521).

Para los pacíficos el segundo entierro es un ritual importante, el cual se da por dos motivos: el primero, se hace para devolver una bóveda que no es familiar y que fue prestada en el momento del entierro, prestamos que duran de uno a tres años; luego de este período la familia hace el segundo entierro con el objeto de entregar la bóveda prestada. El segundo motivo es cuando el cadáver es enterrado en una bóveda perteneciente a la familia y después

de unos años, si se llegare a requerir nuevamente la bóveda por la muerte de otro pariente, de inmediato se tiene que hacer el segundo entierro, consiste en pasar los restos a un osario<sup>8</sup> y nuevamente darles cristiana sepultura.

La persona encargada de manipular los restos usa guantes de látex en las manos. Comienza depositando los restos en una pequeña urna, utilizando el siguiente procedimiento: primero se recogen los restos de las extremidades inferiores, luego la pelvis, costillas, vertebras y por último el cráneo. En algunos casos cuando los dolientes no cuentan con los recursos suficientes para comprar la urna, guardan los restos en bolsas de polietileno y luego son inhumados en el osario. Con esto se da por terminado el ritual del segundo entierro.

### **10. *Ritual del día de los muertos***

En el mundo católico, el 1° de noviembre es el día de todos los santos, este día es designado por los habitantes de La Paz para que todas aquellas personas que hayan perdido un familiar que clasifique en la categoría de angelito, puedan llevarles flores, arreglar bóvedas y rezarles. Como ya lo vimos, se designa “angelito” por considerar que los seres humanos a estas edades están libres de malicia y sobre todo están colmados de inocencia.

El 2 de noviembre es el día de los difuntos, el día especialmente dedicado a recordarlos y a honrarlos, a visitarlos en el cementerio y pedir una vez más para que su alma se encuentre descansando en paz y tenga vida eterna. En el día de los difuntos en La Paz, todo aquel que tiene familiares enterrados allí, viene, así sea de otras regiones del país, para asistir a la celebración de la misa en honor a los muertos. Durante el acto litúrgico el sacerdote lee los nombres de los difuntos durante la eucaristía. Al iniciar el ritual, todos los feligreses en silencio se sientan en las sillas que cada uno trae en hombros desde su casa y escuchan las palabras de consuelo y avivamiento que son impartidas por el sacerdote; en medio de cantos y alabanzas muchos de los presentes dejan ver con lágrimas en su rostro el dolor que todavía les causa la pérdida de sus seres queridos. Terminando la ceremonia se va en procesión hasta el final del cementerio donde se hace una bendición especial por todos los difuntos.

Al terminar la misa los presentes se dirigen cada uno a la tumba de sus parientes muertos a rendirles culto<sup>9</sup>. Es un momento que por tradición los dolientes presentes viven con fervor. Con escoba, machete y pala en

mano comienzan la limpieza de la tumba, algunos barren, sacuden y colocan flores en jarrones para después rezar y entablar comunicación con el alma del difunto, comunicación en la que se expresa el dolor por la pérdida, así hubiese sido por muerte natural o por la mano del hombre. Algunos para dar inicio a la comunicación, primero empiezan dando uno o dos golpes con la mano en la tumba en señal de saludo, segundo encienden una vela y cierran los ojos imaginando un espacio donde sólo se encuentran el alma del difunto y ellos; allí se habla en voz baja y en absoluta confianza.

Las personas sentadas en ronda frente a la tumba, se pasan el día rezando u orando y haciendo todo tipo de peticiones en su beneficio, además charlan sobre temas de la vida cotidiana que no tienen nada que ver con el espacio y tiempo en que se encuentran; otros prefieren pintar y retocar las tumbas. Entonces con machetes y palas se deshacen de la maleza que amenaza con cubrir las tumbas del cementerio; luego, con pintura y brocha comienzan a embellecerlas. Además hay quienes con agua bendita deciden lavar y limpiar todos los elementos que se encuentran en la tumba, allí incluidos floreros, crucifijos, fotografías, hasta imágenes, esto con el fin de quitar las impurezas de la muerte. Llegadas las seis de la tarde se cierran las puertas del cementerio y los moradores culminan el día asistiendo a una misa por todos los muertos en la iglesia del pueblo. De esta forma, se cumple año tras año el día de los difuntos y una cita más con los ancestros. Culminan entrando en procesión hasta el final del cementerio donde se hace una bendición especial por todos los difuntos.

## **11. Sincretismo cultural expresado a través de las prácticas fúnebres**

El término sincretismo se usa generalmente en el contexto religioso en sentido de una mezcla de tradiciones, ritos y conceptos mágico-religiosos. Hay quienes utilizan la muerte con fines mágico-religiosos. Bajo la orientación de un brujo/a<sup>10</sup> y con ayuda de los muertos hay personas que logran hacer realidad algunas de sus pretensiones. El cementerio es considerado uno de los lugares predilectos para llevar a cabo actos relacionados con la hechicería.

En la ejecución de los diferentes rituales fúnebres es evidente la presencia del sincretismo generado a través de los procesos de mestizaje. Los indígenas que habitaban las tierras del municipio de La Paz, los Tupe<sup>11</sup>,

creían que la muerte no era el final. Al momento de realizar sus exequias entonaban cantos y contaban con la preparación de un ajuar funerario, para que el alma del difunto llegara a su destino. Necesitaba un período de ocho días y requería de un Tomara, quien era el intermediario entre la comunidad y el mundo sobrenatural. De manera equivalente, en La Paz los velorios son de nueve días y también se necesita de las rezanderas, que a través de sus rezos y oraciones sirven de intermediarias entre la comunidad y Dios.

En los rituales indígenas la casa y pertenencias del muerto eran destruidas; también se practicaban los segundos entierros, la reunión de familiares, los símbolos pintados en algunas partes del cuerpo y la preparación de comida y bebida que son dinámicas que hicieron parte de la vida fúnebre de los Tupe: hoy día se manifiestan estas representaciones en los rituales del pueblo “pacífico”. De igual forma, el sistema de inversión, el hacer las cosas al revés o hacia atrás, o con la mano izquierda, constituye un rasgo característico de los ritos funerarios en La Paz. Estas dinámicas fueron heredadas de sociedades que tomaban precauciones para que el alma del difunto no pudiera regresar a su casa: esto dio origen a la costumbre de sacar a los muertos con los pies por delante, ya que se pensaba que si el cuerpo era trasladado mirando el camino, este podría regresar más tarde. Estas usuales reversiones ceremoniales adoptan aspectos diversos que son procedentes de religiones africanas, profesadas por africanos que luego fueron traídos a América convertidos en esclavos, contribuyendo de cierta forma al proceso de mestizaje.

No obstante, los cantos y la música que hoy día se ejecutan en La Paz no pueden ser los mismos que trajeron sus antepasados, ya que las circunstancias de su vida cambiaron junto con las posibilidades de perpetuar sus cantos y ritos fúnebres, pero es muy probable que los cantos fúnebres hayan sido parte fundamental en los rituales. El culto a los muertos, como todo rasgo cultural, cambia por la dinámica de la propia cultura y por influencias de otras culturas. Sabemos, por tanto, que las prácticas funerarias de los pacíficos se han transformado al irse modelando las prácticas indígenas con las influencias del mestizaje y la colonización, generándose así nuevas dinámicas alrededor de la muerte, dinámicas que venimos de describir y analizar.

Para los habitantes de La Paz, los rituales fúnebres tienen dos finalidades: una, darle al cadáver un lugar propio; y dos, ayudar a los sobrevivientes a reponerse de la pérdida. En ambos casos se trata de “dominar a la

muerte”. Así, el ritual no tiene más que un sólo destinatario, el hombre vivo, individuo o comunidad; su función elemental es curar y prevenir: podemos decir, de acuerdo con Rodríguez (2001: 73), que el ritual de la muerte, en definitiva, es un ritual de vida.

## Notas

- <sup>1</sup> Gentilicio del municipio de La Paz, Cesar.
- <sup>2</sup> Esta técnica permite localizar una o varias personas clave, que puedan remitir al investigador hacia otras personas que puedan contribuir al desarrollo de la investigación.
- <sup>3</sup> El término “símbolo” es utilizado para designar cualquier cosa, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción; la concepción es el significado del símbolo. Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo (el tono, el carácter, y la calidad de su vida, su estilo moral y estético) y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden (Geertz, 2003: 89).
- <sup>4</sup> Acciones ejecutadas por los habitantes de La Paz para que surja efecto de oposición y contrariedad a premoniciones sobre la muerte (Seco, 1999).
- <sup>5</sup> Interrupción del embarazo antes de que el feto pueda desarrollar vida independiente.
- <sup>6</sup> En la región, de igual forma que se denomina al lugar donde se encuentra enterrado un cadáver, se le llama “tumba” al altar levantado en la casa para la celebración de las honras de un difunto, dado que este será el depósito transitorio del alma del difunto.
- <sup>7</sup> Es la velación celebrada en la primera noche después de la muerte de alguien y cuando aún no ha sido enterrado el cadáver.
- <sup>8</sup> En los cementerios, lugar destinado para reunir los huesos que se sacan de las sepulturas a fin de volver a enterrar en ellas.
- <sup>9</sup> Conjunto de prácticas religiosas asociadas a la adoración o apropiación de una divinidad o grupo de seres sobrenaturales (Pratt, 2004).
- <sup>10</sup> El que influye en el destino de otros o cautiva la voluntad ajena por medio de las artes de la hechicería (Pratt, 2004).
- <sup>11</sup> Durante el siglo XVI y las épocas posteriores, la región del municipio de La Paz estuvo habitada por el grupo originario de los Tupe, que posiblemente podríamos identificar con los actuales Yúko-Yukpa de la Serranía de Perijá (Reichel-Dolmatoff, 1949).

## Referencias bibliográficas

- GEERTZ, Clifford. 2003. *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, S.A., Barcelona.
- PINTO, Nilson. 2009. *Antropología de la muerte: Concepciones sobre la muerte y sus ritos funerarios en La Paz – Cesar*. Tesis de Grado. Universidad del Magdalena, Santa Marta, Colombia.
- PRATT, Henry. 2004. *Diccionario de Sociología*. Fondo de Cultura Económica, México.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1949. “La cueva funeraria de La Paz”. En *Boletín de Arqueología*, Vol. II (5-6), Bogotá. pp. 403-419.
- RESTREPO, Eduardo. 2011. “Representaciones y prácticas asociadas a la muerte en los ríos Satinga y Sanquianga”. En *Pacífico sur colombiano*, Vol. 8, Piedra De Panduro, Colombia. pp. 78-102.
- RODRÍGUEZ, María de los Ángeles. 2001. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Publicado por El Colegio de Michoacán A.C.
- SECO, Manuel. 1999. *Diccionario del Español Actual*. Madrid.
- SERRANO, José Fernando. 1998. “Hemo de morí cantando, porque llorando nací”, ritos fúnebres como forma de cimarronaje”. En Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá. pp. 241-262.
- THOMAS, Louis-Vincent. 1983. *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica, México.



# Las prohibiciones de Carlos III y su repercusión en las fiestas de moros y cristianos. El teatro y los autos sacramentales en el siglo XVIII. Las representaciones de Benamaurel y Zújar (Granada-España)

MARTÍNEZ POZO MIGUEL ÁNGEL  
Universidad de Jaén, España  
Correo electrónico: mampozo@hotmail.com

## Resumen

Tras el hallazgo de un manuscrito del autosacramental "Cautiverio y Rescate de Ntra. Sra. de la Cabeza" en una casa de Zújar con fecha de 1799, en este artículo exponemos nuestra hipótesis sobre la evolución de las fiestas de moros y cristianos a lo largo del siglo XVIII en todo el ámbito geográfico español. Nos centraremos en la comarca de Baza y concretamente en las poblaciones de Benamaurel y Zújar partiendo de la religiosidad popular y la iglesia en este determinado siglo así como de la visión que se tuvo del teatro, los autos sacramentales y las prohibiciones realizadas por Carlos III las cuales influyeron notablemente en este tipo de festejos.

**Palabras clave:** autosacramental, Benamaurel, Zújar, moros y cristianos, teatro, prohibiciones.

## Prohibitions proclaimed by Charles III of Spain – Effects on Moorish and Christian festivals – 18th Century Spanish theatre – The Passion Play – Performances

### Abstract

In year 1799 the manuscript of a passion play entitled "Cautiverio y Rescate de Ntra. Sra. de la Cabeza" was discovered in a house in Zujar, Spain. This paper presents an hypothesis in respect to the development of Moorish and Christian festivals during the 18th Century in the region of Baza, particularly Benamaurel and Zujar. Popular religious beliefs, as well as the doctrines of the Catholic Church are considered, with emphasis upon the theatre as a medium of religious expression. The passion play and the prohibitions of Charles III are presented as part of the hypothesis.

**Keywords:** the passion play, Benamaurel, Zujar, Moors and Christians, theatre, prohibitions.

---

Fecha de recepción: 30-06-2016 / Fecha de aceptación: 30-09-2016.

## **1. La iglesia y la religiosidad popular en el siglo XVIII**

En la vida cristiana de la España del siglo XVIII la fiesta ocupaba un lugar primordial pues, a través de ella, el pueblo imploraba para que lloviera por motivos de la sequía, por la peste, etc. La devoción a la Virgen María estaba fuertemente arraigada siendo manifestada a través del rezo del Rosario, del Ángelus de las romerías y procesiones bajo diferentes advocaciones. La Inmaculada Concepción es proclamada patrona oficial de España en 1709 por el papa Clemente XI.

Durante los siglos XVII y XVIII eruditos locales comienzan a escribir diferentes leyendas, apariciones y milagros de vírgenes o santos en todo el ámbito nacional, infiriéndoles antigüedad con ciertas concordancias y semejanzas, siguiendo en líneas generales un mismo esquema (Zapata, 1991). La celebración de la Semana Santa era general en toda la nación y, no menos, la procesión del Corpus Christi o las fiestas de moros y cristianos que se habían extendido en numerosas localidades. El pueblo se agrupaba en cofradías, que, durante la Ilustración, fueron reformadas: “proceso que comenzó a propuesta del obispo de Ciudad Rodrigo, Cayetano Cuadrillero, del 8 de junio de 1768, en el que se pedía que se cortaran los abusos de las cofradías de sus diócesis por el gasto excesivo que hacían justificándolo como la causa que originaba la pobreza del país” (Sánchez, 2008: 282-283). El 25 de junio de 1783 se promulga, por orden del rey, el decreto de extinción de cofradías.

## **2. El teatro y autos sacramentales. Las prohibiciones de Carlos III**

El pueblo, sin distinción de clases, mostró en esta época una gran afición por la vida escénica. Existían cantantes y actores que eran populares y estimados. Las corridas de toros, pese al desagrado que la nueva dinastía mostró hacia ellas, eran una de las fiestas destacadas por el pueblo llano junto con otras populares como las romerías, los carnavales, las fiestas de las cruces de mayo, las verbenas y las fiestas de moros y cristianos, las cuales durante el siglo XVIII llegaron a su máximo esplendor. Pero, desafortunadamente, este siglo trajo consigo una sobreestimación de la cultura francesa y una infravaloración de nuestras propias tradiciones traída por la nueva monarquía (Martínez, 2015).

La polémica en torno al teatro y su licitud moral tuvo tantos aspectos y tan reiterativamente renovados que puede afirmarse haber sido la controversia más agria y duradera de cuantas se han producido (Roldán, 1991:

63), siendo atacado y, a su vez, defendido, no pudiendo generalizarse para una orden religiosa en sí misma pues, a modo de ejemplo de dos dominicos, mientras que Acacio March de Velasco se quejaba en 1656 de la guerra que los predicadores hacían al teatro, José Alonso Pinedo predicó un sermón en el que afirmaba que los cómicos no se les debía dar la absolución ni la comunión ni sepultura sagrada (Cotalero y Mori, 1904: 426, 463-497). Los aspectos que influyeron en la controversia, según Roldán Pérez, fueron:

1. La previa existencia de un teatro pagano sobre el que inequívocamente había caído la condena de los Santos Padres.
2. El nacimiento del teatro al amparo de la iglesia; la representación en las iglesias y conventos, la asistencia de eclesiásticos y religiosos a las comedias.
3. El carácter vivo de la representación frente a la lectura.
4. El contenido del teatro en sus argumentos y añadidos (bailes, entremeses, etc.).
5. El juicio crítico del teatro como Arte.
6. La condición jurídica de los cómicos y la intervención de las mujeres en la comedia.
7. Los intereses económicos de los Hospitales.
8. La fluctuante intervención regia sometida a las presiones de Obispos y Corregidores, dictámenes y memoriales.
9. La repercusión moral que el teatro ejerce sobre el público.
10. La inercia de los argumentos, que se reiteran para circunstancias diversas, prolongó la polémica innecesariamente (Roldán, 1991: 64).

Domínguez Ortiz plantea el problema del teatro de una manera acertada:

Hay aquí, pues, una serie de cuestiones que interesan a historiadores, sociólogos, teólogos y críticos literarios y que, sin embargo, ha merecido hasta ahora muy poca atención. Lo que suele llamarse la batalla del teatro se refiere a los aspectos estéticos, a la lucha entre los partidarios del antiguo teatro español y los neoclásicos apoyados por los gobernantes. Pero hubo otra batalla de índole política y con indudable trasfondo anticlerical, a la que aquí vamos a referirnos. Fue la conducida por Aranda y Campomanes durante varios años en defensa del teatro en general, como diversión loable y necesaria escuela de virtudes ciudadanas que debía depender sólo de la autoridad civil, actitud que tenía que conducir a un choque con obispos y

regulares. Choque previsto y quizás buscado por aquellos dos hombres, cuyo talante anticlerical se hallaba exacerbado a raíz del Motín de Esquilache y contaba con el apoyo del monarca, convencido de la participación de los jesuitas y de otros elementos de la Iglesia en unos sucesos que habían puesto en peligro su autoridad y su corona (Domínguez, 1983:179).

Durante los siglos XV-XVI, el teatro era un recurso utilizado en zonas reconquistadas ya que servía como medio para adoctrinar. “Como esta tardanza impide la evolución normal del teatro en España, los escritores profesionales pudieron desarrollar primitivas formas del teatro medieval (moralidades y milagros) hasta alcanzar una nueva forma de teatro aplicando la alegoría”<sup>1</sup>.

Nació el auto sacramental conectado a obras relacionadas con el ciclo de la Navidad y el Corpus siendo su máximo exponente Calderón de la Barca. Esta pieza teatral debía eludir a la Eucaristía pero “en un buen número de casos la exaltación apoteósica del sacramento solo aparecía al final de la obra, mientras que el resto se dedicaba a otras cuestiones en las que a menudo aparecían hechos y personajes históricos” (Padros, 2003: 325-336). La defensa de la religión, de la monarquía y de la Inmaculada Concepción fueron argumentos utilizados para los autos.

La devoción pública, en estos siglos, solía estar bajo la supervisión de los obispos, aunque también en este terreno desempeñaría un papel el Santo Oficio, que contribuyó a reprimir los excesos devocionales, luchando, por ejemplo, contra la credulidad ante las apariciones de la Virgen. Las peregrinaciones y las celebraciones de algunas fiestas, como la del Corpus, estaban reguladas por el obispado. Sin embargo, las obras escritas, como el texto de los autos sacramentales, debían recibir normalmente la aprobación del Santo Oficio, lo que a veces desencadenaba conflictos con los autores. El tribunal no dudó en desentenderse inmediatamente de la controversia surgida en torno a la moralidad del teatro y la necesidad o no de prohibirlo (Kamen, 2013: 432).

Miguel de Cervantes fue una de las personas que hizo una crítica inteligente a partir de uno de sus personajes de *El Quijote*, con el cual se queja de la inexistencia de una censura civil previa para el teatro (Cervantes, 1976: 316-317). El deseo del autor tres años después, en 1608, se hizo realidad a través de las Ordenanzas Primeras del Teatro siendo cometido del Consejo Real a través del Juez Protector de teatros hasta 1725, cuando Felipe V promulga una Real Cédula en la que se señalan las condiciones con

que se han de representar las comedias: “primero vistas, leídas, examinadas y aprobadas por el Ordinario, para que así se eviten y no se representen las que tuviesen alguna cosa contraria a la decencia y modestia cristiana” (Cotalero y Mori, 1904: 622-640). Durante el reinado de Fernando VI se agudiza el problema. Esta censura dura hasta 1758 originándose la Real Orden del 6 de febrero de dicho año en la que se dice:

Que a los comisarios de comedias, teatros y representaciones (y a V.I. en calidad de Corregidor, y no como superintendente de sisas) es a quien toca el mando y gobierno de cuanto a ellas pertenece (...) que antes se examinen del censor, revisor y fiscal, correspondiéndoles también el nombrar en sus vacantes y practicar los medios que les parezca para precaver que no tengan palabras ni acciones de mal exemplo (Cotalero y Mori, 1904: 654).

Una de las causas principales fue el cambio de la cultura española, cuando los eruditos toman como ejemplo los modelos de naciones extranjeras como Francia y la contraponen a la barbarie del pueblo español, crédulo y lleno de supersticiones, por lo que el teatro, el único medio para educarlo, debe ser reformado<sup>2</sup>.

Años más tarde, en 1765, aparece la Real Cédula del 11 de junio prohibiendo la representación de autos sacramentales y comedias de Santos (Cotalero y Mori, 1904: 65). Estas prohibiciones, junto con la de cofradías e impedimentos de bailes y representaciones en procesiones y atrios de las iglesias, influyeron notablemente en las fiestas de moros y cristianos que se vieron reducidas en gran número. Desaparecieron en ciudades grandes conservándose en pueblos y aldeas unidas a las fiestas patronales. Si estas prohibiciones y acontecimientos históricos-sociales influyeron en las fiestas de moros y cristianos, por el contrario, durante los reinados de Fernando VI y Carlos III resurgió y se fomentó un orientalismo español moderno diferente al existente durante el Medievo y Renacimiento (Manzanares, 1972).

### **3. Las fiestas de moros y cristianos. Un antes y un después**

Las justas, los juegos de cañas y los torneos, entre otros, fueron desapareciendo a lo largo del siglo XVIII fusionándose algunos de sus aspectos en las fiestas de moros y cristianos de las localidades.

En el siglo XVIII, las fiestas de moros y cristianos llegan “a su máxima madurez, pero han de pasar momentos azarosos en el reinado de Carlos III,

cuando se promulgaron leyes que prohibían la representación de los autos sacramentales (Real Cédula de 11 de junio de 1765), disolvían las cofradías (25 de junio de 1783) e impedían todos los bailes y representaciones en procesiones y atrios de las iglesias” (Jaramillo, 2005), regulando, a partir de Real Cédula, los festejos que estaban permitidos realizar para las celebraciones de acontecimientos reales. Dos años más tarde, un control estricto lúdico por medio de un edicto arzobispal hacía una serie de prohibiciones que afectaron socialmente la fiesta<sup>3</sup>.

A pesar de vivir momentos de dificultades, muchas fiestas de moros y cristianos se mantienen, sobre todo en localidades alejadas de las grandes ciudades donde empiezan a convertirse en algo simbólico e identificativo de cada una de ellas, en las que se recuerdan aquellos años de constante lucha entre dos bandos y con las que se reconstruía el pasado como medio de enseñanza y educación para sus habitantes de la grandiosidad del cristianismo-católico frente al islamismo pero, a su vez, como momento de fiesta entre sus habitantes entorno a la devoción de un santo patrón o una Virgen María, cuyas leyendas estaban cargadas de misteriosos sucesos (Martínez, 2015). Otras, como en Valencia y Murcia, la Real Cédula de 1783 de Carlos III dio paso a la celebración de las fiestas, con la participación de los gremios y sus festejos particulares propios de la ciudad, así como Alicante, la cual también las celebró (González, 1999: 277). Pero retrocedamos en el tiempo a principios de siglo.

Los gremios organizaban sus propias fiestas. En el Corpus Christi solían desfilan en compañías con sus estandartes y banderas que llegaban a ondearlas constantemente, tamboriles y dulzainas en el Levante. Algunos gremios organizaban torneos vistiéndose a la morisca (Pérez, 1988: 338) y era algo muy peculiar el disparo de arcabuces en los desfiles a modo de “alarde” o “salvas” (González, 1999: 126).

Las milicias participaban en romerías y procesiones patronales en las localidades. La compañía de arcabuceros se independizó de las milicias en el siglo XVIII empezando a denominarse con el nombre de soldadescas. Tanto unos como otros participaban desfilando en dos hileras marcando el paso al son de la música (normalmente militar).

Fiestas reales seguían realizándose durante el siglo XVIII en las cuales se conmemoraban los nacimientos de hijos, proclamación de reyes, con simulacros de moros y cristianos en diferentes ciudades españolas. Aunque

ya Felipe V, el 19 de agosto de 1744, prohíbe fuegos en fiestas algunas de la Corte, a excepción de las Reales, así como disparar con arcabuz sino en los sitios asignados, es de especial mención la prohibición del uso de la pólvora, fuegos artificiales y de disparar con arcabuz o escopeta dentro de los pueblos el 15 de octubre de 1771 por Carlos III. Las poblaciones tuvieron que solicitar que se anulara la prohibición, pero esto fue un impedimento para las soldadescas que se vieron perjudicadas en numerosas localidades (Mansanet, 1976: 821-830), aunque muchas siguieron celebrándolo como fueron el caso de Alicante y Villena. A modo de ejemplo está la ciudad Priego de Córdoba, que solicita permiso para la celebración de Fiestas de moros y cristianos, o también se encuentra el caso de Alcalá la Real en la provincia de Jaén, donde, en 1790, es solicitada por parte del Hermano Mayor de la cofradía de la Madre de Dios de la Aurora a la Justicia Local la celebración de la función de Moros y cristianos, denegándosele debido a la prohibición de tiros de fuego por Real Pragmática. Dos años más tarde, el nuevo Hermano Mayor vuelve a solicitarlo, dándole el visto bueno el Corregidor pero finalmente denegada por la Chancillería por estar esa clase de funciones expresamente prohibida (Martínez, 2015).

Dentro del Reino de Granada, la fiesta de moros y cristianos poseía una gran importancia en numerosas localidades, formando parte de las fiestas patronales. Es así como, en 1764, el eclesiástico y periodista Juan Velázquez de Echeverría menciona las funciones de Moros y Cristianos de la Alpujarra y ciudades grandes como Granada (Echeverría, 1814, citado en Echeverría, 1988: 339-340). El 7 de mayo de 1788 tiene lugar en Granada una fiesta por la proclamación real de Carlos IV (Velázquez, 1789, citado en Brisset, 1988). En otras poblaciones, como Vélez de Benaudalla, las referencias más antiguas que se han podido localizar sobre las actuaciones, diversiones y festejos que se desarrollaban en sus fiestas patronales se pueden resumir en un escrito del gobernador de esta villa en 1791, Fernando Joseph de Pineda, regidor del Ayuntamiento de Motril, a cuyo municipio pertenecían por aquellos años (VV.AA., 1995).

Por otro lado, a finales de siglo, en 1799, data la función de Iznalloz de la representación de moros y cristianos. Diez años antes de la fecha indicada nos encontramos con fiestas realizadas con motivo de la proclamación de Carlos IV, en las cuales se hicieron combates navales, como son los casos de Las Palmas, El Puerto de Santa María en Cádiz, Valencia, Xátiva, Marbella

(Salva, 1958: 88-98), Vélez Málaga (Hoenerbach, 1975) o Ibiza (Anónimo, 1895 [1750]), y tomas de castillo como en Chinchilla de Albacete o en Castellón de la Plana (Salva, 1958: 92-93).

En cuanto a América también estaba muy extendida en el S. XVIII celebrándose a lo largo de toda América Hispánica reflejando el modelo festivo realizado en España desde la Baja Edad Media, manteniendo festejos que, en España, habían perdido su importancia (torneos, justas, etc.) y seguía perdurando los juegos de moros y cristianos desde el siglo XVI perdurando hasta el siglo XVIII (González, 1999: 154).

Están documentadas fiestas con simulacros de moros y cristianos realizadas en San Germán de Puerto Rico en abril de 1722 con motivo de la boda del príncipe Luis, hijo de Felipe V; en junio de 1760 es festejada la proclamación del rey Carlos III en San Germán de Puerto Rico así como en 1770 en Jalapa de México por el mismo motivo; y en México capital el 22 enero de 1788, donde no existe motivo alguno, sino simplemente “por diversión” (López, 1992: 119). También, y en honor a la proclamación de Carlos IV, en 1789 se celebraban fiestas en Montevideo en Uruguay (Salva, 1958: 96) y, con motivo del recibimiento al nuevo Virrey en 1795, igualmente en Asunción de Paraguay (Carvalho, 1958). Pero no debemos dejar sin mencionar las celebradas en Manila en Filipinas con motivo de la conversión y bautismo del destronado rey de Jolo, Fernando I (Anónimo, 1895 [1750]).

Cambios históricos, económicos, sociales, culturales y políticos en Europa y en España trajeron innovaciones y renovaciones que influyeron en las fiestas de moros y cristianos. Desaparecen en ciudades, se consolidan en localidades que se convierten en algo identificativo, desaparecen los gremios en 1813 más las fiestas reales y, por lo tanto, los simulacros de moros y cristianos en torno a ellas, pero se fortalecen aquellos que giran alrededor de las fiestas patronales. A partir de la segunda mitad del siglo XIX comienza a existir una recuperación de las fiestas de moros y cristianos en numerosas localidades, o bien, el surgimiento de estas a partir de la adaptación de textos de pueblos vecinos o creando los suyos propios (Martínez, 2013).



#### **4. Las fiestas de moros y cristianos en la comarca de Baza. Benamaurel-Zújar versus Zújar-Benamaurel. Dos pueblos, una misma devoción**

La referencia más antigua que se puede aportar sobre fiestas de moros y cristianos en la comarca de Baza se debe a la celebrada por la segunda venida a España de Carlos I y V de Alemania tras la victoria sobre los comuneros y su nombramiento como emperador del Imperio Alemán (Martínez, 2008: 107). De Benamaurel y Zújar no existen documentos que avalen el año en que comenzaron a realizarse las representaciones aunque sí datos que podemos extraer de manuscritos que han sido trabajados y estudiados hasta la actualidad.

Sí que hay que hacer mención antes de continuar a la relación existente entre estas dos localidades. La devoción a Nuestra Señora la Virgen de la Cabeza estuvo fuertemente arraiga en toda la Hoya de Baza. Aunque en un principio asistían a la romería muchas localidades, solo Benamaurel y Zújar mantuvieron la costumbre participando en la romería sus soldadescas, cofradías y hermandades desde sus orígenes hasta mediados del siglo XIX.

Si atendemos a la leyenda sobre la “Imagen milagrosa Ntra. Sra. Santa María de la Cabeza” escrita en versos, con un profundo sentimiento religioso y de perdón, probablemente escrita poco después del Concilio de Trento, además de especificarnos cómo se realizaban las fiestas, extraemos que se hacían dos representaciones: una de la sublevación de los moriscos y otra de la toma de Zújar (Martínez, 2008: 35-57). A su vez, dicha leyenda nos aporta datos que coinciden con acontecimientos históricos de finales del siglo XVI y primeras décadas del XVII, haciéndonos suponer que por el siglo XVII ya se realizaban representaciones junto con la festividad a Nuestra Señora la Virgen de la Cabeza independientemente cada uno en su jurisdicción posteriormente a la romería<sup>4</sup>.

En época del obispo de la Diócesis de Guadix-Baza, D. Felipe de los Tueros y Huerta (1721-1730), hay una referencia:

Entre otras muchas cosas, este obispo, manda y prohíbe que no se admitan a hombres y mujeres en las ermitas a velar de noche y si tienen promesas que las cumplan de día, que ninguna de las procesiones pasen de un cuarto de legua; que no se tengan en ermitas ni sacristías alimentos ni bebidas ni otras colaciones ni se hagan bailes, comedias ni coloquios aunque sean de cosas sagradas. Todo esto le afectó a la fiestas de la Virgen de la Cabeza,

romería a Jabalcón y vela en la ermita el sábado por lo que el Concejo, Justicia y Regimiento de la Villa de Zújar en nombre de sus vecinos pidió al Obispo licencia para poder velar la Virgen el sábado por la noche en el cerro Jabalcón contestando el 20 de mayo de 1729 y autorizando la vela el sábado por la noche en el cerro sólo a hombres y no podrán velar nada más que seis mujeres de los oficiales y otras seis más todas casadas, extendiendo la misma autorización a la gente de Benamaurel (Arredondo, 2007).

Siete años más tarde, en una reunión celebrada el 8 de enero de 1736, dos vecinos de Zújar: reverendo padre prelado, fray Alonso Heredia Barrionuevo y su hermano el doctor don Diego Nicolás Heredia Barrionuevo<sup>5</sup>, acordaron recoger declaraciones sobre vecinos confeccionando el libro:

Tratado auténtico de los autos originales que paran en el Archivo de la S. Iglesia Collegial de Baza y se hicieron año de 1736 de orden del Sr. Provisor de dicha ciudad en las villas de Zuxar y Benamaurel, sobre la portentosa aparición y milagros de la Virgen Santísima de la Caveza que se venera en la parrochial de la dicha Villa de Zújar.

Mientras que la Leyenda sobre la Imagen Milagrosa Nuestra Señora Santa María de la Cabeza nos argumenta cómo esta devoción es traída por las tropas de d. Rodrigo Ximénez de Rada a Benamaurel en el siglo XIII, pocos años después de su aparición en Andújar (Jaén), la segunda *Tratado auténtico de los autos originales* nos explica cómo esta es traída por un ermitaño que se hospedó en Zújar en el siglo XVII (Martínez, 2012: 152-153). Sea una u otra, está claramente demostrado que la devoción de Nuestra Señora la Virgen de la Cabeza estuvo fuertemente arraigada en toda la Hoya de Baza pero, especialmente, en estas dos localidades vecinas y hermanas.

#### **4.1. Representaciones de Benamaurel y Zújar**

En Benamaurel, nos encontramos ante un manuscrito en cuya portada se lee “Fiestas de moros y de cristianos de la Villa de Benamaurel. Realizadas en tres actos. Lucha histórica religiosa entre el bien y el mal con su censura canónica y licencias de la curia y de la corona para hacerlas públicas en esta villa y su hermandad bajo su parroquia” (Martínez, 2008: 241-282). Este no está hecho con la escritura humanística que se usaba en documentos oficiales. Junto a él, en un pequeño papel manuscrito se dice: “Para la primera parte

de la fiesta se entrega 6 libras de pólvora bien cribá. Benamaurel 6 de abril de 1782. Firmado T. Vizcaíno. Arquero de la Hermandad de Santa María de la Caveza”. La diferencia en la calidad de los textos apunta a una autoría diferente. Aunque la ortografía no estaba regulada aún, sí hay varios rasgos que, aunque no podamos considerar como faltas, sí demuestran un mal conocimiento de la lengua. Además, debido al soporte de papel utilizado, podríamos decir que, seguramente, se trate de una copia hecha sobre un manuscrito anterior del que se imitaran los tamaños de letras iniciales y del título, así como el dibujo de “Ave María” de la segunda hoja (Martínez, 2008: 119).

Fijándonos en el contenido textual, el autor tiene un gran conocimiento de la fortaleza de Benamaurel y de acontecimiento históricos de esta población en los siglos XVI y principios del XVII. Por otro lado, nos habla de un lugar del que no se tenía constancia hasta la aparición de la Leyenda y de estas representaciones: el Cerro de la Andrada, actualmente, “Cerro de la cueva o de la atocha” (Martínez, 2008: 283-311). Un lugar oculto en el *Tratado de Aparición y Milagros* de los hermanos Heredia Barrionuevo<sup>6</sup>. Un dato de muchísima importancia es que, tal y como nos lo especifica en la primera hoja, tiene “Licencias de la curia y de la corona para hacerlas públicas”, es decir, pasó una serie de trámites para poder ser representadas (permiso de impresión).

Por otro lado, en Zújar nos encontramos con otra representación en cuya portada se lee “Fiestas de moros y cristianos de la villa de Zújar. Realizada para cuatro actos” (Martínez, 2008: 283-311). Al igual que en las otras, no aparece ninguna fecha con la que podamos certificar la época en la que se comenzó a representar. Probablemente estemos ante una copia de la composición original, la cual se encontraría en mal estado de conservación debido al paso de décadas o siglos, optando alguien por transcribirla nuevamente para su mantenimiento, al igual que ocurriría con la de Benamaurel. Según su escritura podríamos datarlo en el siglo XIX, pero atendiendo a su contenido textual la podríamos situar en el siglo XVII, dentro de las comedias de moros y cristianos que se representaron en pueblos y pequeñas villas de la Península Ibérica (Martínez, 2008: 126-127). Introduciéndonos en el texto del manuscrito, los primeros veinticinco versos nos vuelven a situar como el lugar donde la Imagen se encontraba, el cerro de la Andrada. También nos especifica que la celebración, en sus comienzos cuando se situaba en

dicho cerro, se realizaba cada año en un pueblo, compartiendo la misma Imagen Benamaurel, Cúllar y Zújar<sup>7</sup>. En esta representación narra ciertos pasajes históricos, aunque no son tan detallados como en la de Benamaurel. Podríamos decir que mezcla unos con otros (Martínez, 2008: 127).

#### **4.2. Cautiverio y Rescate de Ntra. Sra. la Virgen de la Cabeza. El manuscrito de 1799**

Aunque no sabemos la fecha exacta de su realización y ni su autor, sí podemos basarnos en los datos que aparecen en algunos de sus versos. Es así que en los versos 390 y siguientes de la primera tarde, cuando el capitán moro ve en un ángulo del mapa de la región un retrato de la Virgen y manifiesta su temor, su criado Celín le argumenta:

...cuando el mapa se formó  
tenía mil setecientos  
y más años...

Ese “y más años” puede significar “algunos más”, lo que nos podría situar en el primer cuarto del Siglo XVIII.

Si añadimos que en los versos 30 y siguientes, el capitán cristiano interpreta los avisos de la atalaya, no como de peligro de moros si el corazón no me engaña es la armada de Inglaterra y creo que con España se halla en paz y no en guerra, y comprobamos que de 1701 a 1713 ambas naciones están en guerra (la Guerra de Sucesión) de 1718 a 1721 no hay paz, por la conquista de Sicilia y de 1725 a 1728 vuelve a haber guerra por querer España reconquistar Gibraltar, es más que posible que la obra se escribiera entre los años 13 al 18 ó 21 al 25; más probable lo primero, pues mientras España se preparaba para recuperar Sicilia, la armada inglesa no dejaba de vigilar las costas españolas (Carmona, 2005: 54-61).

En cuanto al autor, es anónimo, aunque se aprecian influencias del teatro de Calderón de la Barca, debido a la presencia de versos calderonianos, e imitación de tópicos de Lope de Vega.

Encontramos americanismos, palabras francesas nuevas introducidas en época de los Borbones, frases bélicas y guerreras, propias de este tipo de relatos en los cuales se produce el enfrentamiento entre moros y cristianos, sentencias militares. Se habla del libre albedrío y el pacto con el diablo

(acciones propias del Barroco), la creencia de la astrología y el fatalismo (principalmente en el papel del Rey Moro), se enuncian temas filosóficos, teológicos, alabanzas a la Virgen, e incluso comportamientos y conductas propias del Islam y del creyente cristiano. Por otro lado, su versificación es suelta y polimétrica. Según Muñoz Renedo (1972) destaca el romance (en un 84%), aunque utiliza también sextinas, octavas reales, redondillas, quintillas, silvas y décimas.

La construcción de la obra presenta una simetría perfecta de un cuadro clásico: Luzbel y Ángel en el plano sobrenatural, Rey Cristiano y Rey Moro en el plano caballeresco, Minardo y Celín en el plano picaresco. El autor demuestra conocer las obras teatrales del Siglo de Oro de la literatura española y no adolece de tanteos ni vacilaciones en el desarrollo de la trama, viéndose en él a un dramaturgo profesional (Martínez, 2008: 155-162).

En la comarca de Baza, las prohibiciones de autos sacramentales de 1765 y de las romerías de 1773 tuvieron que afectar notablemente a la fiesta. Un dato de gran importancia es el recogido dentro del *Tratado auténtico* de los autos originales en el *Libro de Milagros de la Virgen*. Aunque no se menciona la fecha, se cita el testimonio de Antonio Martínez del Hortal quien alude al gasto de vino que tuvo que hacer Juan de Soria Borruezo para la *realización de comedias* (Arredondo, 2007: 139). También es de destacar que, trece años más tarde de la Real Cédula de 11 de junio, donde se prohibía la representación de autos sacramentales y comedios de Santos, en 1778 la localidad de Zújar pide representar su función en honor a la Virgen de la Cabeza elevando un recurso ante el Real y Supremo Consejo de la Cámara de S.M., que es denegada (Muñoz, 1972). Se tomaron cartas en el asunto acordando en cabildo “solicitar quedaran sin efecto tales prohibiciones”, cuestión recogida en acta de cabildo de fecha 4 de septiembre de 1778 (Arredondo, 2007: 105)<sup>8</sup>, y es aquí donde se hace mención a “los convenientes papeles para el Cautiverio y Rescate” donde literalmente se especifica:

Se determinó fabricar otra hermita en la eminencia del zerro Jabalcool como así se executó, la misma que permanece y en la que de tiempo inmemorial se ha zelebrado dichas funciones llevándola en procesión el sabado en la tarde,

y en la siguiente del domingo se a vuelto a restituir a su Iglesia donde se an continuado las dichas funciones, unos años solamente por los oficiales de cristianos, y otras por la de moros y cristianos, con los conbenientes papeles para el Cabtiverio y Rescate, y con presencia de la Sagrada Imagen todo en hazimiento de gracias de dicha Señora, y con la beneración y respeto devido y sin mezcla alguna de irreverencia ni cosa que se oponga a Ntra. Santa Fe cuias funciones han presenciado en diversos años (...) los quales quedaron complazidos por no contener nada opuesto a la religión cristiana (Arredondo, 2007: 105-106).

Recientemente ha sido hallado en el fondo de un baúl en una casa de Zújar, con fecha de 24 de abril de 1799, el manuscrito más antiguo sobre el autosacramental “Cautiverio y Rescate de Ntra. Sra. la Virgen de la Cabeza”.

Está confeccionado con pliegos de papel de barba cosidos con hilo negro. Sus páginas están numeradas en la parte superior central. Un error (errata) en la numeración de las mismas, hace que la página 29, se pase a la 74 y 75, para continuar después desde el número 30 hasta la 73, sin que este error afecte al orden cronológico ni al argumento de la obra. Las páginas son de 35cmx22cm, tienen trazado a pluma, un fino borde y una escritura bien encajada en formato de dos columnas, con sendos márgenes en cada columna donde el escrito determina el comienzo de la intervención oral de cada personajes, a excepción de las últimas páginas donde la escritura está alineada a la derecha en única columna. Indudablemente para quien suscribe, este manuscrito ha sido copiado por una única persona. El amanuense utiliza letra inglesa, bien ligada y precisa, que ligeramente inclinada a la derecha nos regala una caligrafía legible, de interlineado diáfano y aclaraciones que facilitan tanto la interpretación, como plástica de la escena y el atrezo. Los puntos y acentos son firmes con tendencia a elevarse. La construcción de mayúsculas es elegante y rápida. La tinta empleada de un color negro (Sampelayo, 2014).

Aunque es prácticamente igual que el manuscrito de 1835, se han comprobado palabras, anotaciones, versos diferentes y principalmente aco-taciones que nos adentran en el pueblo de Zújar. Podría tratarse de una de las copias que se repartían entre los actores para su aprendizaje.

Tal fue la repercusión que tuvo que tener este autosacramental a finales del XVIII y a lo largo del siglo XIX que fue utilizado, en su totalidad o parcialmente, en poblaciones de la provincia de Granada como fueron

Cogollos de Guadix, Bácor-Olivar, Molvizar (Martínez, 2012) y, cómo no, por la localidad con la que compartió devoción: Benamaurel.

## 5. Conclusiones

A pesar de las dificultades que tuvieron que pasar las fiestas de moros y cristianos durante la segunda mitad del siglo XVIII debido a las prohibiciones, se comenzó a forjar un cambio de actitud de los gobernantes hacia celebraciones populares a partir de 1790. Jovellanos llegó a decir que “las corridas de caballos, gansos y gallos, las soldadescas y comparsas de moros y cristianos son tanto más dignas de protección cuanto más fáciles y menos exclusivas, y por los mismo merecen ser arregladas y multiplicadas” (Salva, 1958: 33). A ello hay que añadir la visión del moro y del pasado musulmán durante el siglo XIX, el Romanticismo que trajo consigo el amor a lo popular y a las tradiciones caballerescas cristianas que estaban recogidas plenamente en estas fiestas, por lo que era necesaria una revisión de los textos. En Levante sirvieron de base de los mismos, los antiguos que no estaban demasiados corrompidos, dando lugar a las nuevas Embajadas (Fernández, 1992).

Este manuscrito, fechado a finales del siglo XVIII (1799) y que contiene las características y peculiaridades sociales de España en esta época, las prohibiciones realizadas en dicho siglo por Carlos III, la solicitud de Zújar para representar en 1778 elevando un recurso ante el Real y Supremo Consejo de la Cámara de S.M., donde especifica “los conbenientes papeles Cautiverio y Rescate”, así como el hallazgo de la Leyenda y representaciones con nexos de unión entre ellas y cuyas contextualizaciones históricas nos sitúan en los siglos XVI-XVII, nos hace suponer que fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando se introdujo y se arraigó una nueva representación traída a Zújar, con mucha más fundamentación teológica por algún sacerdote o persona culta<sup>9</sup>, la cual fue tan aceptada que fue adoptada posteriormente por otros pueblos como fue el caso de Benamaurel.

Cabe la posibilidad, si quisiéramos darle mayor antigüedad a la representación a pesar de carecer de fuentes documentales, que esta estuviera íntimamente ligada con una figura que tuvo gran repercusión en la comarca de Baza: el ilustre don Diego Nicolás Heredia Barrionuevo o un allegado a él. Proveniente de una familia muy devota a la Virgen, habiendo costeadado su padre más de una vez la fiesta, este zujareño estuvo muy implicado con el ambiente cultural granadino formando parte activa a través de la Academia

Trípode fundada en 1738 y vinculada al Sacromonte desde sus orígenes participando bajo el pseudónimo de “El caballero de Yelmo de Plata”, pero, además, siendo calificador del Santo Oficio (1743) y habiendo tenido licencia para leer y examinar libros prohibidos (1742). Temas épicos, descriptivos, con referencia cristianas, alusiones mitológicas, citas constantes a la Biblia, abundaban en las obras literarias de la época siendo coincidentes con las que se dan en el auto sacramental y, además, a modo anecdótico, su tío Alonso, capitán de artillería en el sitio de Gibraltar, en 1704 fue capturado en Alhucemas y llevado prisionero siendo cautivo en Tetuán, Tánger y Mequínez, salvando su vida, dice, gracias a su fe y devoción en la Virgen, relatos que conocería por su padre y pudieron ser elementos que se manejaran en esta composición (Arredondo, 2009: 53-55). Interrogantes que quedan al aire esperando el hallazgo de un manuscrito que los resuelva<sup>10</sup>.

Benamaurel y Zújar: dos poblaciones que mantuvieron la costumbre de celebrar conjuntamente la romería con sus soldadescas, cofradías y hermandades desde sus orígenes hasta mediados del siglo XIX. A partir de entonces, cada localidad celebra sus fiestas dentro de su jurisdicción pero conservando con orgullo dos elementos que unen su pasado de hermanamiento: la devoción a Nuestra Señora la Virgen de la Cabeza y las fiestas de moros y cristianos en torno a Ella. Actualmente, trabajan unidas para la promoción y difusión de sus fiestas como atractivo turístico, cultural y patrimonial del sur de España y, cómo no, del antiguo Reino de Granada<sup>11</sup>.

## Notas

- <sup>1</sup> [www.unav.edu/centro/griso/files/file/materiales\\_docentes/El\\_auto\\_sacramental.pdf](http://www.unav.edu/centro/griso/files/file/materiales_docentes/El_auto_sacramental.pdf), p. 13.
- <sup>2</sup> [www.unav.edu/centro/griso/files/file/materiales\\_docentes/El\\_auto\\_sacramental.pdf](http://www.unav.edu/centro/griso/files/file/materiales_docentes/El_auto_sacramental.pdf) p. 161.
- <sup>3</sup> “Que se vistan los hombres de mujeres y las mujeres de hombres; todos los bailes públicos de noche que deberán cesar al toque de oraciones; los bailes secretos y públicos [...] Y mandamos que celen y estorben tan enormes y detestables abusos todos nuestros vicarios, beneficiarios y eclesiásticos; y exhortamos, y rogamos en el Señor a todos los alcaldes y justicias, que velen, estorben e impidan semejantes desórdenes, castigando a los contraventores conforme a las leyes y cédulas de S.M.”, citado en Edicto del Arzobispo de Granada don Antonio Jorge y Galbán, cartel impreso en Granada el 20 de enero de 1778.
- <sup>4</sup> Según esta leyenda, la Virgen fue traída por las tropas de d. Rodrigo Ximénez de Rada en el siglo XIII situándose en el Cerro de la Andrada, perteneciente a



la jurisdicción de Benamaurel y desde el cual se puede visualizar toda la Hoya de Baza. Posteriormente, tras la reconquista, nos explica cómo la Virgen fue trasladada al pie del Cerro del Cattín y nos narra el por qué termina realizándose la ermita en el cerro Jabalcón. En definitiva, una manera de dar sentido a un pasado histórico.

- <sup>5</sup> Don Diego Nicolás Heredia Barrionuevo nació en Zújar un 14 de marzo de 1700, siendo bautizado trece días después. Su padre, don José de Heredia Barrionuevo, siendo procurador de la Real Chancillería de Granada, en un memorial que envía a Zújar “para que se incluya en los autos que se están formando sobre aparición y milagros de la Virgen de la Cabeza”, nos da detalles de sus empleos y ascendencia: “Diego Nicolás fue colegial en el Insigne de Teólogos de San Dionisio Areopagita, capellán, y luego, canónigo del Sacromonte desde el día 7 de julio de 1729 por nombramiento de 28 de diciembre del año anterior; desempeñó repetidamente el cargo de rector del Colegio y ejerció el de teólogo de la Nunciatura de España y examinador de ella; desempeñó en la fundación sacromontana las Cátedras de Filosofía Moral y Teología Escolástica de Vísperas y Prima, con notable utilidad; fue misionero apostólico en muchas ocasiones y en 1736 fue nombrado Examinador Sinodal del Obispado de Guadix y Baza” (Arredondo Arredondo, 2009: 53). También se refiere: “Gozó de la amistad, aprecio y protección de don Juan Francisco de la Cueva, presidente que fue de la Chancillería y, luego, desde 1738, miembro del Consejo de Castilla, a quien dedicaría el *Mystico ramillete* (...). En diciembre de 1741 pasó Heredia Barnuevo a la Corte, por invitación de don Juan Francisco de la Cueva, quien le alojó en su casa y lo dio a conocer en aquellos medios literarios. En 1742, declinó “con razones bien eficaces” formar parte de la Real Junta de la Concepción, para la que había sido preconizado por su protector. Ese mismo año fue nombrado miembro de la Real Academia de la Historia, a cuyas sesiones asintió durante ese período. También en 1742, el inquisidor general y arzobispo de Santiago, don Manuel Isidro Orozco Manrique de Lara, le concedió licencia para leer y examinar libros prohibidos, “sin reserva, ni limitación o excepción alguna”, y en 1743, le hizo calificador del Santo Oficio” (Barrios Aguilera, 2011: 300-301). En 1755 fue nombrado máxima dignidad de la Abadía del Sacromonte y canónigo honorario del Sacromonte. Muere en la ciudad de Lorca en 1760 un 2 de noviembre.

- <sup>6</sup> A finales del siglo XVI se hace referencia a la ermita de Lajoaira y Catín y, posteriormente en el Jabalcón, por lo que está claro que esta representación nos quiere introducir o situar un origen y un lugar de la devoción desconocido hasta la aparición de esta Leyenda y representaciones. Es más, si se tratasen los manuscritos de mediados del siglo XVIII no tendría sentido que nombraran

- el cerro de la Andrada puesto que, por entonces, ya Benamaurel tenía arraiga su romería al cerro de Jabalcón, junto con los de Zújar.
- <sup>7</sup> Dicha tradición tal vez se llevó a cabo durante el siglo XVI. Posiblemente, el quinto día al que se refiere se trate del 3 de mayo (día de la Exaltación de la Cruz), como bien nos argumenta la "Leyenda de la aparición de la milagrosa Imagen" y era cuando se llevaba a su cerro (Martínez Pozo, 2008: 127).
- <sup>8</sup> "En el mismo sentido se hizo otra petición por la Hermandad poco después en iguales términos la cual consta en el Archivo de Protocolos Notariales de Granada otorgando un poder a don Lope de Calatrava, agente de negocios de la Villa y Corte de Madrid para que ocurra el Real Consejo de la Cámara a ympetrar real facultada para que en lo sucesivo se celebren dichas fiestas como hasta de presente se han zelebrado obligándose a costearlas (...) destaca de manera especial los términos del poder que la Hermandad otorga a Don Lope de Calatrava facultándole para enjuiciar, jurar, probar, apelar, suplicar, recurrir y obligar y revelación en forma y a la firmeza de este poder y de lo que con su virtud fuere fecho, obrado y actuado por el dicho D. Lope Calatrava. Se obligaron Conçejo y Hermandad con sus bienes y rentas sometiéndose a las Justicias y Jueçes de Su Majestad" (Arredondo Arredondo, 2015: 36).
- <sup>9</sup> Varios antropólogos e historiadores han considerado la fecha desde 1713 hasta 1725, período en el cual debió de escribirse el Drama Místico "Cautiverio y Rescate de Nuestra Señora de la Cabeza" (Brisset, 1988; Arredondo Arredondo, 2015; Muñoz Renedo, 1972). Tiene su sentido si atendemos a la Real Cédula de 1725, en la que se promulga las condiciones con que se han de representar las comedias. Sea una u otra teoría, lo que sí que está claramente comprobado es que en Benamaurel y Zújar nos encontramos ante las fiestas de moros y cristianos de mayor contenido literario de cuantas se celebran en España.
- <sup>10</sup> Mientras que en Zújar sí se mantienen archivos, aunque no se hallan las actas de cabildo desde 1644 hasta 1767 las cuales serían cruciales para este estudio, en Benamaurel una gran hoguera durante la Guerra Civil hizo que se perdieran tanto el archivo eclesiástico como civil prácticamente en su totalidad. Hoy día, lo poco que queda, ha sido conservado en archivos particulares que afortunadamente están saliendo a la luz enriqueciendo nuestra historia, patrimonio y legado pero, a su vez, tambaleando los cimientos hasta ahora consolidados.
- <sup>11</sup> Actualmente Benamaurel y Zújar son un referente no solo provincial y autonómico, sino también nacional e internacional. Ambas tienen un rico legado conservado por sus generaciones y que es único en toda España. Su conservación, promoción y fomento en conjunto de las similitudes colectivas y peculiaridades individuales de ambas poblaciones, ayudará a convertirlas en un atractivo turístico y un potencial económico para toda la comarca. El 23 de

abril de 1995, Zújar fue galardonada con los “Premis Nacionals Mundo Teatre”. Con motivo del Milenio del Reino de Granada, las fiestas de moros y cristianos fueron consideradas “Huella del milenio” por ser el principal grabado de una línea que ha enriquecido esta tierra, durante siglos y siglos, siendo recogido el premio el 7 de marzo de 2011 por el alcalde de Benamaurel, d. José Sánchez González. Debido a la presentación en Andalucía, el día 6 de abril de 2013, de la candidatura para la declaración de las fiestas de moros y cristianos Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO, se representó “Cautiverio y Rescate de Ntra. Sra. de la Cabeza” por la Escuela de Teatro Los Papeles de Benamaurel. Con motivo del I Congreso Internacional y IV Nacional de moros y cristianos, celebrado del 10 al 12 de junio de 2016, la localidad de Benamaurel representó en San Vicente del Raspeig (Alicante-España) y, días posteriores, es otorgada a las fiestas de moros y cristianos de la comarca de Baza el Premio Turismo de la provincia de Granada siendo recogido este el 20 de octubre en el Teatro del Centro Federico García Lorca de Granada.

### Referencias bibliográficas

- ANÓNIMO. 1895 [1750]. *Relación de la entrada del sultán rey de Joló Mohamad Alimuddin en esta ciudad de Manila: Reales festejos y públicos regocijos, que en celebridad de esta conversión y bautismo se han executado en esta ciudad.* Archivo del Bibliófilo Filipino. Madrid.
- ARREDONDO ARREDONDO, Francisco. 2007. *Fiestas de Zújar en honor a Ntra. Sra. de la Cabeza. La representación de moros y cristianos.* Excmo. Ayuntamiento de Zújar, Baza.
- . 2009. “Vida y obra de un zujareño ilustre. Doctor don Diego Nicolás Heredia Barrionuevo”. En Martínez Pozo, M.A. 2009. *En busca de la verdad... Fiestas de moros y cristianos en la Comarca de Baza.* Imprenta Cervantes, Baza.
- . 2015. “Copias de la obra de moros y cristianos de Zújar”. En *Revista de Fiestas de moros y cristianos de Zújar.* Zújar.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel. 2011. *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito.* EUG. Granada,
- BERENGUER BARCELÓ, Julio. 1974. *Historia de los moros y cristianos de Alcoy.* Alcoy.
- BRISSET, Demetrio. 1988. *Fiestas de moros y cristianos en Granada.* Diputación Provincial de Granada, Granada.
- CARMONA CARRANZA, Emilio. 2005. “Los Papeles”. En *Revista de Fiestas de moros y cristianos de Benamaurel.* En Martínez Pozo, M.A. *Benamaurel. Nuestra Historia.* Imprenta Cervantes, Baza.

- CARRERES DE CALATAYUD, Salvador. 1940. *Ensayo de una bibliografía de libros de fiestas celebradas en Valencia y su antiguo reino*. Valencia.
- CARVALHO NETO, Paulo. 1958. "La Rua, una danza dramática de Moros y Cristianos en el folclore paraguayo". En *Miscellanea Paul Rivet. XXI Congreso Internacional Americanistas*. Universidad Autónoma, México.
- CASTILLA SOTO, Josefina y SANTOLAYA HEREDERO, Laura. 2011. *Historia moderna de España*. Editorial Universitaria Ramos Areces. UNED, Madrid.
- CERVANTES, Miguel de. 1976. *Don Quijote de la Mancha*. Ed. J. Pérez de Hoyo, Madrid.
- COTARELO y MORI. 1904. *Bibliografía de las Controversias sobre la licitud del teatro en España*. Madrid.
- DÍAZ SAMPEDRO, Braulio. 2011. "La investigación histórica y jurídica de las cofradías". En *Foro Nueva Época*, 14. pp. 195-222.
- DOMENE VERDÚ, José Fernando. 2012. "Fiestas de moros y cristianos en la Comunidad Valenciana". En Martínez Pozo, M.A. 2012. *Fiestas de moros y cristianos en España. Huella del milenio del Reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo. Ayuntamiento de Benamaurel, Baza.
- DOMENE VERDÚ, Jose Fernando. 2015. *Las fiestas de moros y cristianos*. Universidad de Alicante, Alicante.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. 1983. "La batalla del teatro en el reinado de Carlos III". En *Anales de Literatura española*, Nro 2, Madrid.
- \_\_\_\_\_. 1983. "La España de Calderón". En *Actas del "Congreso Internacional sobre Calderón y el teatro español del siglo de Oro"*, CSIC. Madrid. pp. 19-35.
- BRISSET, Demetrio. 1988. *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Diputación Provincial de Granada, Granada.
- FERNÁNDEZ HERVÁS, Enrique. 1992. *Las fiestas de moros y cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén*. Jaén.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Miguel Ángel. 1999. *Moros y Cristianos. De alarde Medieval a las fiestas reales barrocas*. Patronato provincial de Turismo, Excmo. Diputación Provincial de Alicante y Excmo. Ayuntamiento de Monforte del Cid, Monforte.
- HOENERBACH. 1975. *Studien zum "Mauren und Christen" Festspiel in Andalusien*. VFO, Walldorf-Hessen.
- JARAMILLO CERVILLA, Manuel. 2005. "Evolución de la religiosidad en Cúllar y nuestros pueblos. Las fiestas de moros y cristianos". En *Estudios sobre las comarcas de Baza-Guadix y Huéscar. Boletín Pedro Suárez*. Guadix.
- KAMEN, Henry. 2013. *La Inquisición Española Mitos e Historia*. Crítica, Barcelona.
- LÓPEZ CANTOS, Ángel. 1992. *Juegos, fiestas y diversiones en la América Española*. Editorial Mapfre, Madrid.

- MANSANET RIBES, José Luis. 1976. “La fiesta de moros y cristianos como institución y su ordenación”. En *Actas del I Congreso Nacional de Fiestas de moros y cristianos Villena*. Villena. pp. 821-830.
- MANZANARES DE CIRRE, Manuela. 1972. *Arabistas españoles del S. XIX*. IHAC. Madrid.
- MARAVALL, José Antonio. 1980. *La cultura del Barroco*. Ariel, Barcelona.
- MARTÍNEZ POZO, Miguel Ángel. 2005. *Benamaurel. Nuestra Historia*. Imprenta Cervantes, Baza.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Descubre el origen... Fiestas de moros y cristianos en la comarca de Baza*. Imprenta Cervantes, Baza.
- \_\_\_\_\_. 2009. *En busca de la verdad... Fiestas de moros y cristianos en la comarca de Baza*. Imprenta Cervantes, Baza.
- \_\_\_\_\_. (Coord). 2012. *Fiestas de moros y cristianos en España. Huella del milenio del Reino de Granada*. GDR Altiplano de Granada y Excmo, Ayuntamiento de Benamaurel, Baza.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Escuela, docentes y fiestas de moros y cristianos en el antiguo Reino de Granada*. Ed. Círculo Rojo, Almería.
- \_\_\_\_\_. 2015. *Moros y cristianos en el mediterráneo español. Antropología, educación, historia y valores*. Ed. Gami, Granada.
- MUÑOZ RENEDO, Carmen. 1972. *La representación de moros y cristianos de Zújar. Cautiverio y Rescate de Ntra. Sra. de la Cabeza de Zújar*. CSIC, Madrid.
- PÉREZ SAMPER, M. 1988. “Valencia en fiestas: la celebración de la boda de Don Carlos y Doña María Amelia en 1738”. En *Homenaje al doctor Sebastián García Martínez*, Vol. II. Valencia. pp. 338.
- PRADOS, José María. 2003. “Los autos sacramentales y la monarquía española”. En Sanches Martins, Fauxto (Coord.). *Actas do II Congresso Internacional*, Universidade de Porto, Faculdade de Letras, Departamento de Ciências e Técnicas do Património, Porto. pp. 325-336.
- ROLDÁN PÉREZ, Antonio. 1991. “Polémica sobre la licitud del teatro: actitud del Santo Oficio y su manipulación”. En *Revista de la Inquisición*, Nro 1, Editorial Universidad Complutense, Madrid. pp. 63-113.
- SALVA Y BALLESTER, Adolf. 1958. *Bosquej Historic i Bibliografic de les Festes de Moros i Cristians*. Instituto de Estudios Alicantinos, Diputación Provincial de Alicante, Alicante.
- SAMPELAYO LÓPEZ, Elisa Isabel. 2014. “El manuscrito del cautiverio y rescate de Nuestra Señora de la Cabeza de 1799: Los papeles de Zújar”. En *Revista Péndulo*, Nro 15, Baza. pp. 415-420.
- SÁNCHEZ HERRERO, José. 2008. *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica*. Sílex, Madrid.
- ZAPATA GARCÍA, Miguel. 1991. *El Rocío*. Rodríguez Castillejo S.A., Sevilla.

VV.AA. 1995. *Vélez de Benaudalla: Una mirada hacia nosotros*. Excmo. Ayuntamiento de Vélez de Benaudalla. Diputación Provincial de Granada, Granada.

# Las Antropologías del Sur como principio para la decolonización del pensamiento\*

CLARAC DE BRICEÑO JACQUELINE  
Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela

MEJÍAS GUIZA ANNEL DEL MAR  
Maestría en Etnología, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela

ALBARRÁN YANITZA LOLANEYRA  
Centro Nacional de Investigaciones Turísticas, Colegio Universitario Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos (CUHELAV), Mérida, Venezuela

## Resumen

En este artículo hacemos un recorrido para diferenciar los propósitos y enfoques del quehacer de las escuelas de antropología noratlántica con las intenciones y deber ser de las que denominamos escuelas de antropologías del sur, que consideramos se encuentran en plena conformación de sus teorizaciones. El compromiso social, la reescritura de nuestra historia, la decolonización del pensamiento, la superación de la vergüenza cultural y la aplicabilidad social de nuestras investigaciones permiten construir otra lógica científica que procura superar los canales epistémicos de los países hegemónicos.

**Palabras clave:** antropología noratlántica, Antropologías del Sur, decolonización, diversidad, lógicas.

## Southern Anthropology as an initiation to the de-colonization of anthropological thought

### Abstract

This paper has the intention to differentiate between the propositions and focuses of North Atlantic Anthropology from those designated as Southern Anthropology, as laid out in their respective canons. The re-writing of history, the de-colonisation of thought, the overcoming of cultural shame and the development of methods to be applied to the Southern way of thinking are all aspects of a continuing commitment. The objective is the development of a new construct entailing the re-assessment of terms current in the discipline. By these means an epistemology is developing to further the insights obtained by the Southern paradigm, in the face of the conservative epistemology retained by those who adhere to the North Atlantic paradigm.

**Key words:** North Atlantic anthropology, Southern Anthropology, de-colonisation, diversity, logics.

---

Fecha de recepción: 20-06-2016 / Fecha de aceptación: 26-06-2016

## 1. Introducción

El Eje Temático I: Antropologías del Sur y Decolonización del Pensamiento, del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, surgió del debate que generamos los antropólogos y las antropólogas del país en las Jornadas Nacionales preparatorias para el Congreso Internacional de Antropologías del Sur, realizadas el 5, 6 y 7 de octubre del año 2015, evento en el cual estuvimos presentes alrededor de 70 investigadores e investigadoras de la antropología y disciplinas afines, todos de diferentes estados del país.

Durante esos tres días, en mesas de trabajo, reestructuramos la metodología de este evento para conformar nueve ejes temáticos, las nueve vértebras de la columna que movió este Congreso Internacional. Allí, en el calor del debate, logramos fundar la Red de Antropologías del Sur, que estamos tratando de ampliar con el Congreso hacia América Latina, el Caribe y, si nos acompañan los y las colegas de este continente, también nos extenderemos hacia África.

En este artículo queremos plantear cómo con la propuesta de esta escuela en construcción podríamos repensarnos sobre la forma en que estamos haciendo Antropología o Antropologías en los distintos países de América Latina, y así preguntarnos:

- ¿Seguimos reproduciendo modelos metodológicos de las escuelas de Antropología del Noratlántico?
- ¿En la práctica continuamos usando el paradigma reduccionista y determinista de la simplificación para interpretar nuestras sociedades?
- ¿Seguimos trabajando aislados entre disciplinas en América Latina?
- ¿Cómo observamos, tratamos y estudiamos a las comunidades donde trabajamos?
- ¿Persiste o no la importancia del principio de alteridad, de “otredad” cuando hacemos trabajo de campo en nuestras comunidades?
- ¿Para qué hacemos Antropología en nuestros países?

Intentaremos esbozar los cambios que ha vivido nuestra disciplina científica, los principios que guiaron los estudios antropológicos en el Norte para estudiar las “otras” sociedades, incluyendo los principios éticos, y cómo



los antropólogos y las antropólogas del Sur que se formaron en sus países y que estudiaron sus postgrados en el Norte trabajaron y trabajan ahora en sus propias sociedades, esbozando características que nos podrían diferenciar en el cómo y en el por qué hacemos antropología en esta región, bautizada por Francisco de Miranda y Jose Martí “Nuestra América”.

Este auto-reconocimiento, que podría ser llamado catarsis social para sanarnos y actuar, abreacción simbólica (emulando la noción planteada por Lévi-Strauss de hacer consciente las causas del problema por medio de mecanismos y prácticas simbólicas) u otra denominación que le demos, bien podría ayudarnos a re-pensarnos para reconocer nuestra identidad y comenzar a hacer nuestra propia teoría de las Antropologías del Sur.

## **2. Los primeros modelos de conocimiento en teoría sociocultural**

El término “Antropología” ha venido evolucionando desde un uso muy amplio hasta, en ciertos casos, un uso muy preciso y más especializado. Es, en su primera significación, “la ciencia del hombre”, o “ciencia del ser humano”, designando la investigación fundamental en ciencias humanas, y ha tomado el puesto que anteriormente tenía la filosofía (por ejemplo, con los etnólogos franceses Lévi-Strauss y Edgar Morin). En su segundo significado, se llama “antropología social”, o “antropología cultural”, según las escuelas, y corresponde a lo que en la Europa continental se ha designado durante mucho tiempo –y hoy todavía– por “etnología”.

A pesar de que nadie en la antigüedad se identificó como “antropólogo” o como “etnógrafo”, la antropología y la etnografía estuvieron presentes en el pasado griego, por ejemplo, con Homero y Hesíodo, entre otros, obras en las que se consiguen definiciones del hombre como “comedor de pan”, agricultor, sacrificador de animales, buscador de matrimonio y destinado a la muerte... Heródoto, sobre todo, describe para los griegos de su época una representación del mundo con sus distintos universos culturales, y establece una primera división de sociedades: para él los Bárbaros vivían bajo la dirección de un rey, mientras que los griegos vivían en ciudades en las cuales tenían vida intelectual, hacían las leyes y las obedecían.

El término “*anthropología*” empieza a aparecer en Europa en latín, al empezar el siglo XVI: *Anthropologia de dominis dignitate, natura et proprietatibus*, aparecido en 1501, de Magnus Hundt, o Capella con su *Anthropologia*, de 1533; en ambas obras se hacía un estudio físico y moral del ser humano.

La **diferencia** hasta entonces era un hecho y, a partir de ese momento, va a empezar a ser **un problema que hay que investigar**.

Los pioneros de la Antropología como disciplina científica occidental, estuvieron influenciados por las teorías del evolucionismo biológico del siglo XIX al pensar que las etapas evolutivas podían ser aplicadas al estudio de las sociedades, las cuales, según estos pioneros, también pasaban por etapas hasta llegar al último escalafón, el de la “civilización”... la civilización occidental, que tenía propiedad privada, practicaba la religión monoteísta, tenía familias monogámicas...

La Antropología, que se inició y se realizó durante muchos años como una disciplina esencialmente occidental en su concepción, procedió sobre todo a la reducción del “Otro” (llamado “salvaje”, “bárbaro”, “pre-lógico”) a las normativas categoriales y sintácticas del “Nosotros” (un Nosotros Occidental), como para justificar el poder y la superioridad del Occidente frente a “las otras culturas”. Esto implicó que las investigaciones antropológicas se centraran en estudiar sociedades distintas a las occidentales, en su mayoría pueblos ubicados en el Sur del planeta: África, Oceanía, América Latina, Asia, etcétera.

Hablamos acá, como intuirán, de la teoría evolucionista sociocultural unilineal. Esta teoría nació en los países anglosajones de fines del siglo XIX y se conectó con el enfoque filosófico-positivista francés acerca de la historia de las sociedades humanas, teoría que tanto daño hizo a todos los pueblos del mundo, y ayudó a desarrollar aún más en los pueblos colonizados la vergüenza cultural y los graves problemas de identidad al presentarles un modelo de la sociedad humana en el cual sus sociedades eran inferiores a la sociedad europea-estadounidense. En la más baja etapa estarían las sociedades llamadas “salvajes” o “bárbaras”, y en la etapa más alta la “civilización” occidental.

Ha sido tan fuertemente arraigada esta teoría evolucionista, respaldada por una lógica científica, que influenció tardíamente a un antropólogo aparentemente tan consciente de la relatividad de la misma como lo fue Bronislaw Malinowski al principio de su vida profesional, quien logró derribar con el trabajo de campo las teorías de sus maestros evolucionistas socioculturales, pero quien creó al final de su vida, y a pesar de sus convicciones anteriores, el primer modelo de desarrollo (que se le pedía para resolver los problemas de conflicto que se habían generado en las colonias

inglesas de África). Este modelo lo podemos considerar hoy como el primer compromiso sociopolítico del antropólogo, compromiso con su propia sociedad occidental. Dicho modelo fue publicado en su libro *The Dynamics of Culture Change* (Malinowski, 1945), y que iba a ser re-interpretado, y ampliado posteriormente por el economista norteamericano Rostow y el sociólogo argentino Gino Germani, constituyéndose en la desgracia para numerosas sociedades, especialmente en África y en Latinoamérica a partir de las décadas de 1960 y 1970.

En su libro *Las Américas y la Civilización* (1992), el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro llama esta tendencia de los estudios socioantropológicos para explicar las diferencias sociales en América Latina, emulando el modelo malinowskiano, el “esquema conceptual” del estudio del “cambio cultural” o de la “dinámica cultural”, caracterizándolo de la siguiente manera: son estudios que permiten explicar el “proceso natural” de transición entre formaciones arcaicas de sociedades “tradicionales” a formaciones modernas de sociedades con modalidad industrial, llamadas progresistas, y esto se logra pasando de economías de base agroartesanal a economías de base industrial y capitalista. El fin último: lograr el “progreso”.

Según Ribeiro, esos estudios se prestan “para el esfuerzo de adoctrinamiento que las naciones avanzadas cumplen en relación con las atrasadas para inducir las a una actitud de resignación ante la pobreza o su equivalente, la creencia en las posibilidades de una superación espontánea del atraso” (Ribeiro, 1992: 12), lo que conllevaría a la preservación del *status quo* de un sistema socio-político-económico. De acuerdo con Ribeiro, las naciones llamadas “subdesarrolladas” no serían réplicas de etapas anteriores de las “desarrolladas”, sino contrapartes necesarias para la perpetuación del sistema que componen.

Por esta experiencia de Malinowski en África y la posterior aplicación de su modelo en América Latina, la antropología ha tenido que aprender poco a poco a desconfiar de sí misma, porque, como toda ciencia que tiene un método muy efectivo para la investigación, es utilizable también por los gobiernos dominantes en el mundo para someter e incluso destruir otras sociedades.

Según Morin (2005), el problema fundamental de la cultura occidental sería el de la lógica, que necesita de forma permanente validar el pensamiento científico-tecnológico y su superioridad sobre “otras” formas de

pensamiento. Y si bien la antropología en sus comienzos ha venido confirmando la superioridad de la lógica característica de dicha cultura, ha ido en sentido contrario al “revalidar” aquellas “otras” formas de pensamiento, no sólo como formas “pasadas” sino como actuales, incluso dentro de la misma cultura occidental. Desde el punto de vista occidental es un logro, ya que ha permitido “avanzar” algo en la comprensión del potencial de la diversidad del *Homo* llamado “*Sapiens*”, incluyendo así mismo su diversidad lógica.

Ahora, el problema de la lógica o de la comprensión de los “sistemas lógicos” ha sido una preocupación de la antropología europea, sobre todo la francesa, mientras que la antropología norteamericana ha sido más relativista, pragmática, psicologista.

En una sociedad como la nuestra, con grandes contradicciones debido a largos procesos colonizadores, ¿cómo los antropólogos de América Latina estudiamos y procuramos explicar los distintos sistemas lógicos en constante confrontación?, ¿para qué nos serviría estudiar estas lógicas?

### **3. Detrás de la lógica hegemónica**

En el disco *Caño Ceje pueblo jivi* (2005), editado por el Centro Nacional del Disco, del Ministerio del Poder Popular para la Cultura, leemos sobre las matanzas de iguanitos, cuibas y de otros grupos guahibos, todos jivi, pueblo arawak de los llanos venezolanos y colombianos. Este exterminio lo emprendieron la empresa colombiana petrolera Troco, los ganaderos y el Ejército nacional de Colombia, actividad generalizada durante el siglo XIX y primera mitad del siglo XX.

En Venezuela, los que han conocido los Llanos saben que los llaneros tenían hasta hace muy poco tiempo como deporte la “caza de indios”, a quienes llamaban “irracionales”, utilizando sin saberlo una característica creada por los teóricos evolucionistas de la cultura para referirse a las primeras etapas de la evolución humana –según estos teóricos–. Así, podemos leer en este disco:

“Matanzas de cuibas-guahibo en la Rubiera, 27 de diciembre de 1967”, es decir, hace apenas 49 años... sobre esta matanza el Cuaderno número 2, expediente de la Rubiera, Juzgado Segundo Superior Ibagué, relata que hubo 16 muertos entre hombres, mujeres y niños, y los acusados fueron absueltos por sus declaraciones: “no sabían que matar indios fuera malo”, se lee, ‘uno de ellos alegó que había matado a más de 40 indios y que nunca

había pasado nada, el otro que matar indios era como matar monos ya que ‘se parecían bastante’, si bien la declaración más escandalosa fue que ‘existía un tráfico de pieles, tanto de animales como de indígenas, para el cual existían varios compradores’ y se recordaba el caso de un presidente de la República (de Colombia) que se dedicaba al sacrificio de indios y en la sala de su casa tenía como ‘adorno’ pieles de indígenas” (2005: 12 y 13).

¿En qué se sustenta la lógica de la cacería de indígenas jivi, exterminio llamado “cuiviar” o “guahibiar”?, ¿qué ideología sostuvo esa “limpieza” étnica para que, además de los dueños de hatos, haciendas y de la empresa petrolera, se unieran campesinos contratados como peones o llaneros para que asesinaran a otros seres humanos con quienes compartían la misma condición de excluidos?

Para intentar comprender este extremo de la alienación cultural, de la cual formamos parte como antropólogos y antropólogas formadas en una disciplina científica esencialmente occidental, necesitamos conocer cómo surge ese modelo que hace que unas personas se sientan y creen superiores y actúen como tales frente a otro grupo de personas que consideran inferiores y que las hacen actuar y sentir así.

La situación colonial, la divulgación de una historia de Venezuela y América Latina muy poco documentada y orientada a mostrar a nuestros países como una región conquistada por los “civilizadores” españoles y portugueses, sin los cuales no tendría sentido, y el traspaso de la visión medieval española y portuguesa a nuestro continente para valorar las costumbres de nuestros pueblos originarios, tildados de salvajes, idólatras, ignorantes, todo esto ayudó a la construcción de un imaginario colectivo, autodestructivo, aunado a la construcción de la vergüenza cultural resultante, constituyendo así un muro de ignorancia y de auto-incomprensión acerca de las propias raíces, acerca de la historia íntima y verdadera, para adoptar una historia impuesta por los colonizadores, muro contra el cual han tenido que luchar permanente, y durante décadas, los antropólogos y antropólogas latinoamericanas.

Las “crónicas” escritas por los españoles acerca de “las Indias Occidentales”, dentro de su propia cosmovisión repleta de errores de todo tipo, de mitos y estereotipos europeos, muestran una visión de América a partir de su imaginario medieval de animales fantásticos inexistentes en la realidad (dragones y otros), pero cuya idea se vio reforzada por los animales

desconocidos encontrados en nuestro continente (serpientes de un tamaño gigantesco, animales mezcla de rinoceronte y elefante, aves que hablan, perros mudos, árboles que se comen a otros, plantas caníbales, etc.) y a partir de hechos de conquista que parecen más bien una historia de locos...

La herencia de todo esto ha creado ese *imaginario colectivo negativo, culpable de graves problemas identitarios*, colectivos e individuales, **que ha dado a sus habitantes la impresión de vivir en un país desconocido, rodeado de gente peligrosa y bárbara...**

El hecho que hasta recientemente se cazara en las sabanas de Apure a los indígenas como si fuesen animales, muestra que hemos vivido en un país que no se ha conocido a sí mismo... La gente no conoce la historia de sus regiones, no sabe que tienen indígenas en sus estados. Estamos en un país cuya historia se construyó con base en cuentos de cronistas ignorantes o incapaces de comprender lo que veían.

Los discursos de la joven república venezolana (del siglo XIX) contenían muchas contradicciones y, en seguida, cuando aparecieron en Europa las ideas positivistas a mediados del mismo siglo, los y las intelectuales venezolanos/as las adoptaron inmediatamente, y acriticamente, así como iban a adoptar acriticamente también todos los discursos ideológicos posteriores, los científicos incluidos, por la admiración incondicional que se tenía hacia Europa, debido a esa gran vergüenza cultural heredada de la colonia, que iba a ser tan difícil de erradicar entre nosotros, y que nos hizo invisibilizar a indígenas y afrovenezolanos/as. La consigna positivista de Augusto Comte "*Orden, Paz y Progreso*", dominó la segunda mitad del siglo XIX, y todo el siglo XX hasta el presente.

¿Cómo, entonces, los antropólogos y antropólogas desde el Sur hemos venido estudiando a nuestras sociedades bajo el paraguas de ese discurso evolucionista y positivista, tan arraigado incluso en la misma ciencia?, nos preguntamos.

#### **4. ¿Podemos hablar de antropologías en América Latina?**

El debate sobre las Antropologías del Sur se inicia oficialmente en 1993, con una primera reunión de trabajo en el Congreso Mundial de Etnología y Antropología. El simposio sobre Antropologías del Sur fue dirigido por el antropólogo mexicano de la Universidad de Yucatán, Esteban Krotz, quien ha planteado:

- Al abrirse los estudios sobre antropología en las zonas Sur del planeta, ya las comunidades que estudiamos en el Sur no son “Otras”, sino que los investigadores y las investigadoras forman parte de esas realidades que estudian, lo que nos distingue de la antropología “clásica”. Esto traduce que puede haber una interacción con los autores y autoras, situación facilitada, claro está, por la existencia de un idioma nacional oficial.
- Ha habido un silenciamiento de la antropología del Sur al presentarse la antropología noratlántica como dueña de la antropología verdadera y, por lo tanto, se presenta la antropología del Sur, llamada despectivamente antropología “de la periferia” (incluso nosotros/as mismos/as la denominamos así), como imitadora en un proceso de difusión permanente de la antropología noratlántica. En el Norte se valora esta disciplina por la generación de conocimientos (y el control sobre los mismos).

Según Krotz (1993, 1994, 1999, 2006), las Antropologías del Sur serían el reconocimiento de la diversidad en el seno mismo de la disciplina.

¿Qué implicaciones metodológicas podría tener que los antropólogos del Sur estudiemos comunidades del Sur, reconociéndonos como antropólogos del Sur? Porque se puede dar el caso de antropólogos y antropólogas del Sur estudiando las comunidades como antropólogos y antropólogas del Norte.

Un antropólogo o una antropóloga latinoamericano/a se abre a “su” realidad”, que él o ella vuelve a reencontrar desde lo más profundo de su ser. Esto le permite romper con los esquemas hechos, los viejos prejuicios históricos, que lo/a habían alienado, haciéndole pensarse a sí mismo como fuera y alejado/a de esa realidad. Ese proceso de abreacción, de despertar de la consciencia individual, al mismo tiempo que a la consciencia colectiva de la sociedad a la cual pertenece, lo/a lleva paralelamente a un despertar de la consciencia de la especie humana... Con su obra ya Frantz Fanon, originario de la isla de Martinica donde nació y se crió, mostraba con sus estudios etnopsiquiátricos la importancia de despertar a la consciencia individual dentro de una consciencia colectiva alienada al describir en su libro *Piel Negra, Máscaras Blancas* (Fanon, 1966) cómo él mismo sufrió el problema de la personalidad del colonizado y cómo procuró detectar el “síndrome”

cuyos efectos le hicieron sentir en ese tipo de personalidad: “un sentimiento de culpa que no se reconoce como tal y del cual no se siente uno responsable; de ahí un desplazamiento de la identidad, una ambigüedad permanente, cuyas consecuencias serían la pasividad, la indolencia, la conformidad con el estado de cosas, la irresponsabilidad histórica y política”.

Además de ese proceso de auto-reconocimiento, hablamos además de la necesidad, a partir de ese mismo proceso, de construir o reconstruir nuestra historia, de trabajar con enfoques multi, pluri y transdisciplinarios, y de redimensionar la ética de la investigación antropológica producto del **compromiso social**. Para los antropólogos y las antropólogas del Norte no fue una exigencia el compromiso social, porque investigaron generalmente fuera de su sociedad, algunos/as incluso fueron utilizados/as por los gobiernos para hacer daños a otras sociedades, para conquistar a Vietnam, por ejemplo, o para estudiar las estrategias militares de Japón con el fin de combatirlos, o para llevarse muchas plantas del Sur (el “oro verde”, como las llama Santiago Castro-Gómez) para las trasnacionales farmacéuticas.

Para nosotros/as, antropólogos y antropólogas del Sur, el **compromiso social** es una exigencia ética profesional al mismo tiempo que una exigencia social e histórica. Los problemas que confrontamos en nuestra región no se reducen a problemas metodológicos de descripción e interpretación, como sí preocuparon a los antropólogos y antropólogas norteamericanos/as, sobre todo los/as postmodernos/as; nosotros y nosotras tenemos nuestros propios problemas cognoscitivos sociales e histórico-culturales que atender.

Los antropólogos y las antropólogas en el Sur, formados y formadas en pregrado en sus países, han hecho la mayoría de sus postgrados en el Norte, porque no había esta posibilidad en el Sur. Cuando ellos y ellas regresaron a sus países utilizaron las corrientes antropológicas más afines a ellos y ellas, pero nos preguntamos: ¿qué tan creativos/as han sido reestructurando las metodologías noratlánticas? Hay posturas metodológicas y teóricas que compartimos como investigadores e investigadoras, porque no cambian de validez... En el Sur nos apoyamos en el Norte para trabajar, porque consideramos que allá es mejor la antropología, hasta que uno se da cuenta que hay una alienación cultural al creer que no somos capaces de hacer antropología con las realidades que nos corresponde.

Con la propuesta de la escuela **en construcción de Antropologías del Sur** procuramos descubrir qué es lo que tenemos en común con los



países del Sur a la hora de hacer antropología. Contamos con muchas escuelas y departamentos para formar antropólogos y antropólogas en el nivel universitario, enseñando las distintas ramas heredadas de la escuela norteamericana, como explicamos, pero estas escuelas en América Latina no son diferentes, no han construido sus propias teorías. No hemos hecho todavía nuestra teoría de las **Antropologías del Sur**.

Proponemos reflexionar sobre las Antropologías del Sur y ver las diferencias... en Europa y en Estados Unidos la noción de “otredad”, de “alteridad” es vital, mientras que para nosotros y nosotras, los antropólogos y las antropólogas del Sur, al estudiar nuestros propios pueblos el principio de la “otredad” no tiene tal importancia y no se aplica igual, sino que cobra mayor fuerza el principio del **compromiso social**, ya que compartimos como pueblos un mismo proceso histórico, donde estudiar a los y las demás es estudiarse a uno mismo y una misma: cómo estamos investigando y haciendo antropología, por que la forma de relacionarnos con nuestros informantes no es la misma, como dijimos... Al hacer trabajo de campo en Europa era vital formarse muy bien para hacer preguntas, es decir, cómo preguntar para sacarle datos al o a la informante, quien además era un/a desconocido/a y hablaba otra lengua, y por eso era importante aprender su lengua, vivir con la comunidad estudiada hasta lograr el llamado “rapport”.

El antropólogo y la antropóloga formado/a en el noratlántico debía aprender manuales de preguntas para cuando hacía etnografía, preguntas sobre la familia, el parentesco, las jefaturas, la economía, el trabajo, los ritos..., creyendo que con eso se llegaba a una respuesta y pronto se comprendió que con eso no se llegaba a una respuesta. En América Latina el antropólogo y la antropóloga no contesta esas preguntas, eso quedó para la sociología que usa todavía cuestionarios.

El “rapport” o empatía con el *otro* o la *otra* tampoco es un inconveniente, porque vivimos en nuestras comunidades y estamos haciendo etnografía urbana en las zonas de donde somos y, si hacemos trabajo de campo en zonas rurales y somos de la ciudad, nuestras generaciones de familiares son conocidas allá seguramente. La empatía, entonces, se convertiría en lo que nuestras comunidades llaman “ser gente”.

Sobre este punto, acotamos que los etnólogos y etnólogas europeos/as, especialmente los/as franceses/as, tienen la virtud de teorizar. Morin (2005), por ejemplo, habla de dos tipos de comprensión: la intelectual u

objetiva, que pasa por la inteligibilidad, por la explicación (más de la lógica aristotélica), y la comprensión humana intersubjetiva, que sobrepasa la explicación lógica occidental y comporta un conocimiento sujeto-sujeto, entonces “comprender incluye necesariamente un proceso de empatía, de identificación y de proyección...” y, en este tipo de comprensión, la persona necesita apertura, simpatía, generosidad.

Cuando hacemos antropología en el Sur, nosotros y nosotras, antropólogos y antropólogas del Sur, debemos ir como científicos más allá de la comprensión intelectual, pensar que no sólo vamos a las comunidades para sustraer información, teorizar y publicar, sino asumiendo una comprensión intersubjetiva, una comprensión que conlleve una actitud distinta para tener consciencia de que los resultados de nuestras investigaciones pueden lesionar o beneficiar a los/as nuestros/as y, por lo tanto, a nosotros/as, que con nuestros estudios podemos ayudar a tomar consciencia de la alienación cultural para vencer la “vergüenza cultural”, para afianzar procesos identitarios, para superar la condición de colonizados... en pocas palabras, una antropología para subvertir el modelo socio-político-económico, una antropología para emanciparnos, una antropología como puente para decolonizar...

Nuestro propósito para investigar iría más allá de los *papers*, más allá de acumular puntos para ser clasificados y clasificadas, o iría más allá de jugar las reglas de los centros hegemónicos de la ciencia. Las antropologías en el Sur tienen un fin político para propiciar el cambio histórico, reconstruyendo nuestros propios modelos socioculturales, despertando la consciencia social. Cuando “descubrimos” indígenas en nuestros estados, a pocos minutos de los hogares donde vivimos, o cuando comprendemos nuestros cuerpos a partir de estudiar la historia de los y las afrodescendientes, estamos despertando “algo” dentro de nosotros y nosotras, dentro de la comunidad donde convivimos. Quizás ese proceso de auto-reconocernos, de entender para qué y para quiénes hacemos antropología en el Sur, de divulgar nuestra ciencia de acuerdo con nuestros formas de comunicación y no con la lógica cientificista y tecnológica del Norte, tal vez ese despertar nos haga ser conscientes de nuestro papel como científicos y científicas sociales para independizarnos.

Todavía no hemos teorizado, porque estamos en plan de observarnos, cómo hacemos nuestro trabajo, cómo entramos en contacto con las comunidades, cómo analizamos las realidades... estamos en plan de construir las

Antropologías del Sur teóricamente y eso nos llevará a explicar bien cómo hacemos la metodología. Las Antropologías del Sur no existen como teoría, son una hipótesis que tenemos sobre nosotros mismos y nosotras mismas por nuestras observaciones, apenas estamos comenzando...

## **5. Experiencias en la Maestría en Etnología y el Doctorado en Antropología de la ULA**

Nuestros estudios han de ser transdisciplinarios, porque necesitamos otros tipos de información que nos dan la geología, la geografía, la medicina, la psiquiatría, la botánica, la bioantropología, informaciones retroactivas para los estudiosos y estudiosas de esas disciplinas, lo que ha producido nuevos conocimientos, gracias a los enfoques y metodologías propios a la etnología o a la arqueología, de modo que han nacido nuevas disciplinas como la etnolingüística, la etnobotánica, la etnomedicina, la etnopsiquiatría, la etnoeducación, la etnociencia, entre otras, que complementan los estudios realizados por los antropólogos y las antropólogas.

La complejidad de todos estos enfoques y métodos dirigidos a un mismo objeto de estudio y análisis permite confrontar estos enfoques y sus resultados entre sí, y llegar poco a poco a una mejor y más profunda comprensión de nuestra naturaleza humana y nuestras formas socioculturales, a través del tiempo. Esta metodología, bautizada etnohistórica, la practicamos en la Maestría en Etnología y el Doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes (ULA) en Mérida, Venezuela, y nos permite acercarnos a la realidad tan compleja y contradictoria que es la nuestra. Una metodología compleja, que contempla la utilización y confrontación de varios métodos, no sólo el etnográfico y el etnológico, el histórico y el arqueológico, sino también todos los otros que son capaces de aportarnos algo nuevo en esta búsqueda del conocimiento hacia nosotros mismos, o de contradecirnos para obligarnos a reflexionar nuevamente.

Al trabajar bajo esta metodología del paradigma de la complejidad y reconocer que existe la escuela en construcción de Antropologías del Sur, no sólo asumimos que no seguimos el paradigma reduccionista y determinista de la simplificación (de los modelos *a priori*), sino que también nos identificamos con nuestras sociedades y comprendemos por qué nos sentimos sacudidos con los resultados de nuestras investigaciones y por qué también nuestros amigos, amigas, familiares, vecinos, vecinas, coterráneos

y coterráneas se sacuden al comprenderse a sí mismos, al comprender la cultura en la cual se criaron.

Para ser aplicadas en las sociedades que estudiamos y formamos parte, las Antropologías del Sur deberían contribuir a la Patria con proyectos enfocados en la intervención social, diseñados con pertinencia y aplicabilidad en la sociedad estudiada, en un proceso de co-creación de las lógicas entre las comunidades y la academia para transformar la nueva forma de hacer conocimiento.

Es importante desprendernos del afán de la legitimación desde nuestra tierra de gracia, pues queremos ser aprobados/as por el centro de poder de Europa y ahora Norte América, tener modelos políticos como ellos/as, estudiar en sus universidades, publicar en sus ediciones, aunque estos modelos no se adapten a nuestras realidades. Nos hemos sido educados/as para entender que existe la diversidad en el mundo, que no hay culturas superiores o inferiores.

A nuestra tierra Abya-Yala le es imprescindible ser territorializada nuevamente, es decir, *re-territorializada* por nosotros y nosotras, sin atisbos de terceros y terceras, darnos el permiso de mirarnos holísticamente y observar con ojos de estudio e investigación esa “Otreidad” que hemos considerado centro, dejar de sentirnos periferia y actuar en consecuencia, lo cual significa ser un escritor o una escritora propio/a, hacer una nueva universalidad, un mundo global desde el Sur, como sujeto y sujeta, un autogenerarse, construir una teoría descolonizadora, enunciando desde este espacio cargado con nuestros pensamientos que tienen una historia sin pre ni post, solo devenir cíclico en espiral.

El trabajo de los investigadores y las investigadoras del Sur es mirar con ojos propios, escribir con el lugar de enunciación situado en nuestro país de origen, analizar con *epistemes* que respondan a la realidad observada, construir en colectivo espacios para el debate abierto, crear formas y maneras que sirvan a nuestras sociedades para entender nuestro diverso, complejo y dinámico presente. Nos corresponde como vemos un trabajo duro, pero no imposible. El proceso para las Antropologías del Sur se inicia desde el preciso instante en que se escoge a quienes se va a investigar, pues en esta tierra los *otros* y las *otras* no son una otreidad distinta y diferente, separada tal como le correspondía a los investigadores e investigadoras del Norte; la realidad en este territorio es la cercanía, esa otreidad es uno/a mismo/a, pues pertenecemos a un *sociedad multiétnica y pluricultural*.

Se tiene el deber individual y colectivo de la producción intelectual que trascienda las formas de divulgación de la ciencia hegemónica, por ejemplo, generando escritos, documentos, folletos, artículos, libros infantiles... en fin, modos de divulgación que lleguen a la población general y a las autoridades, para que, desde la crítica en un inicio y luego con las sugerencias y aportes necesarios, avanzar hacia la construcción colectiva de la transformación en los temas que investigamos.

Cuando un investigador o una investigadora decide hacer investigación de aplicabilidad social es consciente que las teorías se validan en la práctica misma, en el devenir cotidiano. Cualquier tipo investigación es valiosa, pues cumple con el objetivo de crear conocimiento, pero las investigaciones que deciden tener entre sus objetivos superiores la transformación de la realidad abordada, generando procesos de cambio para mejorar la práctica y a su vez crear conocimiento, dicha investigación está subordinada a ese objetivo transformador, propiciando un cambio social, porque es la metamorfosis de la realidad su concepción, donde lo fundamental es la conciencia de las personas en el proceso liberador.

Es responsabilidad nuestra emprender proyectos cónsonos con la realidad del país donde vivimos, pues el proceder ha sido de investigadores e investigadoras realizando trabajos interesantes e importantes, pero que solo persiguen el ego intelectual y no dan respuestas a la comprensión profunda de lo que nos circunda. Si nos enfocamos en la realidad de nuestros países del Sur con la sensibilidad e intuición necesaria, lograremos sintonizarnos con los contextos actuales e históricos para realizar trabajos de investigación que hagan aportes sustentables en las naciones. Al trabajar en temas interesantes pero no fundamentales, en temas importantes pero no urgentes, nuestras disciplinas se vuelven desraizadas, sin entender cuál es la sintonía del país y, por ende, como científicos sociales no contribuimos en la comprensión de la realidad de forma holística, como un hecho social total, emulando a Marcel Mauss (1979).

Los investigadores y las investigadoras del Sur somos todos y todas los y las que decidimos ser co-creadores/as desde la interpretación de la realidad en la que vivimos y formamos parte, en dar respuesta estando en sintonía con el dinámico y complejo presente. Haciendo planteamientos desde nuestras investigaciones a riesgo de equivocarnos, entendiendo que el proceso de la especie humana es por ensayo y error. Permitámonos sin

miedos y con ellos, el intento sostenido de metodologías que nos revelen a nosotros y nunca más que nos encubran.

### Nota

- \* En principio, este artículo se presentó como conferencia en el evento Jornadas preparatorias para el Simposio Antropología Política del Sur y Decolonización del Pensamiento, celebradas en Maracaibo, estado Zulia, del 16 al 18 de febrero del año 2016, como actividad pre-evento del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016. Agradecemos la invitación del Centro de Estudios Sociales y Culturales (CESYC), de la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV), Eje Cacique Mara, del Zulia, Venezuela, especialmente al profesor Ángel Oroño.

### Referencias bibliográficas

- CAÑO CEJE PUEBLO JIVI. 2005. *Caño Ceje pueblo jivi. Imagen y música tradicional de los pueblos originarios de nuestra América*. Centro Nacional del Disco, Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Caracas, Venezuela.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Colombia.
- FANON, Frantz. 1966. *Peaux noires, masques blancs*. Nova Terra. Barcelona, España.
- HERÓDOTO. *Historia*. Obra completa. Editorial Gredos. Madrid.
- KROTZ, Esteban. 1993. “La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes”. En *Alteridades*. Universidad de Ixtapalapa, México. pp. 5-11.
- \_\_\_\_\_. 1994. *La Otriedad Cultural: Entre Utopía y Ciencia*, Universidad de Ixtapalapa. México.
- \_\_\_\_\_. 1999. “Elementos críticos en el futuro cercano de las antropologías latinoamericanas”. En *Hacia la antropología del Siglo XXI*. Tomo 1. CONICIT, CONAC, Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Centro de Investigaciones Etnológicas, Mérida: pp. 74-81.
- \_\_\_\_\_. 2006. “La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur”. En *Boletín Antropológico*, N° 66, Vol. 1, Año 24 (Enero-Abril). Universidad de Los Andes, Mérida. pp. 7-20.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1973 [1922]. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Tomos I y II. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Editorial Planeta-De agostini S.A. Barcelona, España.

- \_\_\_\_\_. 1970 [1948]. *Una teoría científica de la cultura*. Colección Perspectivas, Editorial Sudamericana. 4° edición. Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 1945. *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. New Haven Yale University Press, Estados Unidos de América.
- MAUSS, Marcel. 1979. *Sociología y antropología*. Edit. Tecnos. Madrid.
- MORIN, Edgar. 2005 [1973]. *El Paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Editorial Kairos, S.A, 7° edición. Madrid, España.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. UNESCO. Francia.
- RIBEIRO, Darcy. 1992 [1968]. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Fundación Biblioteca Ayacucho Nro 180. Caracas, Venezuela.





## Índices alfabéticos-temáticos y por años del Boletín Antropológico del Nro 85 al Nro 90

***Boletín antropológico* indexed and alphabetized by subject  
for each year. Edition numbers 85 through 90**

MEJÍAS GUIZA, ANNEL DEL MAR  
Maestría en Etnología, mención Etnohistoria  
Universidad de Los Andes

–Nro. 85 (Enero-Junio, 2013), 86 (Julio-Diciembre, 2013), 87 (Enero-Junio, 2014), 88 (Julio-Diciembre, 2014), 89 (Enero-Junio, 2015) y 90 (Julio-Diciembre, 2015)–

### ÍNDICE DE AUTORES

- ALBARRÁN, Yanitza: “Interculturalidad: un camino para la Antropología del Sur”. N° 88, pp. 120-130.
- ASTORGA, María, Gerson Reyes-Rojo, María Palacios, Elis Aldana, y Carlos García-Sívoli: “Análisis de la configuración interna del sistema dental en dos muestras poblacionales del estado Mérida-Venezuela: época colonial (siglos XVIII-XIX) y contemporánea”. N° 85; pp. 55-65.
- BAUTISTA, Fabiola: “Prevención intercultural de la diabetes tipo II en pueblo Pemón Kamarakoto”. N° 87, pp. 28-44.
- BONDAR, César Iván: “Niños difuntos (angelitos) como animitas protectoras. Nordeste de la República Argentina. Aproximaciones iniciales”. N° 89, pp. 7-24.
- BONOMIE, Justo, Gerson Reyes, Carlos David Rodríguez Flores, María Palacios, Edgar Guevara Z., Ernesto Marín A. y Carlos García-Sívoli: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.
- BRICEÑO CARMONA, Domingo Alberto: “Epistemologías del Sur, transformación de las nociones del conocimiento y los procesos de catarsis y regeneración de la salud mental de los seres humanos”. N° 88, pp. 145-152.
- CAMACHO ACOSTA, Carlos Raúl: “Francisco Tamayo y la arqueología en Venezuela”. N° 89, pp. 25-57.

- CASTILLO BOHÓRQUEZ, María Isabel: “Antropologías del Sur o antropologías del mundo?”. N° 88, pp. 153-164.
- CHACÓN, Leira, Manuel Jauregui, Luis Jauregui y José Vílchez: “Modelado y visualización tridimensional de la estatua de María Lionza”. N° 85, pp. 66-72.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline: “La violencia venezolana dentro de la violencia mundial: ¿Tenemos perspectivas de solución?”. N° 87, pp. 95-105.
- HEINEN, Dieter y Álvaro García Castro: “Arquitectura indígena venezolana y heterogeneidad Warao. Una aclaración necesaria”. N° 85; pp. 7-34.
- DÍAZ RIVAS, Manuel: “La nostalgia como método en antropología”. N° 88, pp. 165-171.
- GARCÍA CASTRO, Álvaro y Dieter Heinen: “Arquitectura indígena venezolana y heterogeneidad Warao. Una aclaración necesaria”. N° 85; pp. 7-34.
- GARCÍA-SÍVOLI, Carlos, Gerson Reyes-Rojo, María Palacios, Elis Aldana, María Astorga: “Análisis de la configuración interna del sistema dental en dos muestras poblacionales del estado Mérida-Venezuela: época colonial (siglos XVIII-XIX) y contemporánea”. N° 85; pp. 55-65.
- GARCÍA-SÍVOLI, Carlos, Gerson Reyes, Carlos David Rodríguez Flores, Justo Bonomie, María Palacios, Edgar Guevara Z. y Ernesto Marín A.: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.
- GARRIDO, Alfonso: 1) “Los Vasallos de la Candelaria: acercamiento a la posibilidad de transformar las expresiones corporales en las danzas latinoamericanas”. N° 87, pp. 7-27.  
2) “El por qué de una tesis bajo la mirada de la Antropología del Sur... diseño de un acondicionamiento corporal a partir de una manifestación tradicional venezolana, una posibilidad de construir desde lo nuestro”. N° 88, pp. 172-187.
- GUEVARA Z. Edgar, Gerson Reyes, Carlos David Rodríguez Flores, Justo Bonomie, María Palacios, Ernesto Marín A. y Carlos García-Sívoli: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.
- JAUREGUI, Manuel, Luis Jauregui, Leira Chacón y José Vílchez: “Modelado y visualización tridimensional de la estatua de María Lionza”. N° 85, pp. 66-72.
- JAUREGUI, Luis, Manuel Jauregui, Leira Chacón y José Vílchez: “Modelado y visualización tridimensional de la estatua de María Lionza”. N° 85, pp. 66-72.
- LÓPEZ QUINTERO, Leslie Mariem: 1) “Índices alfabéticos-temáticos y por años del Boletín Antropológico desde el N° 72 al N° 80”. N° 89, pp. 140-153.

- 2) “Índices alfabéticos-temáticos y por años del Boletín Antropológico desde el N° 81 al N° 84”. N° 90, pp. 139-149.
- MARÍN A., Ernesto, Gerson Reyes, Carlos David Rodríguez Flores, Justo Bonomie, María Palacios, Edgar Guevara Z., y Carlos García-Sívoli: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.
- MARTENS RAMÍREZ, Raquel: “Redes en el Orinoco. Clientelismo y conflictividad social en la comunidad de pescadores de ‘El Almacén’, estado Bolívar-Venezuela”. N° 86, pp. 126-153.
- MEJÍAS GUIZA, Annel del Mar: 1) “Etnohistoria de los grupos indígenas antes del contacto europeo en Barinas y sus posibles rutas de movilidad”. N° 86, pp. 96-125.
- 2) “Antropología del Sur, un enfoque pluridisciplinario y ético para estudiar el uso del territorio y la movilidad en Barinas”. N° 88, pp. 188-201.
- 3) “MARTÍNEZ, Jeudiel (editor literario). *Primeros Sueños Historieta Latinoamericana N° 1*. Colección Biblioteca Ayacucho Ilustrada. Fundación Biblioteca Ayacucho. Venezuela, 2014. 120 p. (RECENSIÓN)”. N° 89, pp. 134-139.
- 3) “LÉVI-STRAUSS, Claude. La antropología frente a los problemas del mundo. Colección Intramuros, bid & co. editor. Venezuela, 2013. 130 p. (RECENSIÓN)”. N° 88, PP. 202-206.
- MORÓN, Camilo: 1) “Panorama geológico, paleontológico, arqueológico, histórico y mitológico del estado Falcón”. N° 89, pp. 104-126.
- 2) “AGUILERA, Orángel. *Tesoros Paleontológicos de Venezuela: Urumaco, Patrimonio Natural de la Humanidad*. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM) / Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU). Falcón, 2004” (RECENSIÓN). N° 89, pp. 127-129.
- 3) “FRANCO, Mercedes. *Criaturas Fantásticas de América*. Ilustraciones: Carmen Salvador. Playco Editores. Maracay. 2007” (RECENSIÓN). N° 90, pp. 131-137.
- PÁEZ RODRÍGUEZ, Leonardo José: “Antropologías del Sur: hacia la producción de conocimiento por y para nosotros”. N° 88, pp. 131-144.
- PALACIOS, María, Gerson Reyes-Rojo, Elis Aldana, María Astorga y Carlos García-Sívoli: “Análisis de la configuración interna del sistema dental en dos muestras poblacionales del estado Mérida-Venezuela: época colonial (siglos XVIII-XIX) y contemporánea”. N° 85; pp. 55-65.
- PALACIOS, María, Gerson Reyes, Carlos David Rodríguez Flores, Justo Bonomie, Edgar Guevara Z., Ernesto Marín A. y Carlos García-Sívoli: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.

- PÉREZ AGUILAR, Robinson Miguel: “Consideraciones para el manejo educativo del patrimonio oral-sonoro (la Web como herramienta de apoyo en el contexto venezolano)”. N° 89, pp. 77-88.
- PÉREZ GAVIDIA, Eleonora y Lutz Podolski: “La escultura social. Ideas de Joseph Beuys aplicadas en un barrio venezolano. Valle Verde II. Morón. Edo. Carabobo 2014”. N° 87, pp. 45-60.
- PINTADO GONZÁLEZ, Azalia: “Medicina tradicional Maya-Yucateca: un estudio sobre esterilidad femenina”. N° 86, pp. 154-172.
- PODOLSKI, Lutz y Eleonora Pérez Gavidia: “La escultura social. Ideas de Joseph Beuys aplicadas en un barrio venezolano. Valle Verde II. Morón. Edo. Carabobo 2014”. N° 87, pp. 45-60.
- REYES, Gerson, Carlos David Rodríguez Flores, Justo Bonomie, María Palacios, Edgar Guevara Z., Ernesto Marín A. y Carlos García-Sívoli: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.
- REYES ÁVILA, Ana Mercedes: 1) “El valor simbólico-significativo como determinante en los procesos de conservación del patrimonio arqueológico y paleontológico, ejemplificado en el caso Taima Taima”. N° 89, pp. 89-103.  
2) “MARTÍN JUEZ, Fernando. *Contribuciones para una antropología del diseño*. Editorial Gedisa Mexicana, S.A. Barcelona, España, 2002. 222 p.” (RECENSIÓN). N° 90, p. 135.
- REYES-ROJO, Gerson, María Palacios, Elis Aldana, María Astorga y Carlos García-Sívoli: “Análisis de la configuración interna del sistema dental en dos muestras poblacionales del estado Mérida-Venezuela: época colonial (siglos XVIII-XIX) y contemporánea”. N° 85; pp. 55-65.
- RIVERO PAREDES, Noylibeth: “Del mouseion/mítico al museo/arte. Símbolos sagrados en la cotidianidad del museo”. N° 86, pp. 85-95.
- RODRÍGUEZ FLORES, Carlos David, Gerson Reyes, Justo Bonomie, María Palacios, Edgar Guevara Z., Ernesto Marín A. y Carlos García-Sívoli: “Posible relación genética entre el Dens in Dente o Dens Invaginatus y el rasgo incisivos en forma de pala: estudio exploratorio”. N° 86, pp. 173-193.
- RODRÍGUEZ LORENZO, Miguel Ángel: “Imaginario escrito y gráfico sobre los aborígenes americanos en el mundo editorial historiográfico de la España del siglo XIX”. N° 90, pp. 101-130.
- ROSALES, Judith, Becker Sánchez y Hebe Vessuri: “‘Tuna, tanno iku’pö’. Significados del recurso hídrico en el sistema de conocimiento del Pemón-Areknä (cuenca alta del río Caroní-Venezuela)”. N° 90, pp. 7-26.
- SÁNCHEZ, Becker, Judith Rosales y Hebe Vessuri: “‘Tuna, tanno iku’pö’. Significados del recurso hídrico en el sistema de conocimiento del Pemón-Areknä (cuenca alta del río Caroní-Venezuela)”. N° 90, pp. 7-26.

- SANOJA OBEDIENTE, Mario e Iraida Vargas Arenas: “Y Maduro tiene razón... contribución para un eventual debate filosófico y político en Venezuela”. N° 87, pp. 86-94.
- SEGOVIA, Yanett: 1) “Desconcierto indemnizatorio –pluralismo jurídico a partir de un trabajo de campo en la frontera–”. N° 87, pp. 61-85.  
2) “El narrador silenciado (La etnografía del mito y el poder de la palabra wayuu en la vida urbana)”. N° 90, pp. 27-36.
- SODJA VELA, Irama: “Explorando la definición de páramo por parte de los habitantes del municipio Rangel- estado Mérida – Venezuela”. N° 85, pp. 35-54.
- SULBARÁN ZAMBRANO, Rosa Iraima: “El velorio de Angelito. Manifestación ritual tradicional de los Pueblos del Sur de Mérida, Venezuela”. N° 90, pp. 71-99.
- URBAN, Matthias: “Notas sobre el sistema de numeración de las lenguas Timote-Cuicas”. N° 90, pp. 53-69.
- VÁSQUEZ, José Gregorio: “BRICEÑO GUERRERO, J. M. *El alma común de las Américas*. (Compilado por Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo y José Gregorio Vásquez). Fundecem, Colección Homenaje. Mérida, 2014. 132 p. (RECENSIÓN)”. N° 89, pp. 130-133.
- VESSURI, Hebe, Becker Sánchez y Judith Rosales y: “‘Tuna, tanno iku’pö’. Significados del recurso hídrico en el sistema de conocimiento del Pemón-Arekunã (cuenca alta del río Caroní-Venezuela)”. N° 90, pp. 7-26.
- VÍLCHEZ, José, Manuel Jauregui, Luis Jauregui y Leira Chacón: “Modelado y visualización tridimensional de la estatua de María Lionza”. N° 85, pp. 66-72.
- ZAVALA REYES, Miguel Enrique: 1) “Palabras vivas de una lengua muerta: legado Arawak-Caquetío”. N° 89, pp. 58-76.  
2) “Registro y documentación de los petroglifos de la quebrada de Chirache-Buenevara, estado Falcón”. N° 90, pp. 37-51.

## ÍNDICE DE MATERIAS

- ACONDICIONAMIENTO CORPORAL: N° 87, pp. 7-27.  
AGRESIVIDAD: N° 87, pp. 95-105.  
AMÉRICA: N° 90, pp. 101-130.  
ANIMITA: N° 89, pp. 7-24.  
ANGELITO: N° 89, pp. 7-24.  
ANTROPOLOGÍA: N° 89, pp. 25-57.  
ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO: N° 88, pp. 153-164.

- ANTROPOLOGÍA DEL SUR: N° 87, pp. 7-27; N° 88, pp. 120-130, 153-164,  
172-187, 188-201.
- ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS: N° 88, pp. 153-164.
- ANTROPOLOGÍA PROPIA: N° 88, pp. 131-144.
- ARQUEOLOGÍA: N° 89, pp. 25-57, 104-126.
- ARQUITECTURA: N° 85, pp. 7-34.
- ARTE RUPESTRE: N° 90, pp. 37-51.
- BARINAS: N° 86, pp. 96-125.
- BARRIO: N° 87, pp. 45-60.
- CAMBIOS CULTURALES: N° 87, pp. 61-85; N° 90, pp. 27-36.
- CATARSIS SOCIAL: N° 88, pp. 145-152.
- CLIENTELISMO: N° 86, pp. 126-153.
- COLECCIÓN ARQUEOLÓGICA: N° 89, pp. 25-57.
- COLONIA: N° 85, pp. 55-65.
- CONCEPTO AMPLIADO DEL ARTE: N° 87, pp. 45-60.
- CONFLICTOS SOCIALES: N° 86, pp. 126-153.
- CONFORMACIÓN: N° 85, pp. 55-65.
- CONOCIMIENTOS PLURALES: N° 90, pp. 7-26.
- CONSERVACIÓN: N° 89, pp. 89-103.
- CONTEMPORÁNEA: N° 85, pp. 55-65.
- CRIMEN: N° 87, pp. 61-85.
- CUENCA DEL RÍO CARONÍ: N° 90, pp. 7-26.
- CUERPO: N° 87, pp. 7-27; N° 88, pp. 172-187.
- DANZA: N° 87, pp. 7-27; N° 88, pp. 172-187.
- DEBATE FILOSÓFICO-POLÍTICO: N° 87, pp. 86-94.
- DENS IN DENTE O DENS INVAGINATUS: N° 86, pp. 173-193.
- DESCOLONIZACIÓN: N° 88, pp. 120-130, 131-144.
- DIÁBETES: N° 87, pp. 28-44.
- DIENTE DE PALA: N° 86, pp. 173-193.
- ECOLOGÍA DE SABERES: N° 88, pp. 145-152.
- EL ALMACÉN: N° 86, pp. 126-153.
- ESCULTURA SOCIAL: N° 87, pp. 45-60.
- ESPACIO: 85, pp. 35-54.
- ESPAÑA: N° 90, pp. 101-130.
- ESTADO BOLÍVAR: N° 86, pp. 126-153.
- ESTADO FALCÓN: N° 90, pp. 37-51.
- ESTERILIDAD: N° 86, pp. 154-172.
- ETNONIMIA: N° 85, pp. 7-34.
- FIESTA DE LA TRADICIÓN: N° 88, pp. 172-187.
- FOTOGRAFÍA TERRESTRE: N° 85, pp. 66-72.

- FRANCISCO TAMAYO: N° 89, pp. 25-57.  
FRONTERA: N° 87, pp. 61-85.  
GEOLOGÍA: N° 89, pp. 104-126.  
GRUPO ÉTNICO PEMÓN: N° 87, pp. 28-44.  
GRUPOS ORIGINARIOS: N° 86, pp. 96-125.  
HERENCIA CULTURAL: N° 85, pp. 66-72.  
HISTORIA: N° 89, pp. 104-126.  
HOMO SAPIENS: N° 87, pp. 95-105.  
IDENTIDAD: 85, pp. 35-54.  
INDÍGENAS: N° 87, pp. 61-85; N° 90, pp. 101-130.  
INTERCAMBIO: N° 86, pp. 96-125.  
INTERCULTURALIDAD: N° 88, pp. 120-130.  
JOROPO LLANERO: N° 88, pp. 165-171.  
LENGUAS TIMOTE-CUICAS: N° 90, pp. 53-69.  
LIBROS DE HISTORIA: N° 90, pp. 101-130.  
LÍNEAS DE CONTORNO: N° 85, pp. 66-72.  
MANIFESTACIONES MUSICALES: N° 90, pp. 71-99.  
MANIFESTACIONES TRADICIONALES: N° 87, pp. 7-27.  
MARÍA LIONZA: N° 85, pp. 66-72.  
MEDICINA TRADICIONAL: N° 86, pp. 154-172.  
METODOLOGÍA: N° 88, pp. 165-171.  
MUERTE: N° 89, pp. 7-24.  
MUESTRA COLONIAL: N° 86, pp. 173-193.  
MUESTRA CONTEMPORÁNEA: N° 86, pp. 173-193.  
MUSEO: N° 86, pp. 85-95.  
NARRADOR: N° 90, pp. 27-36.  
NUBE DE PUNTOS: N° 85, pp. 66-72.  
NUESTRA AMÉRICA: N° 88, pp. 131-144.  
MÉRIDA: N° 85, pp. 55-65; N° 86, pp. 173-193.  
MITO: N° 86, pp. 85-95; N° 90, pp. 27-36.  
MITO-Y-RITO: N° 88, pp. 165-171.  
MOVILIDAD: N° 86, pp. 96-125; N° 88, pp. 188-201.  
MUNDO INDÍGENA DEL AGUA: N° 90, pp. 7-26.  
NOSTALGIA: N° 88, pp. 165-171.  
ORINOCO: N° 85, pp. 7-34.  
PAISAJE: 85, pp. 35-54.  
PALEONTOLOGÍA: N° 89, pp. 104-126.  
PÁRAMO: N° 85, pp. 35-54.  
PATRIMONIO: N° 89, pp. 89-103.  
PATRIMONIO CULTURAL: N° 89, pp. 104-126.

- PATRIMONIO ORAL: N° 89, pp. 77-88.  
PEMÓN: N° 90, pp. 7-26.  
PESCA CONTINENTAL: N° 86, pp. 126-153.  
PETROGLIFOS: N° 90, pp. 37-51.  
PLURALISMO JURÍDICO: N° 87, pp. 61-85.  
PLURIDISCIPLINARIEDAD: N° 88, pp. 145-152, 188-201  
POLIFONÍA: N° 88, pp. 145-152.  
PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS: N° 90, pp. 53-69.  
PROFANO: N° 86, pp. 85-95.  
PROGRAMAS DE SALUD: N° 87, pp. 28-44.  
PROPOSICIÓN: N° 87, pp. 86-94.  
PUEBLOS DEL SUR DE MÉRIDA: N° 90, pp. 71-99.  
QUEBRADA DE CHIRACHE: N° 90, pp. 37-51.  
REGIÓN DE SABANA GRANDE: N° 87, pp. 28-44.  
REGISTRO SONORO: N° 89, pp. 77-88.  
RELATO: N° 90, pp. 27-36.  
RITO: N° 90, pp. 27-36.  
RITUALIDAD: N° 90, pp. 71-99.  
RÍO ORINOCO: N° 86, pp. 126-153.  
SACRALIDAD: N° 89, pp. 7-24.  
SAGRADO: N° 86, pp. 85-95.  
SIGLO XIX: N° 90, pp. 101-130.  
SISTEMA DE NUMERACIÓN: N° 90, pp. 53-69.  
SISTEMA DENTAL: N° 85, pp. 55-65.  
SUBALTERNIDAD: N° 88, pp. 153-164.  
TAMAÑO ISOMÉTRICO: N° 85, pp. 55-65.  
TERRITORIO: N° 88, pp. 188-201.  
VALOR: N° 89, pp. 89-103.  
VELORIO DE ANGELITO: N° 90, pp. 71-99.  
VENEZUELA: N° 85, pp. 7-34, 55-65; N° 86, pp. 173-193; N° 87, pp. 28-44,  
pp. 86-94.  
VIOLENCIA: N° 87, pp. 45-60, 95-105.  
VISUALIZACIÓN 3D: N° 85, pp. 66-72.  
WARAO: N° 85, pp. 7-34.  
WEB: N° 89, pp. 77-88.

### ÍNDICE GEOGRÁFICO

- AMÉRICA: N° 88, pp. 153-164; N° 90, pp. 101-130.  
AMÉRICA DEL SUR: N° 88, pp. 120-130, 131-144.  
AMÉRICA LATINA: N° 88, pp. 120-130, 131-144, 153-164, 172-187.



- ARGENTINA: N° 89, pp. 7-24.  
APURE: N° 88, pp. 165-171.  
BARINAS: N° 86, pp. 96-125; N° 88, pp. 188-201.  
BUENEVARA: N° 90, pp. 37-51.  
BOLÍVAR: N° 86, pp. 126-153; N° 87, pp. 28-44; N° 90, pp. 7-26.  
CARABOBO: N° 87, pp. 45-60.  
CARACAS: N° 85, pp. 66-72.  
CORO: N° 89, pp. 25-57.  
DELTA DEL ORINOCO, RÍO ORINOCO: N° 85, pp. 7-34; N° 86, pp. 126-153.  
EL TOCUYO: N° 89, pp. 25-57.  
ESPAÑA: N° 90, pp. 101-130.  
FALCÓN: N° 89, pp. 25-57, 104-126; N° 90, pp. 37-51.  
GRAN SABANA: N° 87, pp. 28-44.  
GUÁRICO: N° 88, pp. 165-171.  
LA PARROQUIA: N° 87, pp. 7-27; N° 88, pp. 172-187.  
LARA: N° 89, pp. 25-57.  
MARACAIBO: N° 87, pp. 61-85.  
MÉRIDA: N° 85, pp. 55-65, 35-54; N° 86, pp. 173-193; N° 87, pp. 7-27; N° 88,  
pp. 153-164, 165-171, 172-187.  
MÉXICO: N° 86, pp. 154-172.  
MORÓN: N° 87, pp. 45-60.  
MUNICIPIO RANGEL: N° 85, pp. 35-54.  
NORATLÁNTICO: N° 88, pp. 153-164.  
PAÍSES DEL NORTE: N° 88, pp. 145-152, 188-201.  
PAÍSES DEL SUR: N° 88, pp. 145-152.  
PARAGUAIPOA: N° 87, pp. 61-85.  
PENÍNSULA DE PARAGUANÁ: N° 90, pp. 37-51.  
PROVINCIA DE CHACO: N° 89, pp. 7-24.  
PROVINCIA DE CORRIENTES: N° 89, pp. 7-24.  
PROVINCIA DE FORMOSA: N° 89, pp. 7-24.  
PROVINCIA DE MISIONES: N° 89, pp. 7-24.  
PUEBLOS DEL SUR DE MÉRIDA: N° 90, pp. 71-99.  
REGIÓN MAYA-YUCATECA DE QUINTANA ROO: N° 86, pp. 154-172.  
RÍO CARONÍ: N° 90, pp. 7-26.  
SUR DEL MUNDO: N° 88, pp. 153-164, 172-187, 188-201.  
VENEZUELA: N° 85, pp. 7-34, 55-65, 35-54; N° 86, pp. 85-95, 173-193; N°  
87, pp. 7-27, 28-44, 95-105; N° 88, pp. 131-144, 165-171, 172-187; N°  
89, pp. 25-57, 77-88; N° 90, pp. 7-26, 71-99.  
ZULIA: N° 86, pp. 85-95.

## ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y TABLAS

- CUADRO 1. CATEGORÍAS DERIVADAS DE LAS CONSULTAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS Y LA ENTREVISTA A PEDRO PABLO LINÁREZ RELATIVAS A LOS INICIOS DE FRANCISCO TAMAYO EN EL ÁREA DE LA ARQUEOLOGÍA. MÉRIDA. VENEZUELA, 2013: N° 89, p. 31-33.
- CUADRO 2. CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS DERIVADAS DE LAS CONSULTAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS Y LA ENTREVISTA A PEDRO PABLO LINÁREZ RELATIVAS A LAS EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS Y EXPLORACIONES REALIZADAS POR FRANCISCO TAMAYO. MÉRIDA. VENEZUELA 2013: N° 89, p. 37-39.
- CUADRO 3. CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS DERIVADAS DE LAS CONSULTAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS Y LA ENTREVISTA A PEDRO PABLO LINÁREZ RELATIVAS A LAS PUBLICACIONES REALIZADAS POR FRANCISCO TAMAYO EN EL ÁREA DE LA ARQUEOLOGÍA. MÉRIDA. VENEZUELA 2013: N° 89, p. 42-44.
- CUADRO 4. CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS DERIVADAS DE LAS CONSULTAS BIBLIOHEMEROGRÁFICAS Y LAS ENTREVISTAS A ADRIÁN LUCENA Y PEDRO PABLO LINÁREZ RELATIVAS A LA COLECCIÓN ARQUEOLÓGICA “FRANCISCO TAMAYO”. MÉRIDA. VENEZUELA 2013: N° 89, p. 46-48.
- CUADRO 5. RESUMEN DE TIPOS DE OBJETOS PRESENTES EN EL CATÁLOGO DESCRIPTIVO DE LA COLECCIÓN ARQUEOLÓGICA “FRANCISCO TAMAYO”. LUCENA (1967): N° 89, p. 49-50.
- CUADRO DE HIATOS, DIPTONGOS Y TRIPTONGOS DE LENGUAS ARAWAK-CAQUETÍO: N° 89, p. 73.
- FIGURA 1: N° 61, p. 274.
- FIGURA 2. TAMAÑO POBLACIONAL REMANENTE DEL VENADO DE PÁRAMO: N° 61, p. 274.
- FIGURA 3. CAUSAS DE LA REDUCCIÓN EN LA ABUNDANCIA DE LAS POBLACIONES DE VENADOS: N° 61, p. 275.
- FIG. 4. USO DE LOS PRODUCTOS DE LOS VENADOS CAZADOS: N° 61, p. 277.
- FIG. 5. USO DE HÁBITAT: N° 61, p. 278.
- GRÁFICO MANOVA-CVA DE LAS VARIABLES DE CONFORMACIÓN EN INCISIVOS CENTRALES SUPERIORES EN POBLACIÓN CONTEMPORÁNEA (A) Y COLONIAL (B):  $P = *0,00009$  (VALOR DE REFERENCIA  $*P < 0.05$ ): N° 85, p. 61.

- GRÁFICO 1. DISTRIBUCIÓN DE CASOS DE INCISIVOS EN FORMA DE PALA ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 185.
- GRÁFICO 1. ELEMENTOS DEFINITORIOS DE PÁRAMO, ENCONTRADOS DE MANERA CONSTANTE EN LAS ENTREVISTAS: N° 85, p. 42.
- GRÁFICO 2. DISTRIBUCIÓN DE CASOS ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 186.
- GRÁFICO 2: ELEMENTOS ETNOGEOGRÁFICOS (%) DE MENCIONES PARA PÁRAMO BAJO Y/O PÁRAMO - PÁRAMO: N° 85, p. 46.
- GRÁFICO 3. DISTRIBUCIÓN DE CASOS ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 187.
- GRÁFICO 4. DISTRIBUCIÓN DE CASOS DE DENS INVAGINATUS ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 188.
- GRÁFICO N° 1. EDAD DE LOS PRODUCTORES / PRODUCTORAS DE “EL ALMACÉN”, ESTADO BOLÍVAR (2004): N° 86, p. 152.
- GRÁFICO MANOVA-CVA DE LAS VARIABLES DE CONFORMACIÓN EN INCISIVOS LATERALES SUPERIORES EN POBLACIÓN CONTEMPORÁNEA (A) Y COLONIAL (B):  $P = *0,0001$  (VALOR DE REFERENCIA  $*P < 0.05$ ). SE PUEDEN OBSERVAR LAS NUBES DE PUNTOS BIEN DEFINIDAS Y SEPARADAS: N° 65, p. 62.
- IMÁGENES DIGITALIZADAS DE LOS PETROGLIFOS EN LA QUEBRADA BUENEVARE-CHIRIACHE, FALCÓN: N° 90, p. 46.
- RESUMEN DE SISTEMA DE SUMINISTRO DE AGUA POTABLE Y SANEAMIENTO EN COMUNIDADES PEMON-AREKUNA DE LA MICROCUENCA DEL APONWAO SECTOR 5. DISEÑO: MARÍA ELENA JANSEN: N° 90, p. 21.
- TABLA 1. CATEGORIZACIÓN DE LOS PRODUCTOS DE LA DIETA TRADICIONAL KAMARAKOTO. FUENTE: ENTREVISTAS EN LA COMUNIDAD DE KAMARATA, AÑO 2009: N° 87, p. 39.
- TABLA 1. DIENTE EN PALA. DESCRIPCIÓN DE LOS GRADOS DE EXPRESIÓN: N° 86, p. 182.
- TABLA DE LAS DENOMINACIONES ORIGINALES Y ESTANDARIZADAS DE LAS LENGUAS TIMOTE-CUICAS: N° 90, p. 55.
- TABLA DE LOS NUMERALES DESDE EL ‘1’ HASTA EL ‘10’ DE LAS LENGUAS TIMOTE-CUICAS: N° 90, p. 57 y 58.
- TABLA DE NUMERALES RECOGIDO POR FEBRES CORDERO Y JAHN: N° 90, p. 60.
- TABLA N° 1. ASENTAMIENTOS RIBEREÑOS DEL RÍO ORINOCO, ESTADO BOLÍVAR-VENEZUELA (2001): N° 86, p. 150.
- TABLA N° 1: CANTIDAD DE INFORMANTES Y RANGOS ETARIOS, ENTREVISTADOS PARA CONFIRMAR LA INSERCIÓN DE

- ELEMENTOS ESPECÍFICOS EN LA DEFINICIÓN DEL PAISAJE PÁRAMO: N° 85, p. 42.
- TABLA 2. CASOS DE INCISIVOS EN FORMAS DE PALA (SHOVELING) ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 185.
- TABLA 2. CRITERIO PARA CREAR HERRAMIENTAS DE PREVENCIÓN INTERCULTURAL. ESCALA: 1. MUY IMPORTANTE. 2. IMPORTANTE. 3. CULTURALMENTE FAVORABLE. 4. INTERESANTE. FUENTE: VOLUNTARIADO, 2013: N° 87, p. 41.
- TABLA 2: ELEMENTOS ETNOGEOGRÁFICOS (%) DE MENCIONES PARA PÁRAMO BAJO Y/O PÁRAMO - PÁRAMO: N° 85, p. 47.
- TABLA 3. CASOS DE DENS INVAGINATUS ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 186.
- TABLA 4. CASOS DE SHOVELING POR GRADOS ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 187.
- TABLA 5. CASOS DE DENS INVAGINATUS POR GRADOS ENCONTRADOS EN ESTA INVESTIGACIÓN: N° 86, p. 188.
- TABLA 6. CORRELACIÓN ENTRE RASGO INCISIVOS EN FORMA DE PALA Y DENS INVAGINATUS: N° 86, p. 189.
- TABLA N° 2. NÚMERO DE ANIMALES DOMÉSTICOS Y COMERCIALES EN LA COMUNIDAD DE “EL ALMACÉN”, PARROQUIA ORINOCO, ESTADO BOLÍVAR: N° 86, p. 151.
- TABLA N° 3. CENSO DE PRODUCTORES/PRODUCTORAS DE LA PARROQUIA ORINOCO-MUNICIPIO HERES, ESTADO BOLÍVAR-VENEZUELA: N° 86, p. 151.
- VARIACIÓN DEL TAMAÑO ISOMÉTRICO EN INCISIVOS CENTRALES SUPERIORES EN POBLACIÓN COLONIAL Y CONTEMPORÁNEA: P = 0,1081 (VALOR DE REFERENCIA \*P<0.05): N° 85, p. 61.
- VARIACIÓN DEL TAMAÑO ISOMÉTRICO EN INCISIVOS LATERALES SUPERIORES EN POBLACIÓN COLONIAL Y CONTEMPORÁNEA: P = \*0,007 (VALOR DE REFERENCIA \*P<0.05): N° 65, p. 62.

### ÍNDICE DE MAPAS

- CUENCA DEL RÍO CARONÍ, VENEZUELA. DISEÑO: MARÍA ELENA JANSEN: N° 90, p. 10.
- DISTRIBUCIÓN DEL TEMICHE EN EL DELTA DEL ORINOCO: N° 85, p. 10.
- FIGURA 1. DISTRIBUCIÓN DE COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA ETNIA PEMON. FUENTE: INE-SIGE. XIII CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA, EMPADRONAMIENTO ESPECIAL DE COMUNIDADES INDÍGENAS. 2001. SE SEÑALA APROXIMADAMENTE EL VALLE DE KAMARATA: N° 87, p. 29.

- MAPA DE UBICACIÓN DEL HALLAZGO DE SURIPÁ, LA BARINESA, PARROQUIA BARINITAS, MUNICIPIO BOLÍVAR DE BARINAS: N° 86, p. 121.
- MAPA DE UBICACIÓN DE PETROGLIFOS EN EL SECTOR BUENEVARA: N° 90, p. 39.
- MAPA DEL ÁREA DE WINIKINA, NABA SANUKA, MURAKO: N° 85, p. 15.
- MAPA DEL ESTADO MERIDA DONDE SE OBSERVAN LOS PUEBLOS DEL SUR: ARZOBISPO CHACON, PADRE NOGUERA Y ARICAGUA. FUENTE: GOBERNACION DEL ESTADO MERIDA: N° 90, p. 77.
- MAPA DEL VUELO DE LAS TIJERETAS, TOMADO DE: OSBORN, A (1985): N° 86, p. 107.
- MAPA N° 1. CUENCA DEL RÍO ORINOCO: N° 86, p. 152.
- MAPA N° 2. UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE LA COMUNIDAD “EL ALMACÉN”: N° 86, p. 153.
- MAPA N° 3. PLANO DE LA COMUNIDAD DE “EL ALMACÉN”, PARROQUIA ORINOCO, ESTADO BOLÍVAR: N° 86, 153.
- MAPA SOBRE LAS ZONAS DONDE SE DOCUMENTA LA LENGUA ARAWAK Y EL ÁREA DE INFLUENCIA DE LA ETNIA CAQUETÍA. MAPA TRABAJADO POR MIGUEL E. ZAVALA R.: N° 89, p. 64.
- MOVILIDAD DE LOS ARAWAKOS, TOMADO DE OLIVER, JOSÉ (1989): N° 86, p. 105.
- TERRITORIO PEMÓN: N° 90, p. 11.

### ÍNDICE DE IMÁGENES

- A: INCISIVO LATERAL SUPERIOR; B: IMAGEN RADIOGRÁFICA DEL MISMO DIENTE: N° 85, p. 59.
- A: PAR UTILIZADOS EN INCISIVOS CENTRALES SUPERIORES; B: PAR UTILIZADOS EN INCISIVOS LATERALES SUPERIORES: N° 85, p. 60.
- DUELO EN UNA COMUNIDAD WARAO EN LA ORILLA DE UN CAÑO GRANDE: N° 85, p. 13.
- EL ANGELITO ATADO EN UNA ESCALERA, SOBRE LA CAJA MORTUORIA, ES COLOCADO SOBRE LA MESA, EN TORNO A LA CUAL, DE PIE Y SENTADOS, SE ENCUENTRAN LOS MÚSICOS, LOS CANTORES Y DEMÁS CONCURRENTES: N° 90, p. 85.
- EL DOCUMENTAL “EL SILENCIO DE LAS MOSCAS” HA GANADO 11 PREMIOS INTERNACIONALES: N° 89, p. 169.
- FIGURA 1. A. INCISIVO CENTRAL MUESTRA CONTEMPORÁNEA; B. INCISIVO LATERAL MUESTRA CONTEMPORÁNEA; C. INCISIVO CENTRAL MUESTRA COLONIAL; D. INCISIVO LATERAL

MUESTRA COLONIAL. EN TODOS LOS CASOS LAS FLECHAS INDICAN TANTO CLÍNICA COMO RADIOGRÁFICAMENTE EL CONTORNO DE LOS REBORDES MARGINALES PROPIOS O CARACTERÍSTICOS DE UN DIENTE CON PRESENCIA DEL CARÁCTER INCISIVOS EN FORMA DE PALA; SE SEÑALAN DE MANERA CLARA DESDE EL PUNTO DE VISTA CLÍNICO (CÍRCULOS) Y RADIOGRÁFICO (ÓVALOS), EL ORIFICIO DE INVAGINACIÓN DEL ESMALTE CARACTERÍSTICO DEL DENS IN DENTE O DENS INVAGINATUS: N° 86, p. 184.

FIGURA 1. (A) MUESTRA LA UBICACIÓN DE LA ESTATUA (CIRCULO), Y LOS PUNTOS DE CONTROL DE TERRENO (TRIÁNGULOS). (B) MUESTRA LOS PUNTOS DE CONTROL MENOR (CÍRCULOS): N° 85, p. 68.

FIGURA 2. (A) REPRESENTACIÓN EN CONTORNOS DE LA CARA DERECHA. (B) REPRESENTACIÓN EN CONTORNOS DE LAS CARAS FRONTAL Y POSTERIOR: N° 85, p. 70.

FIGURA 3. (A) MALLA DE TRIÁNGULOS GENERADA MEDIANTE MESHLAB. (B), (C) REPRESENTACIONES 3D DE LA ESTATUA DE MARÍA LIONZA DESDE DIFERENTES PUNTOS DE OBSERVACIÓN: N° 85, p. 71.

FIGURA N° 1. FORMAS DE VASIJAS, RECONSTRUIDAS EN EL LABORATORIO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS): p. 123.

FIGURA N° 1 ILUSTRACIÓN PARA LA EDICIÓN ITALIANA DE LA CARTA DE COLON, HECHA EN ROMA EN 1493 BAJO EL TÍTULO STORIA DELLA INVENTIONE DELLE NUOVE INSULE DI CHANARIA INDIANE TRACTE DUNA PISTOLA DI XPOFANO COLOMBO. EN ELLA SE REPRESENTO GRÁFICAMENTE A LOS INDÍGENAS AMERICANOS POR VEZ PRIMERA, SIGUIENDO LAS DESCRIPCIONES HECHAS POR EL ALMIRANTE (DESNUDEZ, CABELLOS LARGOS, UTILIZACIÓN DE HOJAS POR VESTIDO EN EL CASO DE LAS MUJERES...), PERO LA DE LA VIVIENDA (TECHOS A DOS AGUAS SOBRE HORCONES ALTOS) FUE UNA COMPLETA CREACIÓN DEL DIBUJANTE, RECURRIENDO A SU IMAGINACIÓN, PUESTO QUE COLÓN EN NINGÚN MOMENTO SE REFIRIÓ A ELLAS. (TOMADA DE ALEGRÍA): N° 90, p. 103.

FIGURA N° 2. FORMAS DE VASIJAS, RECONSTRUIDAS EN EL LABORATORIO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS): p. 124.

- FIGURA N° 2 FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS. (TOMADA DE ASENSIO) [BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 109.
- FIGURA N° 3 ARMADURA DE HERNÁN CORTÉS, EN REPRODUCCIÓN DE LA QUE ESTABA EXHIBIDA EN LA ARMERÍA REAL DE MADRID. (TOMADA DE SOLÍS) [BIBLIOTECA GENERAL: FONDO ANTIGUO. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 111.
- FIGURA N° 3. FORMAS DE VASIJAS, RECONSTRUIDAS EN EL LABORATORIO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS): p. 124.
- FIGURA N° 4. FORMAS DE VASIJAS, RECONSTRUIDAS EN EL LABORATORIO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS): p. 125.
- FIGURA N° 4 REPRESENTACIÓN DE LA TIPOLOGÍA DE DOS INDÍGENAS MAPUCHES (CHILE). LAS PLUMAS EN LA CABEZA PARECEN SER UNA CONSTANTE QUE, DESDE TEMPRANO, ACOMPAÑO LA IMAGEN DE LOS ABORÍGENES AMERICANOS. (TOMADA DE ERCILA) [BIBLIOTECA GENERAL: FONDO ANTIGUO. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 118.
- FIGURA N° 5. FORMAS DE VASIJAS, RECONSTRUIDAS EN EL LABORATORIO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS): p. 125.
- FIGURA N° 5 REPRESENTACIÓN GUERRERA Y DE MANDO DEL CACIQUE MAPUCHE LAUTARO (1534-1557), LA CUAL, PARA QUE NO QUEDARA DUDAS DEL CARÁCTER BÉLICO DE LA ESCENA, ESTABA ACOMPAÑADA CON EL EXPRESIVO TEXTO, AL PIE DE LA IMAGEN, QUE LO SEÑALA “AL FRENTE DE SU EJÉRCITO”. LA VESTIMENTA DE ALGUNO DE LOS GUERREROS QUE LO ACOMPAÑABAN RECUERDA LA PRIMERA FIGURA INSERTA (NO 1) EN ESTE ARTÍCULO, PRODUCIDA EN 1493, SOBRE LAS DESCRIPCIONES DE COLÓN Y VESPUCCIO: DESNUDEZ, CABELLOS LARGOS Y VESTIDO HECHO DE HOJAS VEGETALES. LAS PLUMAS EN LA CABEZA, DESDE LUEGO, NO PODÍAN FALTAR. LO TOSCO Y RUDIMENTARIO DE LAS ARMAS TAMBIÉN ES DE DESTACARSE. (TOMADA DE ERCILA) [BIBLIOTECA GENERAL: FONDO ANTIGUO. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 119.
- FIGURA N° 6 REPRESENTACIÓN DEL MOMENTO DE LA ARAUCANA EN EL QUE TEGUALDA, “...HIJA DESDICHADA / DEL CACIQUE BRANCÓL...” (CON SUS CARACTERÍSTICAS INDÍGENAS



ESTILIZADAS), LUEGO DE VAGAR DE NOCHE, POR ENTRE LOS MUERTOS DEL CAMPO DE BATALLA, ENCONTRÓ EL CUERPO DE SU MARIDO OREPINO (INDUBITABLEMENTE REPRESENTADO, JUNTO CON OTRO CUERPO QUE YACE TAMBIÉN EN EL SUELO, CON RASGOS ABORÍGENES). COMPLETABA EL CONJUNTO UN SEMI-DERRUMBADO HOMBRE QUE REPRESENTABA A UN ESPAÑOL, TAL VEZ COMO MUESTRA DE QUE EN EL COMBATE ENTRE LOS DE ESPAÑA Y LOS DE AMÉRICA HABÍA DEJADO BAJAS EN UNO Y OTRO BANDO. AL FONDO UNA EDIFICACIÓN CON APARIENCIAS DE SER UNA FORTALEZA MILITAR DE LOS CONQUISTADORES. (TOMADA DE ERCILA) [BIBLIOTECA GENERAL: FONDO ANTIGUO. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 120.

FIGURA N° 7 REPRESENTACIÓN DE UN DESIGUAL ENFRENTAMIENTO ENTRE UN INDÍGENA MAPUCHE, SEMIDESNUDO, DESCALZO Y ARMADO APENAS DE UNA HONDA, Y TRES ESPAÑOLES CON ARMADURAS, ESPADAS Y MONTADOS EN CABALLOS. (TOMADA DE ERCILA) [BIBLIOTECA GENERAL: FONDO ANTIGUO. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 121.

FIGURA N° 8 REPRESENTACIÓN DEL MOMENTO, DOCUMENTADO HISTÓRICAMENTE COMO OCURRIDO EN 1558, EN EL QUE EL CACIQUE CAUPOLICÁN, CAPTURADO DURANTE LA BATALLA DE ANTIHUALA (5 DE FEBRERO) EN ACTO PÚBLICO, SOBRE UNA TARIMA, CUSTODIADO POR SOLDADOS ARMADOS Y CONTÁNDOSE CON LA COMPAÑÍA DE UN SACERDOTE, FUE LLEVADO AL CUMPLIMIENTO DE LA MUERTE POR EMPALAMIENTO (LA PICA EN QUE SE LE APLICARÍA LA PENA TAMBIÉN FUE DIBUJADA), A LA QUE HABÍA SIDO CONDENADO. EL CONJUNTO EN LO QUE TIENE QUE VER CON LO SIMBÓLICO ERA ALTAMENTE REPRESENTATIVO, PUES RECOGÍA –ASIMISMO– EL RELATO QUE SOBRE EL HECHO PRODUJO ERCILA Y ZUÑIGA, PUES TRATABA DE EXPRESAR LA VALENTÍA DEL TOQUI, QUIEN –EN AQUELLA SITUACIÓN– NO SÓLO HABRÍA ACEPTADO CON VALENTÍA Y DESPRENDIMIENTO MORIR, SINO QUE LE HABRÍA GRITADO A LOS ESPECTADORES ESPAÑOLES QUE ÉL LA QUERÍA Y PEDÍA, PUES “...NINGÚN MAL HAY GRANDE Y ES POSTRERO...”. Y AUN MÁS, PESE A ESTAR AMARRADO (AQUÍ SE LO PRESENTABA ENCADENADO), PUDO DAR UNA FUERTE PATADA AL VERDUGO (“...UN NEGRO GELOFO MAL VESTIDO...”, SEGÚN



- EL CANTO XXXIV DE LA ARAUCANA), SE SENTÓ EN LA PICA Y, SIN DAR MUESTRA NINGUNA DE DOLOR, MURIÓ. (TOMADA DE ERCILA) [BIBLIOTECA GENERAL: FONDO ANTIGUO. UNIVERSIDAD DE SEVILLA. ESPAÑA]: N° 90, p. 122.
- “HÜTTE DER GUARAUNOS”, POR JULES CREVAUX. CLARAMENTE SE TRATA DE UNA VIVIENDA SITUADA EN EL ALTO DELTA, CON HORCONES CLAVADOS EN TIERRA FIRME: N° 85, p. 23.
- IMÁGENES DE BLOQUES PÉTREOS IDEALIZADOS: N° 89, p. 44.
- OSIBU KAJUNOKO. COMUNIDAD WARAO, HOY SAN FRANCISCO DE GUAYO: N° 85, p. 17.
- PORTÓN DE MÉRIDA (1844)... DIBUJO DE BELLERMANN FERDINAND, 2007: 236: N° 88, p. 186.
- RANCHERÍA WARAO A ORILLAS DEL CAÑO MACAREO, EN EL ALTO DELTA POR AUGUSTE MORISOT: N° 85, p. 24.
- SE PUBLICARON 500 EJEMPLARES DEL LIBRO: N° 90, p. 179.
- VISTA DE LA RANCHERÍA MORICHALERA. SE DESTACA AL FONDO EL JEBU AJANOKO, SANTUARIO ÉTNICO; EN MEDIO, EL JOJONOKO Y AL FRENTE, EL JANOKOSEBE, EL PUEBLO: N° 85, p. 27.

### **ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS**

- ACTO DE APERTURA DEL SEMINARIO NACIONAL DE LA COMUNIDAD DE APRENDIZAJE EN ARQUEOLOGÍA DE LA UPTM “KLÉBER RAMÍREZ”: N° 89, p.156 (2 fotos).
- ACTO INAUGURAL DE LAS JORNADAS NACIONALES PREPARATORIAS PARA EL CONGRESO INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGÍA DEL SUR: N° 90, p. 152.
- AFLORAMIENTO SUPERFICIAL DE MATERIAL CERÁMICO Y LÍTICO: N° 89, p. 115.
- ALTAR DEDICADO A UN ANGELITO, UBICADO EN LA HABITACIÓN DE LA MADRE. VEMOS IMÁGENES DE SANTOS QUE ACOMPAÑAN AL ANGELITO EN EL TERCER CIELO, TAMBIÉN TEXTOS SAGRADOS, FOTOGRAFÍAS DE LA FAMILIA Y BEBIDAS DEDICADAS AL NIÑO FALLECIDO: N° 89, p. 16.
- ÁREA DE EXCAVACIÓN ORIGINAL, DONDE SE ENCONTRARON LOS HUESOS DEL MASTODONTE Y LAS HUELLAS DE UN FELINO PEQUEÑO: N° 88, p. 209.
- CAPILLA DEDICADA A LA NIÑA CARLIS MAOLI, SITUADA EN EL JARDÍN DE LA CASA: N° 90, p. 96.

- CEREMONIA POR LOS SEIS MESES DE MUERTA DE LA NIÑA CARLIS MAOLIS (2 AÑOS). AL FONDO, EL ALTAR Y, AL FRENTE, LOS MÚSICOS Y CANTORES: N° 90, p. 93.
- CUANDO ABRIÓ EN EL AÑO 2012, EL PARQUE PALEOARQUEOLÓGICO DEL ANÍS TENÍA 12 GUÍAS Y SE HACÍAN VISITAS EN DOS SENDEROS: EL GEOLÓGICO Y EL PALEONTOLÓGICO. EN DICIEMBRE DEL AÑO 2013, QUEDABAN DOS GUÍAS Y SE DECIDIÓ CERRARLO: N° 88, p. 213.
- CUENTAS LÍTICAS HALLADAS EN ESE LUGAR (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS) Y LA GENTE DE LA ZONA SE LAS APROPIÓ: N° 86, p. 122 (2 fotos).
- DE IZQUIERDA A DERECHA: PROFESORES ADRIÁN LUCENA, ESTEBAN EMILIO MOSONYI Y JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO: N° 90, p. 156.
- DESIERTO DE FALCÓN: N° 89, p. 108.
- DIJE LÍTICO DE MUJER CON UNA PLACA ALADA EN EL PECHO. TAMBIÉN HALLADO EN EL LUGAR (SURIPÁ, LA BARINESA, BARINAS): N° 86, p. 123.
- DOCTORA JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO EN LA INAUGURACIÓN: N° 90, p. 152.
- DOMINGO BRICEÑO EXPLICA SU PROPUESTA DOCUMENTAL: N° 90, p. 159.
- EDUARDO GALEANO: N° 89, p. 175.
- EL CONTEXTO DEL PALEOINDIO DE FALCÓN FUE RECREADO EN LOS CARNAVALES DE LA VELA DE CORO, EN CONMEMORACIÓN DE LA MUERTE DE J.M. CRUXENT: N° 89, p. 166 y 167 (2 fotos).
- EL DOCUMENTAL DIRIGIDO POR CARLOS AZPÚRUA NARRA LA CRÓNICA DE UNA MUERTE ANUNCIADA: N° 90, p. 178.
- “EL JAGUAR”, ENCONTRADO EN LARA, SOPORTA UNA MICROVASIJA DE OFRENDA EN SU LOMO, SEGÚN EL LIBRO ARTE PREHISPÁNICO DE VENEZUELA (REPRODUCCIÓN): N° 89, p. 52.
- EL JARDÍN DE MELOCÁCTUS EN ZULIA TIENE DOS MIL INDIVIDUOS: N° 89, p. 168 (2 fotos).
- EL PRESIDENTE HUGO CHÁVEZ PUSO EN RÉCORD DE VENTA *LAS VENAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA* CUANDO SE LO REGALÓ AL MANDATARIO BARACK OBAMA: N° 89, p. 173.
- EL PROFESOR ALFONSO GARRIDO EXPLICA A LAS Y LOS PRESENTES SU PROPUESTA: N° 90, p. 157.
- EL RÍO RICOA, UNO DE LOS CAUDALES DE AGUA QUE VA DE SUR A NORTE: N° 89, p. 109.

- EN LA CASA DEL COSTURERO EL ANTROPÓLOGO LUSBI PORTILLO PIDIÓ PARAR LOS PROYECTOS DE EXPLOTACIÓN DE CARBÓN EN LA SIERRA DE PERIJÁ: N° 90, p. 178.
- EN MESAS DE DEBATE SE DISCUTIÓ SOBRE EL PROGRAMA DE ESTUDIOS ABIERTOS: N° 90, p. 169.
- ESTATUA DE MANAURE: N° 89, p. 60.
- ESTOS SON PARTE DE LOS RESTOS FÓSILES DEL TACHIRAPTOR ADMIRABILIS, ENCONTRADO HACE AÑO Y MEDIO EN TÁCHIRA Y PRIMER DINOSAURIO CARNÍVORO REPORTADO EN EL PAÍS. POSIBLEMENTE CONVIVIÓ CON EL LAQUINTASAURA VENEZUELAE, DESCUBIERTO POR OSCAR ODREMAN: N° 88, p. 215.
- ESTRENO DEL DOCUMENTAL ETNOGRÁFICO “MÁS ALLÁ DEL MITO”: N° 90, p. 159.
- FIGURA 4. (A, B) FOTOGRAFÍAS MÉTRICAS DE LA ESTATUA DE MARÍA LIONZA: N° 85, p. 69.
- FRAGMENTOS DE HUESOS HALLADOS EN EL SECTOR ESTE: N° 88, p. 210.
- FRANCISCO TAMAYO EN SU JUVENTUD (REPRODUCCIÓN): N° 89, p. 28.
- FRANCISCO TAMAYO EXPLORANDO EN LA QUEBRADA LAS RAÍCES, EN QUÍBOR, LARA, EL 23 DE DICIEMBRE DE 1954 (REPRODUCCIÓN): N° 89, p. 36.
- FRANCISCO TAMAYO JUNTO A ESTEBAN EMILIO MOSONYI, AÑO 1981 (REPRODUCCIÓN): N° 89, p. 46.
- FRANCISCO TAMAYO TOMANDO NOTAS EN LA CARBONERA, MÉRIDA, AÑO 1956: N° 89, p. 54.
- FUNDADORES DE LA REVISTA LICEO, EN LOS TEQUES, AÑO 1927. TAMAYO SE UBICA DE PRIMERO DE DERECHA A IZQUIERDA (REPRODUCCIÓN): N° 89, p. 35.
- FUNDARTE REEDITÓ *AMOR Y TERROR DE LAS PALABRAS*: N° 90, p. 174.
- HANOKO DE LOS WARAO DEL ALTO DELTA, CONSTRUIDO CON HORCONES DE MANGLE EN TIERRA FIRME, SUELO DE TIERRA Y CON TECHO DE MORICHE; AL FONDO, LA IBOMANOKO O CASA DE MENSTRUACIÓN. CHAGUARAMAS, CAÑO COCUINA: N° 85, p. 12.
- HUBO 13 ESTUDIANTES EN ESCENA ACOMPAÑADOS POR EL GRUPO DE TAMBORES DIABATÉ SAMBA: N° 90, p. 158.
- INTERVENCIÓN DEL DOCTOR ESTEBAN EMILIO MOSONYI: N° 90, p. 156.

- “LA BATALLA” (EL TAMUNANGUE) - NUEVO CIRCO DE CARACAS, 15 DE FEBRERO DE 1948, ENSAYO PARA LA “FIESTA DE LA TRADICIÓN”: N° 88, p. 177.
- LA DOCTORA JACQUELINE CLARAC APORTÓ SUS CONOCIMIENTOS PARA GUIAR EL DEBATE: N° 90, p. 155.
- LA DOCTORA MYRIAM ANZOLA COORDINÓ LA MESA EDGAR MORIN: N° 90, p. 167.
- LA DOCTORA MYRIAM ANZOLA DA SU SEMINARIO “TEORÍA DE LA COMPLEJIDAD”: N° 89, p. 157.
- LA FILU 2015 RECORDÓ AL PROFESOR: N° 90, p. 173.
- LAS Y LOS ESTUDIANTES TUVIERON SU ENTREVISTA DE APTITUD LINGÜÍSTICA Y CONOCIMIENTO DE LA CULTURA: N° 90, p. 181 y 182.
- LAGUNA “LA GRANDE” / LAGUNA DE MUCUBAJÍ: N° 85, p. 51.
- LA PARTICIPACIÓN EN LAS MESAS DE DEBATE DE LAS Y LOS ASISTENTES FUE MUY ACTIVA: N° 90, p. 155.
- LA PROFESORA JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO RECIBIÓ LA ORDEN 16 DE SEPTIEMBRE POST MORTEM PARA EL DOCTOR BRICEÑO GUERRERO: N° 90, p. 176.
- LAS COMUNIDADES DE APRENDIZAJE EXPUSIERON SUS PROPUESTAS: N° 90, p. 168.
- LÍTICA DE FALCÓN: N° 89, p. 113.
- LOS BAILARINES SE ARRIESGAN A TREPAN Y LOGRAR POSICIONES NO CONVENCIONALES, APOYADOS EN OTROS CUERPOS... (MUESTRA DE LAS INVESTIGACIONES PREVIAS DEL ACONDICIONAMIENTO CORPORAL EN EL ANTIGUO IUDANZA, SUB-SEDE MÉRIDA, 2007): N° 87, p. 19.
- LOS CUERPOS, RECOGIDOS, INICIAN LA CONSTRUCCIÓN DE UN RITMO COLECTIVO QUE POSTERIORMENTE ACOMPAÑARÁN CON CANTOS-SONIDOS... (INVESTIGACIONES ACTUALES EN CLASE, 2013): N° 87, p. 24.
- MONTE ÁVILA EDITORES PRESENTÓ *EL LABERINTO DE LOS TRES MINOTAUROS* Y ESTUVO PRESENTE LA HIJA DEL DOCTOR, CRISTINA FUSTEC-BRICEÑO: N° 90, p. 175.
- MUESTRA DE CERÁMICA DE FALCÓN: N° 89, p. 114.
- MUESTRA DE LAS INVESTIGACIONES PREVIAS DEL ACONDICIONAMIENTO CORPORAL EN EL ANTIGUO IUDANZA, SUB-SEDE MÉRIDA, 2007: N°87, p. 9.
- MUJER DE JOBURE. NÓTESE EL COLLAR GRUESO DE MOSTACILLA AL ESTILO DE MURAKO: N° 85, p. 17.

- MUJER DE MURAKO CON SU COLLAR DE MOSTACILLA: N° 85, p. 18.  
NÓTESE LA ANALOGÍA ENTRE LA PIERNA ESTIRADA DE LA BAILARINA (LADO IZQUIERDO –IMAGEN) Y EL TENDÚ (POSICIÓN BÁSICA DEL BALLETO) O LA POSICIÓN DE “TABLA” EN ALGUNAS TÉCNICAS (POR EJEMPLO LA YOGA) Y CÓMO SE LLEGA A RESULTADOS SIMILARES (ANALOGÍA CON ESPALDA DEL BAILARÍN-FRENTE DE LA IMAGEN). (MUESTRA DE LAS INVESTIGACIONES PREVIAS DEL ACONDICIONAMIENTO CORPORAL EN EL ANTIGUO IUDANZA, SUB-SEDE MÉRIDA, 2007): N° 87, p. 14.
- NUEVO FRENTE DE EXCAVACIÓN, ABIERTO EN EL SECTOR ESTE DONDE TRABAJAN ANTONIO NIÑO Y RAMÓN IBARRA: N° 88, p. 2010.
- PARTICIPACIÓN DEL DOCTOR ESTEBAN EMILIO MOSONYI, RECTOR DE LA UNIVERSIDAD INDÍGENA DE VENEZUELA: N° 90, p. 153.
- PESCADORES DEL RÍO ORINOCO DE LA COMUNIDAD DE “EL ALMACÉN”-2005: N° 86, p. 149.
- PETROGLIFO AMORFO SEXUADO, CUEVA DE LOS PETROGLIFOS, TUCACAS, FALCÓN: N° 89, p. 116.
- PETROGLIFO DE BARIRO: N° 89, p. 117.
- RAMÓN IBARRA MOSTRANDO LOS HUESOS EN EL SECTOR ESTE DE LA EXCAVACIÓN: N° 88, p. 211.
- RETRATO DE FRANCISCO TAMAYO (REPRODUCCIÓN): N° 89, p. 48.
- ROCA SIGNADA CON LA DENOMINACIÓN “a: ALFA”: N° 89, p. 45.
- ROCA SIGNADA CON LA DENOMINACIÓN “Ω: OMEGA”: N° 89, p. 47.
- SABINO ROMERO HIJO PIDIÓ “LA FUERZA DE MÉRIDA” PARA SEGUIR LUCHANDO POR LA DEMARCACIÓN DE SUS TERRITORIOS ANCESTRALES: N° 90, p. 177.
- “TRAS LAS HUELLAS DE LOS DINOSAURIOS” ES LA EXPOSICIÓN TEMPORAL QUE ABRIÓ EN EL MUSEO DEL TÁCHIRA: N° 89, p. 164.
- UN DIENTE CARCHARODON MEGALODON DE UNA COLECCIÓN PRIVADA FUE DONADO A LA UNEFM-FALCÓN: N° 89, p. 165.
- VELORIO DE ANGELITO DE MICHEL FERNÁNDEZ (3 AÑOS). 8 DE DICIEMBRE DE 2011. SAN JACINTO, ESTADO MÉRIDA, VENEZUELA: N° 90, p. 88.
- VELORIO DE ANGELITO. NICHOS ARTESANALES DE GERARDO ZAMBRANO (1988), MÉRIDA: N° 90, p. 81.
- VELORIO DE LA NIÑA AYDE AMAYA PERLAZA, CON EL CUERPO EXPUESTO COMO ERA LA COSTUMBRE: N° 90, p. 79.

VESTIDO Y COLLAR USADOS POR ELIODORA TORRES EN  
JANACOJOBARO, CAÑO ARAGUABISI. PISO DE MANACA: N°  
85, p. 19.

VIVIENDA WARAO DE CONSTRUCCIÓN MIXTA, PAREDES DE  
BAHAREQUE Y HORCONES CLAVADOS EN TIERRA EN EL ALTO  
DELTA. REMANSÓN, CAÑO COCUINA: N° 85, p. 21.

### **AUTORES DE LA FOTOGRAFÍA**

ARCHIVO IVIC: N° 85, p. 18.

CAMACHO, CARLOS (REPRODUCCIONES): N° 89, p. 28, 35, 36, 46, 48,  
52, 54.

CARDOZO, LENÍN (CORTESÍA): N° 89, p. 168 (2 fotos).

COLECCIÓN CASA DE LA CULTURA JUAN FÉLIX SÁNCHEZ: N° 90, p. 81.

CORPORACIÓN FALCONIANA DE TURISMO (CORTESÍA): N° 89, p. 60.

CRUXENT, J.M.: N° 88, p. 177.

FUZEAU, MARIÉ (CORTESÍA PRENSA IVIC): N° 88, p. 2015.

GARCÍA-CASTRO, ÁLVARO: N° 85, pp. 12, 19, 21.

GARRIDO, ALFONSO: N° 87, p. 24.

MARTENS, RAQUEL: N° 86, p. 149.

MEJÍAS GUIZA, ANNEL DEL MAR: N°86, p. 122, 123; N° 88, p. 209, 210  
(2 fotos), 211, 213; N° 89, p. 156 (2 fotos); N° 90, p. 152 (2 fotos), 153,  
155 (2 fotos), 156 (2 fotos), 157, 158, 159 (2 fotos), 167, 168, 169, 173,  
174, 175, 176, 177, 178 (2 fotos).

MORÓN, CAMILO: N° 89, p. 108, 109, 113, 114, 115, 116, 117.

MUSEO DEL TÁCHIRA (CORTESÍA): N° 89, p. 164.

PORRAS, YGNACIO: N° 87, p. 9, 14, 19.

RAMOS, HÉCTOR LUIS: N° 89, p. 166, 167 (2 fotos).

ROJAS, BELKIS: N° 90, p. 181 y 182.

ROLDÁN PINO, NATALIA (CORTESÍA, CORRIENTES, ARGENTINA: N°  
89, p. 16.

SEGALL, THEA: N° 85, p. 17.

SODJA, LUISA: N° 85, p. 51.

SULBARÁN ZAMBRANO, ROSA IRAIMA: N° 90, p. 88, 93, 96.

UNEFM (CORTESÍA): N° 89, p. 165.

### **ÍNDICE DE SECCIONES FIJAS**

BOLETÍN INFORMATIVO: N° 87, N° 88, N° 89, N° 90.

## **ÍNDICE DE SECCIONES EVENTUALES**

ÍNDICES ALFABÉTICOS-TEMÁTICOS Y POR AÑOS DEL BOLETÍN  
ANTROPOLÓGICO DESDE EL N° 72 AL N° 80: N° 89.

ÍNDICES ALFABÉTICOS-TEMÁTICOS Y POR AÑOS DEL BOLETÍN  
ANTROPOLÓGICO DESDE EL N° 81 AL N° 84: N° 90.





## Boletín Informativo

### 1. EVENTOS

A) El Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, organizado por la Red de Antropologías del Sur, presidida por la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, se realizó desde el 10 hasta el 15 de octubre del año 2016 en el casco central de la ciudad de Mérida, en el municipio Libertador, del estado Mérida, Venezuela. Contó con 16 simposios, desarrollados en 8 ejes temáticos, que permitieron conocer, intercambiar, difundir y fortalecer las investigaciones que desarrollamos los/as antropólogos/as del sur e investigadores/as de ciencias afines, con el fin de evaluar cómo estamos estudiando las sociedades de las que formamos parte.

El acto inaugural se realizó el pasado 10 de octubre a las 4:00 pm en el Aula Magna, con la presencia del rector de la Universidad de Los Andes (ULA), Prof. Mario Bonucci, así como de la vicerrectora académica de la ULA, Profra. Patricia Rosenzweig Levy; la Profra. Nancy Díaz de Villabona, en representación de la Secretaría de la ULA; el Prof. Chemané Arias, del Programa de Estudios Abiertos, de la Universidad Politécnica Territorial de Mérida (UPTM) “*Kléber Ramírez*”; y el secretario general de la Gobernación de Mérida, Gerardo Molina. También estuvieron personalidades de distintas casas de estudio, incluyendo profesoras/as de la ULA, del Colegio Universitario Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos (CUHELAV), la UPTM, la Universidad Nacional Experimental “*Francisco de Miranda*” (UNEFM) de Falcón, la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV), tanto de Mérida como de Zulia, y conferencistas y ponentes de Argentina, Perú, Colombia y Venezuela.

# Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur

Mérida, Venezuela  
10-15 de octubre  
2016

Lugar:  
Casco central  
de la ciudad de Mérida

Organizado por  
Red de Antropologías del Sur

Instituciones académicas

Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología / Universidad de Los Andes / CDCHTA  
DIGECEX / FUNDACITE-Mérida / Universidad Politécnica Territorial de Mérida "Kléber Ramírez"  
Colegio Universitario Hotel Escuela de Los Andes Venezolanos (CUHELAV)  
Ministerio del Poder Popular para el Turismo / Instituto Nacional del Turismo  
Ministerio del Poder Popular para la Cultura / Gobernación del Estado Bolivariano de Mérida  
Auditorio de la Escuela de Música / Fundación de Orquestas Sinfónicas del Estado Mérida / Intercultural de Venezuela  
Consultor JMG / Red de Antropologías del Sur / TROMERCA / Canal Comunitario Tatuy TV / Cámara de Turismo de Mérida  
Cámara Bolivariana Socialista de Turismo del Estado Bolivariano de Mérida / Mukutours Adventure CA.

*Afiche del 1er Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016.*



*En el acto inaugural del Congreso Internacional estuvieron presentes las autoridades de la ULA y UPTM. Foto: Annel Mejías Guíza (AMG).*

En este Primer Congreso se presentaron cinco conferencias centrales: el martes 11/10/2016 abrió la profesora Clarac de Briceño, de la ULA, en el Auditorio del CUHELAV, mientras que el jueves 13/10 se presentó la conferencia virtual del profesor Esteban Krotz, de la Universidad de Yucatán, México, quien es el ideólogo de la escuela en construcción de antropologías del sur, y luego estuvo el profesor Esteban Emilio Mosonyi, de la Universidad Central de Venezuela (UCV) y ex rector de la Universidad Nacional Indígena, del estado Bolívar, estas últimas actividades realizadas en la Sala Spinetti Dini, del Centro Cultural (CC) Tulio Febres Cordero.



*El Prof. Dr. Esteban Krotz disertó sobre las antropologías del sur con una videoconferencia.  
Foto: AMG.*



*El profesor Esteban Mosonyi presentó una de las conferencias centrales.  
Foto: AMG.*



Al día siguiente, viernes 14/10, la profesora Nelly García Gavidia, de la Universidad del Zulia (LUZ), fundadora de la Maestría en Antropología y la Licenciatura en Antropología de LUZ, también disertó sobre las antropologías del sur o la antropología como una sola disciplina científica, conferencia realizada en la Sala Spinetti Dini, del CC Tulio Febres Cordero, y el sábado 15/10/2016 el profesor Eduardo Restrepo, de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y fundador de la Red de Antropologías del Mundo, cuestionó la disciplina desde su conferencia realizada en el Auditorio de la Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE), unidad territorial en Mérida del Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Ciencia y Tecnología.



*La Profra. Nelly García Gavidia, de LUZ, contribuyó con el debate.*

*Foto: AMG.*



*El Prof. Eduardo Restrepo, presidente de la Asociación Latinoamericana de Antropología, puso en tela de juicio la disciplina. Foto: AMG.*

El 12 de octubre del 2016 se desarrolló un intercambio con las seis comunidades indígenas de Lagunillas, municipio Sucre, del estado Mérida, con el fin de conmemorar el Día de la Resistencia Indígena. La comunidad Quinaroos ofreció un tradicional desayuno y almuerzo indígenas en la casa del moján Valerio Gutiérrez, luego se abrió el Museo Histórico Antropológico Indígena MUCUJAMA, en el Edificio del Ateneo, ubicado en la plaza Bolívar, y posteriormente se realizó un ritual en la Laguna de Urao, donde fue agasajada la profesora Clarac de Briceño por las comunidades originarias de la zona, ya que tiene trabajando con estos grupos desde la década de 1970. Para este viaje se contó con dos unidades de transporte gratuito del Trolebús de Mérida CA (TROMERCA), del Ministerio del Poder Popular para el Transporte, donde viajaron más de 130 personas, entre ponentes y asistentes.



*Recibimiento de ponentes y asistentes en la casa del moján Valerio Gutiérrez.  
Foto: AMG.*



*Apertura del Museo Histórico Antropológico Indígena MUCUJAMA.  
Foto: AMG.*

Ese día, a las 6:00 pm, se realizó en el Auditorio del CUHELAV la segunda reunión de la Red de Antropologías del Sur, con la presencia de unas 25 personas de Colombia, Venezuela, Argentina y Brasil, y se llegaron a acuerdos para trabajar durante dos años (2016-2018). Se decidió realizar la segunda edición del Congreso Internacional de Antropologías del Sur en Coro, en el año 2018, evento que será organizado por la UNEFM, de Falcón, bajo la batuta del profesor Camilo Morón, y habrá unas jornadas preparatorias en julio del 2017 también en la misma localidad.

Al ser un evento de carácter internacional e interinstitucional, el Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016 estuvo avalado académicamente por la ULA (Vicerrectorado Académico; Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina, CEPESAL; Grupo de Investigación sobre la Violencia en América Latina y el Caribe, VALEC, del Centro de Investigaciones Penales y Criminológicas, CENIPEC; el Departamento de Antropología y Sociología, y la Escuela de Medios Audiovisuales,



EMA, de la Facultad de Humanidades y Educación), LUZ (Licenciatura en Antropología), la UPTM, la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV) Eje Cacique Mara (Zulia) (con el Centro de Estudios Sociales y Culturales, CESYC), la UNEFM (con el aval del Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas, CIAPP; y el Aula-Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos, ALAb-CRBAP), y el CUHELAV.

De las 229 ponencias arbitradas (100%) de Colombia, Brasil, Ecuador, Chile, Perú, México, Argentina, Benín, Madagascar (de África) y Venezuela como país anfitrión, se presentaron 150 ponencias (65,5%) y hubo una ausencia de 79 ponencias (34,5%) (ver Gráfico 1), esto último debido a diversas razones, incluyendo los costos económicos para las y los ponentes nacionales de venir a Mérida y el cierre de vuelos aéreos internacionales, directos, hacia Venezuela en el caso de México y de la principal aerolínea privada de Argentina que viaja a nuestro país.

### Balance de ponencias

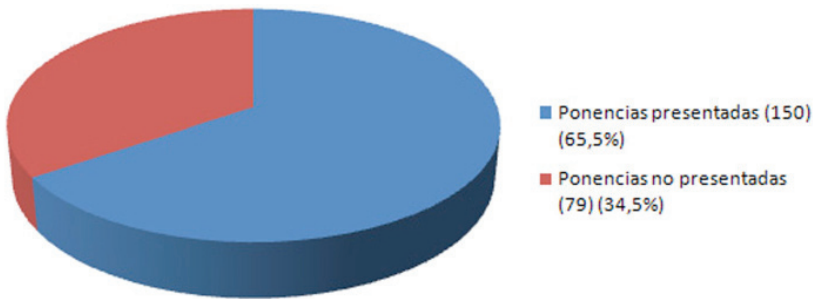


Gráfico 1. Evaluación de las ponencias arbitradas y presentadas en el 1er Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016.

Desde el Comité Organizador se pudo apoyar garantizando 28 cupos gratuitos del comedor de la ULA, solicitados y aprobados por Servicios Generales (almuerzo y cena), para estudiantes ponentes de la UNEFM (Falcón), LUZ (Zulia), UCV (Caracas) y de la Comunidad de Aprendizaje en Arqueología Comunitaria del Táchira de la UPTM. Hubo, según los registros

de inscripción, 90 asistentes para optar a certificados digitales, sumados a las y los asistentes que entraron gratuitamente, ya que el ingreso era libre para las conferencias centrales, ponencias de simposios, foros, la muestra audiovisual y el viaje a Lagunillas por el Día de la Resistencia Indígena.

Hubo tres foros: el martes 11/10 el profesor Restrepo habló, desde el Auditorio del CUHELAV, sobre la “Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA): trayectoria y perspectivas”, invitando al V Congreso de la ALA, que se hará en Bogotá, Colombia, en junio del año 2017 (ver información en la letra G de esta sección), y el jueves 13/11 la periodista Minerva Vitti, de la revista *SIC*, del Centro Gumilla, presentó el foro “VIH en los Waraos”, mientras que el viernes 14/11 cerró el profesor Mosonyi con el foro “Antropología de urgencia”, con el invitado Emanuel Emilio Valera, de la Sociedad Venezolana de Antropología Física “*Charles Darwin*”. Todas estas actividades se realizaron en el Teatro César Rengifo de la ULA.



*El Prof. Eduardo Restrepo presentó un foro sobre la ALA. Foto: AMG.*

La muestra audiovisual “Visiones antropológicas desde el Sur: Cine para encontrarnos”, organizado por el profesor Andrés Agustí y la División

de Extensión de la EMA-ULA, con apoyo de los profesores Carlos Aguilar, de la Misión Sucre, y Carlos Camacho, de la Universidad Nacional Experimental Sur del Lago, se presentó en el mismo orden: el martes el cortometraje *Katary* (2014), de Esteban Lema, de la EMA-ULA, abrió la actividad, en el Auditorio del CUHELAV, y luego el largometraje *El río que nos atraviesa* (2013), de Manuela Blanco, se presentó como ponencia, y luego la programación continuó con el documental *El silencio de las moscas* (2015), de Eliézer Arias, y el cortometraje *Mucunután* (2016), de Estudio Creativo Creaser, proyectados el jueves y viernes, respectivamente, también en el Teatro César Rengifo de la ULA.



*Presentación del cortometraje Katary, de Esteban Lema. Foto: AMG.*

El sábado 15 de octubre, día de la clausura, se realizó la plenaria de cierre “¿Qué es para nosotros/as las antropologías del sur?”, en el Auditorio de FUNDACITE-Mérida, luego de la conferencia central del profesor Restrepo, y se mostraron piezas y un performance de música afrodescendiente trabajadas por el grupo de tambores Diabaté, como una de las ponencias

en el área de arte. Para más información, los/as lectores/as pueden revisar la página electrónica: <http://antropologiasdelsur.org.ve/>.

Los ejes temáticos y simposios presentados fueron los siguientes, recopilados en el *Libro de resúmenes del 1er Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016* (ver más adelante imagen de la carátula):

**Eje Temático I:** *Antropología Política del Sur y Decolonización del Pensamiento*

SIMPOSIO 1: Antropología política del sur, intercambio de saberes y decolonialidad (coordinado por el Prof. Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo, de la ULA; el Prof. Johnny Alarcón, de LUZ; y la Profra. Fabiola Bautista, de la UBV Eje Pico Bolívar, Mérida)

SIMPOSIO 2: Antropología del sur y subalternidad (organizado por la Msc. Maya Mazzoldi, de la ULA, y el Prof. Roberto López, de LUZ).

SIMPOSIO 3: Hacer antropologías desde el sur: retos etnográficos y metodológicos (con el Prof. Restrepo, de Colombia, como coordinador).

SIMPOSIO 4: Narrativas etnográficas del sur: implicaciones éticas y políticas (con la Profra. Yanett Segovia, de la ULA; la Inv. Carmen Rosillo, de la ULA, y el Prof. Ángel Oroño, de la UBV Eje Cacique Mara, Zulia).

**Eje Temático II:** *Arqueologías del Sur*

SIMPOSIO 5: Arqueologías del sur (con el Prof. Camilo Morón, de la UNEFM, y el Prof. Anderson Jaimes, del Museo del Táchira y la UPTM).

**Eje Temático III:** *Investigación, Gestión Social y Conservación Preventiva del Arte Rupestre*

SIMPOSIO 6: Arte rupestre, funciones antiguas y actuales (con los profesores Morón y Anderson).

**Eje Temático IV:** *Antropología, Comunicación y Arte*

SIMPOSIO 7: Visión antropológica de las artes y de la comunicación (coordinado por la Profra. Rosa Iraima Sulbarán, de la Universidad Experimental de las Artes, UNEARTE, Miranda, y por el Prof. Carlos Camacho, de la Universidad Nacional Experimental Sur del Lago, valle del Mocotíes de Mérida).

**Eje Temático V:** *Educación, Sociedad y Cultura*

SIMPOSIO 8: Antropologías y educación del sur y para el sur (con la Profra. Yanitza Albarrán, del CUHELAV, y la Profra. MariCarmen Pérez R., de la ULA).

SIMPOSIO 9: Antropologías del sur, cuestiones urbanas y vivienda (organizado por el Prof. Francisco Hernández, de la Universidad Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora”, Barinas, y el Arq. Adrián Navia, de la ULA).

SIMPOSIO 10: Antropologías del sur, género, salud e identidades (con la Profra. Carmen Teresa García R., de la ULA, y la Lcda. Nahir Monsalve, del Movimiento de Mujeres de Mérida).

SIMPOSIO 11: Antropologías del sur y tecnologías libres (organizado por la Profra. María Angela Petrizzo, del CUHELAV).

**Eje Temático VI:** *Bioantropología en el Sur*

SIMPOSIO 12: Avances de la antropología forense y otras aplicaciones en América Latina (con el antropólogo Emanuel E. Valera, de la Unidad de Criminalística contra la Vulneración de Derechos Fundamentales del Ministerio Público y de la Sociedad Venezolana de Antropología Física, y el Prof. Carlos García Sívoli, de la ULA).

SIMPOSIO 13: Bioantropología de comunidades y pueblos indígenas actuales y pretéritas del sur (con el antropólogo Edgar Hernández Valero y la antropóloga Merny Samantha Barrios, de la Sociedad Venezolana de Antropología Física).

**Eje Temático VII:** *Estudios Indígenas del Sur*

SIMPOSIO 14: Nuevos enfoques históricos y conceptuales sobre los pueblos indoamericanos (organizado por los profesores Esteban Emilio Mosonyi y Omar González Nández, ambos de la UCV).

SIMPOSIO 15: La realidad indígena de Venezuela en la actualidad: visión crítica y proactiva (también con los profesores Mosonyi y González Nández, de la UCV).

**Eje Temático VIII:** Estudios Abiertos

Organizado por la UPTM con su tradicional Encuentro de Saberes de las Comunidades de Aprendizaje, del Programa de Estudios Abiertos.

**Eje Temático IX:** Turismo en el Sur

SIMPOSIO 16: Turismo en el sur (con los profesores William Díaz y Juan Luján, ambos del CUHELAV).

Pronto la Red de Antropologías del Sur estará publicando los libros postcongreso.



*Portada del Libro de Resúmenes del 1er Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016.*

**B)** El Museo Arqueológico “*Gonzalo Rincón Gutiérrez*”, de la Universidad de Los Andes (ULA), único en el concierto de las universidades venezolanas, está cumpliendo sus 30 años de fundado. Esta institución tiene sus antecedentes más remotos en el Museo Arqueológico fundado en el Departamento de Antropología y Sociología de la Escuela de Historia, de la Facultad de Humanidades y Educación, por el Prof. Dr. Jorge Armand en el año 1972 y que, debido al crecimiento investigativo que tuvo dicho Museo, se logró para el año 1975 una sede propia en una edificación alquilada en la calle 25, entre las avenidas 3 y 4.

Para ese momento histórico el Museo empezó a funcionar con dos áreas de investigación: Arqueología, coordinada por el Prof. Armand, y Etnología, coordinada por la Profra. Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Después de un poco más de una década de investigación e inauguración de exposiciones, y por el trabajo realizado por los profesores Clarac, Armand y Adrián Lucena Goyo, con un grupo de estudiantes de Historia, hoy en su mayoría profesores/as de nuestra Universidad e investigadores/as, entre los que se destacaba Antonio Niño, se logró, durante la gestión del “rector magnífico” Pedro Rincón Gutiérrez y del Prof. Dr. Julián Aguirre Pe, vicerrector académico de ese entonces, que el Consejo Universitario a finales del año



de 1985 emitiera la resolución de creación del Museo Arqueológico como una Dependencia Universitaria, abriendo sus puertas al público merideño, en su sede actual, el 9 de diciembre de 1986, con la inauguración de la exposición “*Del Proceso de Hominización a las Culturas Andinas de Venezuela*”.

Lleva el nombre de Gonzalo Rincón Gutiérrez, catedrático universitario que se desempeñaba en los años sesenta del siglo XX como profesor de historia precolombina en la Facultad de Humanidades y Educación de nuestra casa de estudio.

En la actualidad, desde el punto de vista organizativo, el Museo es una Dependencia Central desconcentrada que se estructura en siete unidades: administración y apoyo secretarial, biblioteca, registro e inventario, extensión a la comunidad, laboratorio de arqueología, bioantropología y arqueobotánica, laboratorio de conservación y restauración, y museología y museografía con su respectiva sala de exposición central.





*Inauguración de exposición permanente en el Museo Arqueológico. Foto: AMG.*

Para celebrar los 30 años de su fundación, en el 2016 se ha diseñado una programación que se desarrolló a partir de julio pasado hasta el mes de diciembre del 2016. Con el objetivo de dar a conocer la programación, su actual director, el Dr. Lino Meneses, ofreció el pasado 7 de julio una rueda de prensa en la sede del Museo, ubicada en el Edificio del Rectorado, la cual denominó: “1986-2016... 30 años haciendo historia”.

Destacó en esta programación actividades académicas, científicas y culturales. El pasado 26 de julio se desarrolló un Plan Vacacional Arqueológico para los hijos e hijas de los/as docentes y trabajadores/as de la ULA, y desde julio pasado ha habido una agenda de visitas a medios para informar al público universitario sobre la historia de esta importante dependencia, en el programa de radio del Vicerrectorado Académico de la ULA.

### **El Museo ofreció una programación de foros**

También desde julio hasta diciembre desarrolló un ciclo de foros. El pasado 19 de julio hubo en la sede de nuestra institución el foro “El



Arco Minero del Orinoco y la preservación del Patrimonio Arqueológico y Cultural nuestro venezolano”, con la participación como conferencistas tanto del Prof. Dr. Vladimir Aguilar, del Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina (CEPSAL), de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas-ULA, como de la Dra. Gladys Gordones Rojas, coordinadora de la Maestría en Etnología ULA. Luego, el 21 de julio se realizó en el mismo lugar el foro “El Patrimonio Cultural y Arqueológico en la ciudad de Mérida”, con la Profra. Arq. Nory Pereira Colls, decana de la Facultad Arte-ULA y coordinadora de la Comisión de Patrimonio del Municipio Libertador; el Lcdo. Genrry Flores, director del Instituto de Patrimonio Cultural (IPC)-Mérida, y el Dr. Meneses Pacheco, como ponentes.

En septiembre y octubre de este año, se realizó el taller “Tráfico ilícito del Patrimonio arqueológico y cultural”, dirigido tanto a funcionarios del Ministerio Público como del Servicio Nacional Integrado de Administración Aduanera y Tributaria (SENIAT), la Guardia Nacional Bolivariana, el Cuerpo de Investigaciones Científicas, Penales y Criminalísticas (CICPC), la Organización Internacional de Policía Criminal (Interpol) y la Policía Nacional Bolivariana de Mérida.

El 10 de octubre pasado se inició el Programa de Visitas Guiadas a niños y niñas en edad escolar de la capital andina y el 30 de noviembre abrió la inauguración de la exposición “La cerámica arqueológica de Mérida” en la sede del Museo Arqueológico de la ULA.

El 8 de diciembre se realizó la entrega de reconocimientos de las personalidades que contribuyeron con la fundación, crecimiento y consolidación de esta institución, acto realizado en el Paraninfo de la ULA. En esta actividad se otorgaron condecoraciones a los Profes. Dres. Julián Aguirre Pe, Carlos Guillermo Cárdenas, Leonel Vivas y Manuel Hernández, ex vicerrectores académico de la ULA, además del Prof. Dr. Juan Puig y el Prof. Dr. Walter Bishop, ex coordinadores del Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la ULA, así como a la Profra. Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, cofundadora y primera directora del Museo. Se sumaron a la lista de agasajados la Tec. Marielena Henríquez y el Lcdo. Antonio Niño por sus 30 años de servicios en la institución. También recibieron reconocimiento el Prof. Dr. Carlos García Sívoli por sus 30 años de colaboración permanente con la institución, la Dra. Gordones Rojas y el Dr. Meneses Pacheco, ambos por sus 24 años de servicios. En la actividad

igualmente fue condecorada la Profra. Dra. Patricia Rosenzweig Levy, actual vicerrectora académica de la ULA.

C) El pasado 18 de julio la Unidad de Gestión de Intangibles de la Universidad de Los Andes (UGIULA), del Centro de Investigaciones en *Propiedad Intelectual*, realizó una reunión relacionada con la suscripción a bases de datos y servicios electrónicos para revistas científicas, de nuestra casa de estudio.

Estuvieron presentes directores/as y miembros de comités editoriales de revistas pilotos consolidadas, como *Actualidad Contable*, *Agroalimentaria*, *Anuario de Derecho*, el *Boletín Antropológico*, así como *Ciencia e Ingeniería*, *MedULA*, la *Revista Geográfica Venezolana* y la *Revista Venezolana de Ciencia Política*. También se integraron revistas impresas destacadas en proceso de consolidación, como *Humania del Sur* y *Visión Gerencial*, y las revistas electrónicas *Acta Bioclínica* y *Avances en Biomedicina*. Todas estas publicaciones periódicas están acreditadas y fueron convocadas por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA), de la ULA. Igualmente, fueron invitados/as integrantes del índice nacional REVENCYT y del repositorio institucional Saber ULA.

Ahí tanto la directora de Propiedad Intelectual, la Profra. Dra. Astrid Uzcátegui, como la abogada María Inés De Jesús, plantearon el tema de los derechos de autor/a y la colocación en acceso abierto o libre de la producción intelectual de las investigaciones de nuestra universidad en Saber ULA, estudio que, según manifestaron, vienen haciendo desde hace un año y medio para plantear las “normas de propiedad intelectual” y establecer una política editorial conjunta para las revistas de la ULA. También expusieron si se debía definir quién representaba la figura del editor ante la firma de contratos, por ejemplo, con bases de datos internacionales como DIALNET y EBSCO, ya que, en estos casos, el papel de editor lo asumiría quien esté en el cargo de rector o rectora de nuestra casa de estudio en el momento y, por lo tanto, el editor pasaría a ser director; sin embargo, este último punto, dijeron, se discutiría colectivamente más adelante, y en reuniones posteriores, con los equipos de las publicaciones periódicas de la ULA para definir esta situación legal.

La abogada De Jesús aclaró que hay dos tipos de derechos: los morales, que son inembargables, y los patrimoniales, que son de explotación econó-

mica. La ULA, explicó, tiene derechos sobre estos últimos sólo como obra en su conjunto (la revista en sí), pero los/as autores/as conservan la titularidad de los derechos patrimoniales de sus aportes, de sus artículos (en el caso de nuestras revistas arbitradas e indexadas). Por esta razón, desde las revistas científicas, recomendaron, debemos tener cuidado con las autorizaciones que firmemos con bases de datos internacionales, ya que para “ceder derechos de autor” necesitaríamos tener la autorización o “cesión” de todos/as los/as autores/as que se han publicado a lo largo de la historia de las revistas.

Igualmente, Uzcátegui y De Jesús instaron a referenciar las imágenes que estamos usando en las portadas de las revistas y evaluar si hemos solicitado o no la autorización de los/as autores/as de dichas imágenes.

Fabiola Rosales, directora en ese entonces del índice nacional REVENCYT, explicó que para los índices internacionales ISI y Scopus (“los que nos *rankean*”) los que escriben y publican ahí ceden los derechos de autor/a. En el caso de las revistas de América Latina, para tener visibilidad “deben ser gratuitas” y en cuanto a las suscripciones, debido a las políticas económicas del control de cambio en el país, “no podemos cobrar” en moneda internacional (dólares o euros, por ejemplo). “Si nos interesa la visibilidad debemos consolidar iniciativas propias” como el índice venezolano REVENCYT, planteó.

“¿Qué quiere el autor? Depende de la disciplina científica, pero en su mayoría perseguimos ser citados. ¿Qué quiere la universidad?”, preguntó Rosales. “El autor debe ceder el derecho de explotación a la revista, porque nuestras revistas son gratuitas... pagar es algo que debemos construir, porque nos consideran la ‘ciencia de la periferia’. Ahorita necesitamos estar en acceso abierto” y se podría plantear pasar a acceso restringido o pago “cuando llegue el momento”, porque ahorita “todas las revistas de la ULA están en los últimos cuartiles” en el mundo editorial del planeta, así que “¿quién va a pagar para que lo publiquen en una revista nuestra?”, se volvió a preguntar.

Las bases de datos de acceso libre, argumentó Rosales, permiten “valor agregado”, como que los/as autores/as sean más citados y tener servicios asociados al documento, explicó. “El autor cede los derechos y permite colocarlo en el repositorio. Recuerden que los artículos viajan solos (por la red) y deben ir plenamente identificados con todo” para ser capturados y, por esta razón, instó a los/as responsables de las revistas que respeten y sigan las normativas de los índices.

Sobre el libre acceso, Rosales propuso que se deben evaluar las implicaciones. En el mundo editorial, aclaró, existen los embargos por un tiempo perentorio (de seis meses o un año) para evitar que en ese período no se pongan los artículos publicados en las revistas en una base de dato, “pero luego sí” se puede hacer. “Las universidades necesitan *rankearse*, mejorar la calidad... ¿dónde publicamos en la ULA?”, refirió y luego explicó que, en teoría, 25% de lo publicado en revistas de la ULA debería ser de su personal y el resto (75%) de otras instituciones, bien sea del país o de otros países, para evitar el principio de “endogamia” (estimado por los índices), pero, según evaluaciones de REVENCYT, esta realidad no es así, ya que los/as investigadores/as de la ULA se publican en sus mismas revistas.

Según Rosales, la universidad no puede suponer los derechos de autor si no los tiene, necesita tener una autorización y cartas de originalidad, ya que los índices lo exigen. Los repositorios y bases de datos le permiten al autor/a mayor visibilidad. “No estoy de acuerdo con la figura de directores sino de editores”, dijo. Y planteó que las normativas de las revistas deben contar con una política para tratar el tema del plagio, así como de cómo plantear resolver y tratar el conflicto de interés. “La revista debe ser independiente, el editor debe formarse muy bien y también los equipos editoriales”, recomendó. “Todas las revistas de la ULA deben ir a una editorial universitaria exclusivamente para revistas, separada del libro... un órgano rector de la política editorial universitaria”, propuso Rosales.

En esta reunión se planteó que Propiedad Intelectual se seguiría reuniendo con los equipos editoriales de las revistas científicas de la ULA y que se darían talleres, más adelante, para formar en software contra plagios y en la posibilidad de armar normativas conjuntas para todas las publicaciones periódicas de nuestra casa de estudio.

**D)** Desde el 28 de noviembre hasta el 1° de diciembre de este año se desarrolló el Festival de la Revista Científica de la Universidad de Los Andes (ULA), organizado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes (CDCHTA); la Dirección de Telecomunicaciones y Servicios (DTES), el repositorio institucional de la Universidad de Los Andes (SABER ULA), la Unidad de Gestión de Intangibles (UGIULA) y la Unidad de Atención a Personas con Discapacidad (UNIAPDIS).

El primer día se hizo el acto de instalación a las 4:00 pm en el Auditorio Alí Primera, de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales, de nuestra casa de estudio (donde se realizó todo el festival), con palabras de apertura del rector, el Prof. Dr. Mario Bonucci. Seguidamente luego de leer el acuerdo del Rectorado de la ULA, se otorgaron reconocimientos tanto a las revistas científicas publicadas en el repositorio institucional Saber ULA como a los artículos de los/as autores/as más citados y descargados/as de las mismas. Los artículos con mayores descargas, explicaron en el evento, dan visibilidad a la ULA y son uno de los parámetros evaluados por los rankings internacionales.



*El rector de la ULA, Prof. Dr. Mario Bonucci, abrió el acto. Foto: AMG.*

Los artículos más descargados se publicaron en distintas revistas de la ULA, como *Educere*, *Anuario de Derecho*, *Ágora Trujillo*, *Academia*, *Fermentum*, *Anuario Electrónico de Comunicación Social*, entre otras, ubicándose entre 17 mil y casi 30 mil descargas por artículo desde octubre del año 2013 hasta septiembre del año 2015. También se entregaron certificados a los artículos con mayor cantidad de descargas de otras instituciones para impulsar y fortalecer el principio de “exogamia”. Dentro de las revistas de

la ULA homenajeadas por tener un mayor promedio de descargas y mayor descargas a sus documentos, se ubicaron de menor a mayor descargas: *Academia* (Núcleo Rafael Rangel de Trujillo), *Revista Agroalimentaria*, *Acción Pedagógica* (del Núcleo Táchira), *Acta Bioclínica*, *Farmacia y Bioanálisis*, *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, *Mundo Pecuario*, *Ágora Trujillo* (ambas de Trujillo), *Presente y Pasado*, *Ciencia e Ingeniería*, *Actualidad Contable*, *Acción Pedagógica* (del Táchira), *Visión Gerencial*, *Ciencia e Ingeniería*, *Educere y Actualidad Contable*, con un promedio entre 132 mil y 668 mil descargas en el mismo período mencionado: desde octubre del año 2013 hasta septiembre del año 2015.

También se entregaron reconocimientos a las 11 revistas que entramos en el “Emerging Sources Citation Index” de Web of Science: *Ciencia e Ingeniería*, *Procesos Históricos*, *Actualidad Contable*, *Avances en Biomedicina*, *MedULA*, *Legenda*, *Ágora Trujillo*, *Boletín Antropológico*, *Cuaderno sobre Relaciones Internacionales*, *Regionalismos y Desarrollo*, *Propiedad Intelectual* y *Voz y Escritura*. También recibieron reconocimientos revistas de la ULA que entraron ya en la base de datos de Scopus: *Agroalimentaria*, *Avances en Química*, *Revista Geográfica Venezolana* y *Lengua y Habla*.



*Certificado para el Boletín Antropológico por estar en el “Emerging Sources Citation Index”  
de Web of Science.*

En sus palabras de cierre para el acto de premiación de las revistas, el director del CDCHTA-ULA, Prof. Dr. Alejandro Gutiérrez, explicó que estar en índices de la corriente principal, como Scopus, y en el “Emerging Sources Citation Index”, para ser incorporadas en Web of Science, es una “fuente de información básica para medir la producción y el impacto de las publicaciones científicas en el mundo, y para elaborar los ranking internacionales de universidades. Estar en el Emerging Sources Citation Index significa que nuestras revistas están en el proceso de ser incorporadas al Science Citation Index, al Social Science Citation Index y al Arts and Humanities Citation Index, todos de la corriente principal”, enfatizó.

Un día luego, el martes 29 de noviembre, se presentó una videoconferencia, titulada “Impacto de las Revistas Científicas en los Ranking o Cómo sobrevivir y no morir en el intento”, del Prof. Gilberto Vizcaíno, de la Universidad del Zulia, y dos conferencias adicionales: “Derechos de autor”, por el abogado Gilberto Camperos, del Servicio Autónomo de Propiedad Intelectual (SAPI), y “Repositorios Digitales de las Universidades”, por Camperos, Saletta Palumbo, del SAPI, y la Profra. Dra. Astrid Uzcátegui, directora de Propiedad Intelectual de la ULA. En la última conferencia se planteó la importancia de registrar las obras para protegerlas y evitar plagios, así como se inició una discusión para comenzar a redactar colectivamente un documento modelo con el fin de buscar la cesión de los derechos de autoría o la manifestación de voluntad del autor de ceder sus derechos en los artículos, reseñas que publica en nuestras revistas científicas.

El miércoles se presentó un debate interesante con las siguientes conferencias: “Políticas sobre Repositorio Institucional en la Universidad”, dictada por la Profra. Uzcátegui; “El Tratado de Marrakech por el estado venezolano” y “El Tratado de Marrakech en Venezuela”, por el abogado Camperos, y se ofreció una charla informativa titulada “Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación”. Se planteó la importancia de debatir con todos los comités editoriales de las revistas científicas de la ULA para construir una política editorial conjunta, tomando en cuenta el “Open Acces”, el papel editorial y las leyes y normas nacionales e internacionales.

El jueves 1° de diciembre el evento cerró con una exposición de videos sobre el Repositorios Institucionales de universidades venezolanas, de parte de SABER ULA, y con otra interesante charla informativa sobre “Depósito legal”, a cargo de la licenciada Mauren Maldonado, directora de la Biblioteca



Tulio Febres Cordero, adscrita a la Biblioteca Nacional. Ahí se informó sobre la reforma de la Ley del Sistema Nacional de Servicios Públicos de Redes de Bibliotecas con el fin de incluir la Ley de Depósito Legal y desde el 13 de junio de este año comenzó a funcionar el Sistema Automatizado de Depósito Legal (SADEL), ya que para sacar depósitos legales se hará de forma automatizada y, luego de poner la fecha de publicación, el editor o editora tendrá 30 días para presentar su obra; de lo contrario, tendrá que enfrentar sanciones establecidas en la legislación.

En el caso de la ULA, todos los libros, folletos, afiches, revistas nuevas que necesiten depósito legal deberán hacerlo a través del Consejo de Publicaciones, ya que esta dependencia maneja el usuario y clave de la ULA de este sistema, ya que se considera a la universidad como la editora. También Maldonado se refirió a la importancia de poner al día la entrega de ejemplares de las revistas (sean en físico o digitales en un CD), ya que la Biblioteca Nacional forma parte de la memoria de la nación.

Sobre el retraso en la entrega de ISSN para revistas electrónicas, Maldonado aclaró que Venezuela tiene una paralización de entrega de estos números desde hace cinco años, ya que las revistas que pasaron a ser electrónicas siguieron usando el ISSN de revista impresa y, “como este servicio se paga en euros”, devino en un perjuicio pecuniario a la agencia encargada de otorgarlos y aparentemente se sancionó al país. Por esta razón, no se puede utilizar el depósito legal ni el ISSN de revista impresa para la versión digital y, en el caso de no tener ISSN electrónico, se debe colocar: “ISSN electrónico en trámite”. “Siempre pongo como ejemplo que el Depósito Legal es como la cédula para estar en Venezuela y el ISSN es como el pasaporte”, ya que es el número que identifica la publicación en el exterior y, debido a esto, “no podemos tener doble cédula ni doble pasaporte”. Instó a respetar las normas nacionales e internacionales, como la ISO 9000, en la cual están incluidas las publicaciones periódicas.





*Conferencia del abogado Gilberto Camperos, del SAPI, y la Profra. Astrid Uzcátegui, de Propiedad Intelectual de la ULA. Foto: AMG.*



*SABER ULA presentó videos sobre Repositorios Institucionales. Foto: AMG.*

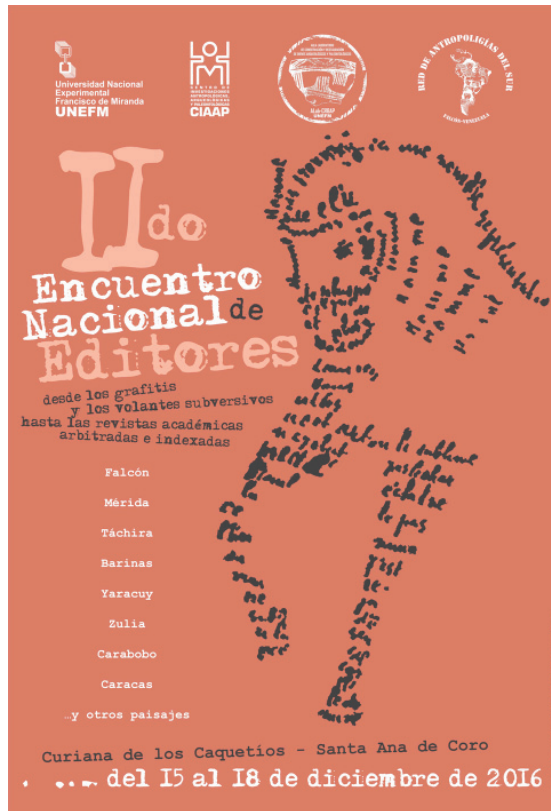
E) El pasado 8 de junio se proyectó en la Cátedra Simón Bolívar, de la Facultad de Humanidades y Educación, de la Universidad de Los Andes (ULA), la película *El silencio de las moscas*, del director Eliézer Arias, cineforo organizado por la Escuela de Historia, investigación etnográfica desarrollada por este realizador desde el Centro de Antropología, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), donde trabajó, explicó la directora de esta escuela, la Profra. Jo-ann Peña.

La historia documental, según Peña, parte del testimonio de dos madres: Marcelina y Mercedes, quienes perdieron a sus hijas por el suicidio. “No debe ser fácil tomar esa decisión de quitarse la vida”, expuso Peña, quien dijo que estos dos testimonios revelan el problema del suicidio que existe en Pueblo Llano, municipio Cardenal Quintero, en el estado Mérida. En el cine-foro, coordinado por la Profra. Belkis Rojas, estuvo presente la socióloga y psicóloga Iraidá Blanco, de la Fundación Cultivar, quien trabajó en este proyecto, así como el Prof. Dr. Jorge Magaña, de la Universidad de Chiapas, México, quien suma 10 años trabajando en el tema desde el Observatorio sobre Suicidios en Comunidades Indígenas de este país. Ambos dieron su apreciación sobre el tema luego de la proyección de la película y hubo una interacción importante con el público, en su mayoría jóvenes estudiantes de nuestra casa de estudio.



*La Profra. Jo-ann Peña presentó la película El silencio de las moscas. Foto: AMG.*

F) Del 15 al 18 de diciembre de este año se realizó en la ciudad de Coro, Falcón, el II Encuentro Nacional de Editores, cuyo lema fue: “desde los grafitis y los volantes subversivos hasta las revistas académicas arbitradas e indexadas”. Este evento lo organizó la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda”, a través del profesor Camilo Morón, director del Centro de Investigaciones Antropológicas, Arqueológicas y Paleontológicas, CIAPP, y del Aula Laboratorio de Conservación y Restauración de Bienes Arqueológicos y Paleontológicos, ALab-CRBAP, además de la Red de Antropologías del Sur, capítulo Falcón. El encuentro reunió a editores y editoras de Mérida, Táchira, Barinas, Yaracuy, Zulia, Carabobo, Caracas y del estado anfitrión.



En el afiche del II Encuentro Nacional de Editores se observa un caligrama de Apollinaire.  
Autor: Ricardo Díaz.

**G)** Hasta el 31 de enero del año 2017 hay posibilidad de inscribir ponencias en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y el XVI Congreso de Antropología de Colombia, “Políticas de los conocimientos y las prácticas antropológicas en América Latina y el Caribe”, a realizarse del 6 al 9 de junio del próximo año en la Pontificia Universidad Javeriana, ubicada en Bogotá, capital del país neogranadino.

Para el caso de investigadores/as de Venezuela, naturales o residentes/as, el Comité Académico decidió gentilmente exonerar el costo de la inscripción a los y las participantes y ponentes venezolanos/as y de otros países que residan en nuestro país, debido a la siguiente razón: “... la situación de extrema devaluación del bolívar con respecto al dólar y al peso colombiano que experimentan en Venezuela. Esto se traduce en que las tarifas de inscripción establecidas por el Congreso sean equivalentes, por ejemplo, a más de un salario mínimo mensual de un profesor en Venezuela. Esta situación no es comparable con la de ningún país de la región”. Y este comunicado, hecho público en septiembre de este año, concluye: “Esta decisión se sustenta en nuestra apuesta por hacer del Congreso un escenario académico incluyente, igualitario y solidario para el acceso al conocimiento”.

Hay abiertos 127 simposios y 57 mesas de trabajo en los siguientes ejes temáticos:

- Geopolíticas del conocimiento y antropologías del sur
- Antropología en y sobre lo público
- Antropología aplicada y prácticas no académicas
- Formación antropológica
- Problematizaciones y límites de la cultura
- Extractivismo, tierra y conflictos socioambientales
- Estado, nación y políticas públicas
- Racismo, sexismo y discriminación
- Movimientos sociales
- Violencia, guerra y transiciones
- Clase, trabajo y desigualdades sociales
- Cuerpo y corporalidades
- Emociones, subjetividades e identidades
- Políticas de la salud, el bienestar y la enfermedad
- Contextos y procesos urbanos
- Políticas culturales, patrimonio y turismo

- Etnoeducación e Interculturalidad

Se pueden inscribir, además, en 10 simposios promovidos por el Comité Académico:

- Antropología, activismo y movimientos sociales
- Antropologías del Caribe: entre sincretismos, etnicismos y desigualdades
- Aproximaciones antropológicas de/desde Centroamérica
- Condiciones y retos contemporáneos del ejercicio de la antropología profesional en América Latina
- Geopolíticas del conocimiento antropológico
- Los lugares de la antropología en las políticas culturales y las políticas culturales de la antropología
- Extractivismos: derechos, conflictos y resistencias en América Latina
- Multiculturalismos en América Latina hoy
- Ontologías y antropología contemporánea

Las propuestas de ponencias se pueden postular por la página electrónica hasta finales de enero del año 2017:

<http://www.asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/congreso2017/>

Cualquier inquietud pueden dilucidarla por los correos electrónicos: [congreso2017@asociacionlatinoamericanadeantropologia.net](mailto:congreso2017@asociacionlatinoamericanadeantropologia.net) y [congresoantropologia2017@gmail.com](mailto:congresoantropologia2017@gmail.com).

## **2. ACTIVIDADES ACADÉMICAS**

**PRESENTACIÓN DE TESIS Y TRABAJOS DE GRADO.** Desde julio hasta diciembre del año 2016, en los postgrados que se ofrecen desde el Instituto de Investigaciones Bioantropológicas y Arqueológicas, que funciona de forma experimental en la Facultad de Odontología, de la Universidad de Los Andes (ULA), presentaron sus tesis doctorales en Antropología dos doctorandos y en la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, dos maestrantes.

El candidato a doctor Juan Andrés Pizzani Ochoa defendió su tesis doctoral “Masculinidades, diversidad y homofobia en una familia caraqueña de clase media, período de la década de los 80 a 2015” el pasado 17 de octubre, obteniendo mención publicación. Este trabajo fue tutorado

por la Profra. Dra. Carmen Teresa García, de la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA.

Para aspirar a ser Doctor en Antropología, el pasado 6 de diciembre defendió públicamente ante los jurados su tesis doctoral Mariano Alfonso Alí con su trabajo titulado: “Tecnocultura: subjetividades en las mediaciones digitales”, tutorado por la Profra. Dra. Yanett Segovia, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la ULA. Alí presentó su examen de candidatura el pasado 22 de julio.

El 7 de diciembre pasado presentaron sus trabajos de grado de la Maestría en Etnología, mención Etnohistoria, la licenciada Fortunada Liliana Nancy Abbate Gallo y el licenciado Leonardo José Páez Rodríguez, con sus investigaciones, realizadas respectivamente: “Contexto Sociohistórico de los petroglifos del Municipio Nirgua del Estado Yaracuy, Interpretaciones Etnopsiquiátrica de su concepción” y “Arte rupestre de la región noroccidental de la cuenca del Lago de Valencia: un acercamiento desde la arqueología, la etnohistoria y la etnografía”.

### 3. NOTICIAS DE INTERÉS

**PRESENTACIÓN DEL LIBRO *LA CULTURA CAMPESINA EN LOS ANDES VENEZOLANOS*.** En el marco de la XII edición de la Feria Internacional del Libro de Venezuela (FILVEN) 2016, capítulo Mérida, el pasado 28 de mayo la editorial estatal El perro y la rana presentó la segunda edición del libro *La cultura campesina en los Andes Venezolanos*, de la doctora Jacqueline Clarac de Briceño, texto que se editó por primera vez en el año 1976 por la Universidad de Los Andes (ULA) y se encontraba agotado. Durante el conversatorio Antropologías del Sur, actividad pre-evento del Primer Congreso Internacional de Antropologías del Sur 2016, realizado en la sala Francisco de Miranda (del Sistema Teleférico Mukumbarí), de la FILVEN 2016, la presidenta del fondo editorial El perro y la rana, Giordana García, anunció que publicará el último libro para completar la trilogía de la doctora Clarac: *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica en los Andes venezolanos*, cuya primera edición fue en 1985. El perro y la rana sacará este mismo año la tercera edición del libro *Dioses en exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida*, segundo texto de la trilogía editado en 1981 por Fundarte y reeditado en 2003 por la ULA. Ambos agotados. Ya se encuentran casi listas la cuarta



edición del libro *La enfermedad como lenguaje en Venezuela* (1992, 1996, 2009, ULA) y la segunda edición de *El “Lenguaje al Revés” (Aproximación Antropológica y Etnopsiquiátrica al Tema)* (2005, ULA). El libro presentado se puede bajar gratuitamente en el siguiente link de la editorial El perro y la rana: <http://www.elperroylarana.gob.ve/images/libros-pdfs/feria-ccs/La-cultura-campesina.pdf>.



*La presidenta de El perro y la rana, Giordana García, anunció que la trilogía de la doctora Jacqueline Clarac. Foto: Cortesía Andrés Agustí.*

**ABRIÓ TERCERA COMUNIDAD DE APRENDIZAJE EN ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA DE VENEZUELA.** En enero del 2016 comenzó a funcionar la Comunidad de Aprendizaje en Desarrollo Endógeno. Pedagogía de la Antropología y la Arqueología en Venezuela, que funciona en la Universidad Nacional Experimental “Francisco de Miranda” (UNEFM), en Falcón, y se encuentra avalada por la Universidad Politécnica Territorial “Kléber Ramírez”, de Mérida. Con esta, suman tres comunidades de aprendizaje en esta especialidad: una en Táchira bajo el patrocinio del

Museo del Táchira, con los facilitadores Profra. Dra. Zulia Rojas, Prof. Msc. Anderson Jaime y Profra. Msc. Fanny Zulay Rojas, y otra en Mérida, con la Profra. Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Según el Msc. Camilo Morón, profesor de la UNEFM y facilitador en Falcón, hay 40 estudiantes. La carrera está estructurada en cuatro.

**DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS DE ENCUENTRO INTERNACIONAL DE EDITORES DE REVISTAS CIENTÍFICAS.** En su *Declaración de Principios*, el Comité Organizador del III Encuentro Internacional de Editores de Revistas Científicas, realizado del 6 al 8 de junio pasado durante la XIV Feria del Libro Universitario del Núcleo “*Rafael Rangel*” de Trujillo, de la Universidad de Los Andes (ULA), informó que en este evento se presentaron 23 ponencias, dos conferencias y un foro, en los cuales se abarcaron temas como: políticas de investigación, impacto de la biometría, orografía editorial de una publicación periódica, la multidisciplinariedad necesaria en las revistas científicas, plagio en revistas, comités de ética en revistas científicas, mecanismos de seguridad ante ataques a portales, incentivar la creación de publicaciones en estudiantes universitarios, entre otros.

Este evento permitió, según se lee en la *Declaración de Principios*, escrita por el Prof. Pedro Rivera Chávez, editor adjunto del Fondo Editorial “*Mario Briceño-Iragorry*”, “establecer la siguiente declaración de principios:

“1. Ratificar al Fondo Editorial “*Mario Briceño-Iragorry*” (FEMBI), como ente organizador de este tipo de evento, que garantice la realización del IV Encuentro de Editores de Revistas Científicas.

“2. Diversificar la metodología en el desarrollo y planificación del Encuentro, que permita establecer nuevas formas de abordar la problemática a discutir.

“3. De acuerdo a lo señalado en el numeral anterior, se propone la realización de mesas de trabajo con temáticas específicas, que permitan alcanzar niveles de conocimiento de mayor amplitud y significación que incentiven a editores de revistas en proceso de formación.

“4. Apoyar al FEMBI en su intención de promover la creación de un Diplomado en Producción Editorial, que facilite la capacitación de quienes aspiren convertirse en editores de una publicación científica.

“5. Promover la interrelación de los participantes al evento, que permita una fluidez de comunicación constante para mantener contacto



permanente en aras de saber a ciencia cierta los avances alcanzados.

“6. Proponer la realización en el IV Encuentro de las siguientes nuevas temáticas:

- “a. Importancia de los Repositorios.
- “b. Creación de una Revista Científica.
- “c. Comités de Ética en Revistas Científicas.
- “d. Elaboración de Artículos Científicos.

“7. Incentivar la producción de artículos científicos en estudiantes de Pre y Postgrado, de las diferentes Casas de Estudios Universitarias del país”.

**IVIC CONSTRUYÓ NUEVOS FÉRETROS PARA ARMANDO REVERÓN Y CÉSAR RENGIFO.** Con madera de caoba procedente del estado Mérida, el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) fabricó los ataúdes donde actualmente reposan los cuerpos de los artistas plásticos César Rengifo y Armando Reverón, trasladados al Panteón Nacional el pasado mes de mayo. Lucio Capote, coordinador del área de Carpintería de la Oficina de Infraestructura y Mantenimiento del IVIC, explicó, en una nota de prensa del IVIC, que las urnas tienen una dimensión de 95,5 centímetros de largo y 54,5 centímetros de ancho y alto. Además de ser muy resistente (soporta la humedad y la afectación de parásitos como las polillas), a la caoba se le puede colocar cualquier tipo de cerradura. “Ha sido un honor colaborar en la construcción de este sarcófago. Es un aporte que pudimos darle al país y gracias al esfuerzo conjunto se lograron los objetivos planteados”, informó el coordinador de Infraestructura, adscrita a la Oficina de Infraestructura y Mantenimiento del IVIC, Adelmo Di Scipio.

El Día Nacional del Artista Plástico fue establecido el 10 de mayo por ser el natalicio del pintor Armando Reverón, nacido en Caracas en 1889. Para el 125 aniversario de su natalicio, la trayectoria, obras y objetos de Reverón fueron declarados Bien de Interés Cultural de la nación en el 2014, mediante una providencia administrativa publicada en Gaceta Oficial N° 40.443. El pintor y dramaturgo César Rengifo nació el 14 de mayo de 1915 y es uno de los precursores del teatro moderno, ganando en el año 1980 el Premio Nacional de Teatro. El centenario de su nacimiento sirvió para establecer el 2015 como el Año de la Cultura Popular “César Rengifo”; adicionalmente, su vida y obra fueron declaradas Bien de Interés Cultural de la República a principios del 2016, según la Gaceta Oficial N° 40.845.

Reverón está ubicado en la nave izquierda del Panteón Nacional junto a otros representantes de las artes, como Arturo Michelena y Martín Tovar y Tovar. César Rengifo está en la nave derecha frente a los restos simbólicos del cacique Guaicaipuro.



*Los ataúdes para Reverón y Rengifo son de caoba.  
Foto: Cortesía Edgar Jiménez, Prensa IVIC.*

**“BURRAS Y BURRIQUITAS” COMO BIEN DE INTERÉS CULTURAL DE LA NACIÓN POR EL IPC.** El pasado 21 de octubre, se llevó a cabo un evento para declarar como Bien de Interés Cultural la manifestación venezolana de las “Burras y Burriquititas Tradicionales”. Según una nota de prensa del Instituto de Patrimonio Cultural (IPC), más de 600 cultores de 12 estados del país se dieron cita en el recorrido que se realizó desde la plaza Bolívar de Caracas hasta el Panteón Nacional, donde se entregaron los certificados respectivos. En la Gaceta Oficial N° 41.012, el Ministerio del Poder Popular para la Cultura (MPPC), a través del IPC, se deja constancia de que dicha manifestación representa un insigne y reconocido elemento identitario e integrador de prácticas culturales en todo el territorio nacional, promoviendo la organización social.

**UNESCO DECLARA CARNAVAL DE EL CALLAO PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE LA HUMANIDAD.** La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) declaró este jueves el Carnaval de El Callao, de Venezuela, como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. La decisión fue tomada por el Comité Intergubernamental formado por 24 países firmantes de la Convención de la UNESCO, reunido desde el pasado 28 de noviembre hasta el 2 de diciembre en la ciudad capital Adís Abeba de Etiopía. Gran cantidad de hombres, mujeres y niños del casco histórico de la antigua ciudad de Angostura del Orinoco, en el estado Bolívar, al sur de Venezuela, tomaron las calles apenas conocieron la noticia por parte de la UNESCO, reseñó una nota de prensa del canal Telesur.

Este carnaval, según el Comité, es una representación festiva de “la memoria e identidad cultural” y “pone de relieve la historia de los callaoenses, fortalece su identidad y fomenta la unidad entre ellos”. El Carnaval de El Callao es una tradición con más de cien años de historia, que se celebra en esta localidad venezolana desde enero a marzo de cada año y guarda relación con los festejos de emancipación celebrados en las Antillas de habla francesa, ya que las y los participantes se disfrazan de personajes históricos o imaginarios que desfilan al son del calipso. El antropólogo Víctor Rago, en nombre de la delegación venezolana, destacó el carácter “multiétnico y multicultural” de Venezuela y puso como ejemplo el carnaval de El Callao y su vinculación con las Antillas y el continente africano, más allá de las fronteras estatales. “Nuestros antepasados, llenos de sabiduría, salieron de este continente africano y, además de sufrir, nos dieron vida y más vida en América”, subrayó el venezolano durante su intervención ante el grupo de expertos en Etiopía.

## **5. ORGANIZACIÓN INDÍGENA**

**OFICINA DE ATENCIÓN A ESTUDIANTES INDÍGENAS-ULA REALIZÓ FOROS Y CONMEMORÓ DÍA DE LA RESISTENCIA INDÍGENA.** El pasado 8 de julio de 2016 se realizó el foro “Minería en los territorios indígenas de Venezuela”, organizado por la Oficina de Atención a los Estudiantes Indígenas (OAEI) y la Asociación de Estudiantes de Manejo de Cuencas (ASEMAC), de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales, de la Universidad de Los Andes (ULA), lugar donde se

desarrolló la actividad. Según la profesora Belkis Rojas, de la Facultad de Humanidades y Educación y directora de la OAEI, se contaron con dos invitados, el Prof. Dr. Vladimir Aguilar Castro, profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes y coordinador del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, y el Prof. Dr. José Lozada, de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. El foro se realizó en la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales.

Cuatro días luego, el 12 de julio pasado, se realizó otro foro: “Distintas Concepciones sobre Mesoamérica”, organizado por la OAEI y el Grupo de Investigación de Historia Social y Económica de Venezuela (GIHSEV), con el conferencista Prof. Dr. Jorge Magaña Ochoa, de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), México. Esta actividad se realizó en el Foro Café “*Orlando Monsalve*”, de la Facultad de Humanidades y Educación de la ULA.

El pasado 17 de octubre, con motivo del Día de la Resistencia Indígena, se realizó un conversatorio a partir del visionado del documental: *Ningún proyecto de minería sin consulta previa*, producido por las Organizaciones PROVEA, Laboratorio de Paz y por el Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas de la ULA. Estuvieron como comentaristas los profesores Linda Bustillos, de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas; Edwain Pérez, de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales; y Belkis Rojas, de la Facultad de Humanidades y Educación, de la ULA.

La OAEI también inició el proceso de inscripción para la Prueba de Habilidades Específicas (Núcleo Mérida), de la ULA, desde el 7 hasta el 18 de noviembre. Según la profesora Rojas, una de las modalidades reglamentarias fue: Población Indígena Venezolana. “En este caso, el proceso involucra a dos dependencias de la Secretaría de la ULA, como son la Oficina de Admisión Estudiantil (OFAE) y la Oficina de Atención a los Estudiantes Indígenas (OAEI). Una vez obtenidos los resultados se llamará a la presentación y entrevistas, las cuales están programadas para finales del mes de enero del próximo año”, indicó Rojas.

La OAEI también ha brindado, con apoyo de la Dirección de Asuntos Estudiantiles, actividades y asesorías a las y los estudiantes indígenas, tanto activos como de nuevo ingreso, con el fin de que conozcan sus facultades y los recursos que les ofrece cada una de ellas, y también para que tengan información sobre la apertura de expedientes y así obtener beneficios, como becas, residencia, comedor, pasaje estudiantil, carnés y servicio de atención médica.

## Documentos

### DOCUMENTO 1 RESOLUCIÓN DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE LAGUNILLAS

#### *Aspects of the original inhabitants of the town of Lagunillas*

Nosotros, descendientes indígenas del tronco ancestral originario de los Pueblos: Quinaroes, Guasábara, Mucumbú, Casés, Quinanoque y Orkas, haciendo uso de nuestra Ley de origen fundamentada en el amor a la naturaleza, el principio de la armonía como fuentes inagotables del equilibrio natural, en resguardo de nuestros espacios sagrados, significando que para nosotros: los aires, los zanjones, las piedras, las aguas, las lagunas, los ríos, los cerros tienen un valor ancestral incalculable en nuestra cosmovisión, además de formar parte de los territorios que por tradición nos pertenecen. En vista de la situación originada por el crecimiento poblacional, la invasión de nuestros cerros, tanto al pie como a la cima, la actividad económica sin control en nuestro Sitio Sagrado Laguna de Urao, los espacios de recreación en estado de abandono, la omisión de las leyes escritas y la mora de más de 30 años que tienen los organismos encargados de ordenar el territorio y reglamentar los usos, la pérdida de los niveles de agua de Nuestra Laguna de Urao “Diosa Jama” producto de la actividad agrícola y por la deforestación de las cuencas, la contaminación ambiental y sónica, el deterioro de los humedales, el uso de nuestros nombres indígenas utilizados por el comercio denigrando la condición de género.

En Consejo de Ancianas y Ancianos, Caciques y Cacicas, Mohanes y Mohanas y en asamblea general de pueblos, apegados al derecho que nos confiere nuestra Ley de origen y la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela en su capítulo VIII “De los Derechos de los Pueblos Indígenas”,

artículos: 119, 120 y 126, y el capítulo IX “De los Derechos Ambientales”, artículos: 127, 128 y 129. Así mismo lo establecido en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas en los artículos: 1, 3, 20, 48, 51, 53, 54, 55, 59, 61 y 138. De la misma manera, lo dispuesto en la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas, artículos: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 15 y el 24. Como principio a la lealtad y código de vida ancestral, fundamentado en nuestras instituciones primigenias resolvemos:

1. Determinamos nuestros bienes tangibles e intangibles en acuerdo al artículo 10 de la Ley de Patrimonio Cultural, los cuales serán denominados “Zonas de Protección Ancestral” y corresponden:

**a.- La Laguna de Urao, “Diosa Jama”**, madre ancestral de los pueblos originarios Cases, Quinaroes, Guasábaras, Mucumbú, Orkas y Quinanoque, vinculados a razones cosmológicas de los lugares sagrados a la madre de las aguas y el espíritu de las energías vivientes existentes, este es un sitio de ritual sagrado de coexistencia de los elementos visibles e invisibles, espacio de conexión donde los ancianos, ancianas, mohanes y mohanas entran en la dimensión espiritual en contacto con la naturaleza a través de la ofrenda, el chimó, el tabaco, la chicha, las frutas, las verduras, el sahumerio que limpia y establece la relación entre lo intangible y lo tangible reservado para los sabios poseedores del conocimiento de las entradas a los portales, lugares secretos donde los mohanes, mohanas y los sabios ancianos y ancianas son preparados en el arte de la paz, la medicina, la instrucción para reproducir las enseñanzas de nuestra cultura ancestral. El Pueblo Indígena Quinaroes Águila de Urao, cuyo nombre da testimonio de gente pacífica, pensadora, cautelosa, silenciosa, humilde y trabajadora, mantiene su ritual hacia la Laguna para que no se vaya, provea de alimentos y mantenga la paz, el Águila es el animal que los representa con una visión que va mucho más allá de lo terrenal con percepción hacia lo cósmico, la fuerza y poder de los aires, sin descuidar ni menospreciar lo que sucede en la tierra. Según los Quinaroes, la Laguna de Urao es “nuestra madre y Sitio Sagrado, fundamentalmente nos provee el Urao, mineral que fue usado por nuestros ancestros para el alimento, uso en sus quehaceres diarios, medicinales y moneda. Los ancianos nos dejaron su legado en cuanto al uso de este mineral y el abrigo del Junco para las esteras.

Para el Pueblo Indígena Quinanoque la Laguna es un lugar sagrado, El Cacique Fenis Carrero expresa que “en ese lugar se hacen rituales y

bautismos siempre respetando, a la laguna hay que tenerle respeto, cuando es ofendida la Laguna “brama” y le sale un listón negro en sus aguas esto es señal que esta brava y se quiere llevar a alguien. Pero la laguna también es buena ya que permite que sus aguas bañen nuestros alimentos que se dan muy buenos aunque ahora tenemos el problema de la sequía porque a nombre del progreso están construyendo casas y comercios y el agua está desapareciendo”.

Afirma el Cacique Fenis la existencia de cuatro elementos: el Agua purifica y sirve para el sustento del pueblo; el Aire nos ayuda a controlar la plaga generando equilibrio; el fuego es purificador es el dador de energía por eso danzamos sobre el fuego y quemamos energías negativas. “una vez siendo niño me cargo el espíritu del aire y el arco me llevaron por un camino bonito a los zanjones y cerros de Quinanoque y estuve perdido mi mamá y otros vecinos me buscaron toda la noche porque estaba encantado, mi abuela me hizo sahumeros de alhucema, albahaca e incienso me acostaron, me cruzaron y me quitaron el encanto; la tierra es nuestro mayor sustento y a ella la respetamos en nuestros rituales que junto al sol y la luna generan el equilibrio.

**b.- Los cerros, Piedras, llanos de uso común y los Zanjones:** San Benito, Quinanoque, Cases, San Martín los Azules, Casa Bonita, El cerro Tibigua- Mucumbu, desde el pie ubicado en la variante hasta el sitio de San Miguel y Llano Seco, por constituir lugares de encuentro espiritual, cementerios, aires, piedras sagradas, de ritualidad de creencias, de interacción con la naturaleza y de ser parte donde se encuentra nuestra medicina ancestral. En estos lugares están los grandes secretos. Lo que enseñan los espíritus cuya lengua materna toponímicamente se conserva. Los mohanes y mohana en conexión aprenden de la naturaleza lo necesario para traducirlo en bien para las curas de: pesadez, mal de ojo, cuajo caído, posesiones malignas, mal de arco, encantamiento, mal aire y otros males orgánicos. Las piedras son sitios de ofrendas para evitar la bravura de la naturaleza y también sirven de códigos de normas, al pie del cerro Mucumbú y en el cerro Tibiguá se encuentra un conjunto de piedras: La piedra del Zamuro, las ovejitas, la piedra blanca, entre otras. Cuando las piedras se mueven en las noches centellando chispas y candelas según el indio Mauro es señal de pleito de los tiranos. Los sabios ancianos relatan que cuando los hermanos pelean son trasladados hasta el cerro, quedan atrapados en forma de piedras,



al moverse dan chispazos como intentando salir, es un código para que los hermanos no anden disgustados, código de paz, sencillo pero fuertemente arraigado al cumplimiento. Según el indio Jesús Manuel Flores Gutiérrez (Primer Cacique Mucumbú), existen los Zanjones, del Buey, del Diablo, la Quebrada la Maruchí, zanjón blanco, zanjón del yeso o el encanto del Gallo. Piedras del León, las piedras de las águilas, la piedra del sapo, la piedra de las ovejas encantadas y otras piedras sagradas medicinales, existen además 3 corrales sagrados y ancestrales: el patio de las brujas, cuya forma es de una silla sitio sagrado y con un mineral arcilloso (greda). Los pozos de los arcos que eran conjurados por nuestros ancestros con propiedades naturales de nuestra Laguna de Urao, donde antiguamente vivía Trino Carrero (trabajaba con adobes, tapias) y en general todo nuestro cerro comunero que cuando se registró en 1877 en las cartillas indígenas hubo el acuerdo de que el cerro fuera para la cría de ganado bajo (chivo y ovejo) y la recolección de leña de los indígenas. Caminos reales, la acequia de regadío que pasa al pie de cerro común, lindero de nuestros resguardos indígenas.

Para el indio Neptali Flores, la piedra del Zamuro está en los lados del cerro comunero muy vistosa donde se posan los zamuros. Relatos de la abuela... “En ese lugar donde habían muchos zamuros, si alguien necesitaba tener abundancia cogía el huevo del nido del zamuro, lo cocinaba y lo colocaba nuevamente en el nido, el zamuro con el tiempo al ver que no daba sus pichones buscaba una piedra, luego el beneficiario buscaba y se llevaba esta piedra para la prosperidad. Eso si le iba a pasar lo del zamuro tendría días de mucha abundancia y otras de carencia tota”.

Para Esmeralda Carrero Rangel, descendiente del pueblo Indígena Guasábara, las piedras, la laguna, los cerros y los zanjones tienen un valor espiritual incalculable, ella recibió de sus abuelos por tradición oral del anciano Daniel Carrero Carmona, de 83 años, y de la anciana María del Rosario Carrero Carmona, de 73 años, del pueblo Guasábara, los sitios que deben cuidarse. Para ellos, forman parte de los lugares sagrados aquellos sitios llenos de espiritualidad, fuente de energía: las lomas comuneras donde moran los aires, lugares de paz, dejados para el uso común, zonas de resguardo y protección, ya que proporcionan todo lo necesario para vivir: la leña, la cría de animales, los vegetales, las plantas medicinales, los sitios de sanación. Es un lugar muy especial ya que se encuentra la casa de las piedras sagradas, muchas de ellas veneradas por todos los pueblos indígenas.

El anciano Daniel Carmona relata que su nono, anciano sabio, fue uno de los últimos cuatro médicos–mohanes, ellos nos enseñaron que el cerro que está enfrente de nosotros por donde sale el sol hacia Mucumbú es un guía espiritual, porque allí están los espíritus que nos protegen, los que trascendieron, los que nos ven, los que adoptan formas de Águila, de Zamuro y de Sapo. Ese sitio es donde el Arco toma agua y a su pie se puede ver el espíritu en forma de Buey y de Lion por su grandeza y fuerza. Al lado de la quebrada grande reposan nuestros antepasados. Todo lo que hagamos para sustento debe ser ofrendado a las piedras. Daniel Carrero ofrendaba a la piedra del Zamuro una presa de chivo o de gallina, la más grande y la de mejor color, decía que allí la recibía la gran culebra negra.

Según la anciana Quinaroa Lucidia Gutiérrez, su papá, el mohan Valerio Gutiérrez Gutiérrez, y Lorenza Picón, viuda de Gutiérrez, aprendieron de sus abuelos la protección de los cerros, los mismos tenían y tienen una connotación sagrada, además servían y sirven para criar animales, los dejaban sueltos para que pastorearan, pero también de ahí del cerro llamado Mucumbú en una de sus partes está la Piedra del Zamuro, un sitio sagrado al cual se le hacen ofrendas, anteriormente se les llevaba: leche comida y chicha.

Muy cerca de allí de la piedra, uno de los indígenas que tenía un fuerte mal en su piel lo dejaron para que se curara y no contagiara a los demás, todas las mañanas su familia iba a dejarle la comida, la cual la colocaban en la Piedra, un día el indio se sintió mejor, se acercó un poco y le gritó que le trajeran mas leche, ya que cada vez disminuía, además sentía más hambre a lo que el otro le respondió que siempre le traían la misma cantidad, el enfermo intrigado empezó a poner cuidado y a llegar más temprano, además ya se sentía mucho mejor de salud, por lo que un día se dio cuenta que quien se acercaba a la piedra era una culebra y se tomaba parte de la leche que había en la tapara, este señor se lo contó a su familia cuando se mejoró y retorno a su hogar.

Otro de los secretos que guardan estos cerros son los ingredientes para la medicina natural, tanto plantas como minerales y vegetales que solo allí se dan y han servido como medicina preventiva y paliativa a todos los pueblos, sólo los mohanes y algunos de sus ayudantes saben cuáles son dichos elementos. Por esta razón estos cerros son tan importantes y sagrados para nuestros Pueblos, representan un sitio sagrado porque allí descansan nuestros ancestros e historia de estos pueblos.

Piedras, arcos y arcas, bailarines que se forman al son de los tambores y el viento nos dan siempre la bienvenida. La anciana Lorenza también cuenta que los cerros nos daban la leña para cocinar y que todos recogían de vez en cuando lo que la naturaleza les daba. Respetaban los cactus, uno de ellos es el especial porque es la representación del Sol en la tierra, amarillo como este y peligroso también por las espinas que tiene, así es el sol si se acerca mucho. El catirito, amarillito o hijo del sol está regado por todos estos cerros y ahí están los más viejos...

También encontramos la Piedra Blanca y otras Piedras que son portales entre lo espiritual y lo terrenal.

Es por esto y mucho más que en estos cerros no se hacían casas, las casas se ubicaban en el valle, arriba en los cerros sólo estaban los animales libres como el viento, la medicina, los aires y uno que otro mohán y ayudante buscando hierbas o mirando los animales. Ah y eso si los ancestros descansando su sueño terrenal y vigilantes ante el acontecer del Pueblo que habitaba a sus pies.

Como podemos apreciar son sitios de encantamiento, donde el arco sale a chupar agua y el que osare lanzar piedras o atacarlo este recibirá males y enfermedades que solo los mohanes y mohanas, y también los ancianos y ancianas, están facultados para curar. Todo lo existente en esta tierra está regido por los aires, las aguas, los ríos, las montañas, los árboles, las piedras, la madre luna y el padre sol, quienes también sirven de guías para las siembras y las cosechas, es el orden natural que garantiza el equilibrio entre los humanos y la convivencia entre los mismos y la naturaleza. Los pueblos indígenas: Cases, Quinaroos, Guazábaras, Mucumbú, Orkas y Quinanoque conciben la vida como un todo integrado, equilibrado y armónico. Un solo sentir, hacer, poder, poseer y saber.

Pedimos protección de nuestra Mucutata (Madre Tierra) desde el nacimiento de las madres de agua, sus afluentes, las quebradas, ríos, los zanjones adyacentes, los ojos de la laguna, las zonas de humedales, los espacios de recreación, lugares sagrados que sempiternamente han sido y son sitios de ritualidad.

**Prohibimos:** las construcciones de viviendas e infraestructuras de orden comercial, agrícola, pecuaria y cría de aves, las invasiones, la contaminación ambiental y sónica, el uso de agroquímicos, la extracción y

la introducción de fauna y flora que afecte el equilibrio ecológico y todo aquello que impacte o rompa el equilibrio natural de los espacios declarados y determinados como zonas ancestrales. Prohibimos el uso de nombres, denominaciones e imágenes indígenas que inciten al comercio y a la explotación de género. Todo nombre y denominación indígena debe ser utilizado por los pueblos de raíz ancestral para beneficio de los mismos con decoro y para conocimiento y permanencia de nuestra cultura. Hacemos uso de lo establecido en el capítulo IX de la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas, artículo 36: “Toda persona natural o jurídica, de derecho público o privado, que cause daño al patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas, están en la obligación de repararlo, restituyendo los bienes a su estado original, si fuere el caso, e indemnizando al pueblo o pueblos y comunidad o comunidades indígenas afectadas, con salvaguarda de todos los derechos y garantías del debido proceso”. De la misma manera solicitamos atención y protección para el resguardo de nuestra memoria histórica que yace en el Museo Indígena ubicado en el Ateneo de Lagunillas.

Se elevara la presente resolución al Instituto de Patrimonio Cultural para los trámites correspondientes, a los tribunales con competencia, a los medios de comunicación y al pueblo en general, a fin de dar cumplimiento al mismo y evitar el desequilibrio ecológico que se viene presentando en nuestro ecosistema, pulmón natural que se encuentra seriamente afectado y que amerita la intervención inmediata para reparar el daño causado.

“Es justicia de origen proteger nuestra madre naturaleza dadora de vida”, en Lagunillas a los 3 días del mes de diciembre de 2015.

Consejo de Ancianas y Ancianos, Caciques y Caciccas, Mohanes y Mohanas.

Refrendado por el pueblo.



**DOCUMENTO 2**  
**PALABRAS DE APERTURA DEL MUSEO HISTÓRICO**  
**ANTROPOLÓGICO INDÍGENA MUCUJAMA**  
**12 DE OCTUBRE DE 2016**

*Official opening of the Indigenous Anthropological Museum*  
*MUCUJAMA 12 October 2016*

POR LA INDIA DANIELLA RIEVERA  
En el marco del Primer Congreso Internacional  
de Antropologías del Sur 2016

*Caris tu mi*  
*Sasai*  
*Guaristoque*

Un saludo ancestral para todos los presentes, en especial para los hermanos que nos visitan desde Latinoamérica y desde otras latitudes.

Durante 458 años los pueblos originarios hemos resistido ante la colonización, pero hoy en día, los pueblos indígenas nos enfrentamos a nuevas formas de dominación como lo es la opresión por parte del otro y ahí estamos dando las luchas decolonizadoras que van desde lo cotidiano, lo histórico, lo social, lo cultural, lo educativo y hasta lo académico, en aras de construir el equilibrio necesario para todos.

Esta mañana estamos en presencia de una forma de resistencia. Nos resistimos a que se borre la memoria histórica de los Pueblos Originarios de nuestra Mucutata, nos resistimos a que se nos quite el derecho de cuidar a nuestros antepasados y las cosas de nuestros antepasados: este museo estuvo cerrado por más de veinte años, fue violentado, saqueado, casi destruido en su totalidad. Hoy lo liberamos por iniciativa de los pueblos originarios, porque la memoria que allí reposa no es solo nuestra, es de todos y para todos, nos organizamos en convite y con la colaboración de los Pueblos originarios, en tan sólo dos meses logramos darle la reapertura el día de hoy.

Este museo cuenta con la particularidad de que además de los restos arqueológicos que allí reposan tienen una data de más de 1500 años aproximadamente, tiene el componente antropológico, etnográfico cultural y

ancestral que hoy le dan sentido de existencia y pertenencia a cada uno de los pueblos: Quinaroes, Quinanoque, Cases, Horcaz, Mucumbú, Guazábara, cada uno se acercó hasta este lugar para hacer lo que nuestros antepasados hacían: dar su contribución y su retribución.

A la vieja usanza el cacique Fenis trajo una piedra de moler en sus hombros a pie desde Quinanoque acompañado de Saida y Mema, guardianes de La Laguna.

El indio Guasábara Román trajo la piedra donde su abuela preparaba las hierbas medicinales para curar enfermedades como el mal de ojo, el mal aire, la mordida de arco. Ilcia Mary Quinaroe trajo la guarura que ha pertenecido a su familia de generación en generación, Carmen trajo su máquina de hacer capelladas y unas planchas de hierro. Cada uno de ellos tiene su aporte solidario, día a día fueron llegando en el momento oportuno como si fuesen llamados por nuestros ancestros: Esmeralda, Fénix, Mauro, Rosa, Alexi, la anciana Lucidia, Valilorete, el cacique Carlos y el cacique Octavio, también vinieron Elimar, Henri, Isaura y la mohana Tina con sus guasábaras estuvo presente para hacer este sueño realidad.

Quedan otras Luchas y esas no son para conquistar sino para liberar, en defensa de nuestros sitios sagrados, nuestros cerros que hoy nos los invaden con la anuencia de la autoridad criolla, nuestra Laguna que ha sido vejada y maltratada, nuestro territorio, la demarcación de las tierras hoy está en mengua y sufren la invasión misma de los tiempos pasados.

Propiciar la historia, revitalizar nuestro idioma con los nichos y permitir que las escuelas se apropien de la cultura ancestral es nuestro objetivo máximo, el museo se convertirá en aprendizaje constante y viviente.

El agradecimiento a todas aquellas personas que aportaron su granito de arena.

Para dar reapertura a la sala de exposición procedemos al toque de guarura y ritual realizado por la anciana Lucidia para nuestros ancestros que reposan en el museo indígena Mucujama: “mucu” lugar, “Jama” es nuestra diosa, lo más sagrado que tenemos. Ahora este museo indígena es también nuestro lugar sagrado Mucujama.

Bienvenidos.



### DOCUMENTO 3

## EVOCACIÓN DESDE EL CERRO TIBIGUÁ MUKUMBÚ

### *Evocation ceremony from the hilltop shrine Cerro Tibugua Mukumbu*

POR ALEXI VALERO LÓPEZ  
Indio Quinaroos

En la calidez de sus otroras aguas, el recuerdo vivo se hace esperanza, angosto es el sendero de las corrientas disminuidas por un fenómeno: niño o niña, ¿hombre o mujer acaso la culpa es escapatoria de la responsabilidad que toca? Lo verde sucumbe ante lo oscuro y la amenaza se hace insistente.

Hacia el norte, se guarda un secreto donde la madre del aire arroja sus abismos nublados, Kinaroe el águila de Urao, la acaricia en su vuelo, cavila en sus territorios como buscando respuestas que son oscuras como el hollín de cocina vieja. Indaga en las sendas un hilo de agua, "maraquea, maraquea", nacientes de arroyo, intervenidas por la sociedad que contamina a la Mucutata.

Se levantan muros de concreto, también muros en las mentes recalcitrantes. ¿Acaso un color importa, acaso la ideología está por encima del bien de sus aguas?, diferencias que aceleran el problema mostrando los estertores de la decadencia humana.

Al este, el sol nace en brazos de la cordillera, Tibiguá y Mukumbú lo esperan, la resolana evapora una y otra vez. Los verdes intensos ahora son sepias que muestran deterioro y muerte. Yoama pide tregua, en el portal espera. Sus hijos los mojanos han de venir a sembrar agua como lo dijeron los sabios ancianos de la tierra.

Kinaroe descansa al sur, destellos dorados de maíz que sacian el hambre. Kinanoque duerme, pronto despertará, es el guardián de la laguna que espera la ira de los aires en las piedras olvidadas. Yace en forma de roca que se pierde entre cardonales y cujisales donde aún se ven las formas de serpientes reservadas a los sabios.

Hacia el oeste están los Cases, en línea recta se da el vaivén de la tierra, debajo del monte las placas tiemblan, el invasor ha cometido sacrilegio, llora la culpa en su encierro, cual monstruo pesaroso afecta el planeta. Los

fogones chiflan, dice la anciana Rita que guarda las historias de sus tiempos de maíz y leña.

Guasábara prepara sus escudos que son espinas, una vez echó al invasor a lo más hondo del tiempo. La Chamana Tina, hija de Jama, sabe quién suelta el fuego maligno, preserva a su gente también a los animalitos, ella guarda el secreto del agua.

Horcaz está hacia el Sur, una vez hace años vino el indio Manuel Peña, la sequía era tan grande que los indios en su pensar de tierra un conjuro invocaron. Trajo aires del Chama, lo tildaron de hereje, brujo, hechicero y loco, nada importó porque en fin la colonia no pudo contra él. Llovió, llovió llovió, solo el indio sabe pensar su tierra...

Vendrá un nuevo amanecer, Volverán sus aguas verdes, volverá la vida como lo conjuró el indio Manuel.

**DOCUMENTO 4**  
**PALABRAS PRONUNCIADAS EN EL ACTO DE**  
**PREMIACIÓN DE LAS REVISTAS CIENTÍFICAS ULA.**  
**MÉRIDA, 28 DE NOVIEMBRE DE 2016**

*Speeches given during ceremonies for award winning scientific magazines at the University of the Andes, in Mérida, Venezuela on 28, November 2016*

POR ALEJANDRO GUTIÉRREZ S.  
Coordinador General del CDCHTA ULA

Amigos universitarios:

Estamos aquí reunidos para premiar y reconocer el desempeño de nuestras revistas científicas durante el período octubre 2013-septiembre 2015. En esta oportunidad se ha optado por volver a los rigurosos principios y criterios de evaluación establecidos en el año 2004, cuando SABER ULA, por primera vez, tuvo la sabia iniciativa de distinguir y reconocer a las revistas y autores de artículos científicos más consultados. Hoy también se reconocerá a los autores externos a la ULA más consultados, por cuanto en el mundo de las publicaciones científicas los Índices valoran altamente la aplicación del criterio de exogamia. Igualmente, se les dará un reconocimiento especial a las revistas científicas ULA contenidas en Índices de la corriente principal como Scopus y a aquellas revistas que este año fueron incorporadas al Emerging Sources Citation Index, lo que permite su incorporación a Web of Science, fuente de información básica para medir la producción y el impacto de las publicaciones científicas en el mundo, y para elaborar los ranking internacionales de universidades. Estar en el Emerging Sources Citation Index significa que nuestras revistas están en el proceso de ser incorporadas al Science Citation Index, al Social

Science Citation Index y al Arts and Humanities Citation Index, todos de la corriente principal.

Estos son logros concretos que vale la pena destacar y reconocer porque ellos, que son producto del arduo trabajo de varias décadas, de varios actores y dependencias académicas, nos animan para seguir adelante en la búsqueda de la mejor calidad posible para nuestras revistas científicas,

en un momento de graves dificultades para el país y para las universidades nacionales, en el cual no abundan los estímulos.

Estos logros, insisto, se explican, entre otras razones, porque la ULA, desde hace más de tres décadas y desde el CDCHTA, impulsó una política que ha tenido continuidad en el tiempo para financiar la investigación y la difusión de sus resultados. Política que se apoya en el trabajo de varios entes y actores intra y extrauniversitarios que conforman un sistema de interrelaciones. Entre ellos vale la pena mencionar: la Comisión de Publicaciones del CDCHTA, SABER ULA, REVENCYT, el desaparecido CONICIT, el FONACIT mientras mantuvo sus programas de financiamiento y de evaluación de las revistas, los Índices de Revistas Científicas y bases de datos externas a la ULA, que evalúan y le dan visibilidad a las revistas. Pero por sobre todo quiero destacar la persistente, tesonera, poco reconocida y sacrificada labor de los Editores de revistas científicas, de sus Comités Editoriales, del personal ATO de apoyo y gestión de los procesos editoriales, de los diagramadores e impresores y de los anónimos pares académicos que arbitran los artículos. Sin ellos no hubiera sido posible transitar este camino ni sostenernos en este momento de crisis que no nos ha doblegado ni nos va a doblegar. Hoy tenemos frutos que mostrar, que nos deben servir para seguir en la búsqueda de la mayor excelencia posible, de la mejor calidad para nuestras revistas, para que estas logren alcanzar el estándar de calidad de las revistas de alto impacto en el mundo de la ciencia y de las humanidades.

La publicación de revistas científicas existe en la ULA desde hace mucho tiempo, algunas, para orgullo nuestro superan el medio siglo. Sin embargo, la gran transformación de nuestras revistas científicas comenzó en los años 90, con la creación del Programa de Promoción al Investigador (PPI) del CONICIT. El surgimiento en 1990 del Programa de Promoción al Investigador (PPI), los mecanismos de evaluación y financiamiento para revistas científicas que estableció el CONICIT y luego el FONACIT, obligó a que las revistas científicas de la ULA internalizaran y adoptaran la cultura de la evaluación, la adopción de normas de calidad, de ética y de propiedad intelectual, acordes con lo que exigían los Índices de revistas científicas de la corriente principal, las normas Covenin (167 del año 1996) y las Normas ISO. Por otro lado, en ese proceso de modernización y adaptación de las revistas y de exigencias del PPI para certificar y jerarquizar a los investigadores, estos entendieron que no

bastaba con publicar los resultados de sus investigaciones, sino que importaba mucho la calidad y el impacto de la revista científica donde publicaba, lo cual añadió más presión para que las revistas mejoraran.

En esos años, en Venezuela también se estableció y reconoció el cargo del Editor de las Revistas Científicas y se diferenció el rol del Editor con el de la institución patrocinadora de la edición. Tampoco se debe confundir al Editor de Revista Científica con la figura de Director de otros medios de difusión de información no científica. Los Índices de Revistas Científicas y bases de datos nacionales e internacionales, REVENCYT y el FONACIT en sus procesos de evaluación reconocen el determinante rol y funciones de los Editores y de los Comité Editoriales de las Revistas Científicas. Igualmente se han establecido condiciones y méritos académicos para ejercer las funciones de Editor. Esto forma parte del proceso de evaluación y valoración de la calidad de las publicaciones científicas.

Cualquiera no puede ser Editor, se requiere una reconocida trayectoria académica. Es esa la razón por la cual se nos reconoce en el mundo de la ciencia y de las publicaciones científicas como Editores y no con otro nombre. Somos reconocidos como Editores de Publicaciones Científicas no por capricho, sino porque así lo establece un conjunto de normas nacionales e internacionales que rigen a las publicaciones científicas.

El proceso continuo de cambio y mejoras de las revistas científicas ULA no se detiene ni se detendrá, hay factores endógenos y exógenos que lo impulsan. Puedo afirmar que los actores que formamos parte del conglomerado que hace posible producir revistas científicas de calidad en la ULA no somos reacios a los cambios que nos exigen las nuevas normas internacionales de calidad, de la bioética y de la propiedad intelectual. Los Editores sabemos que una Revista Científica que no respete las normas de calidad, de propiedad intelectual y de ética, será una publicación de bajo impacto y poco atractiva para quienes quieren difundir los resultados de sus investigaciones y para los Índices de Revistas Científicas más importantes.

Los Editores de Revistas científicas somos una comunidad propensa al cambio, a la adopción de innovaciones y lo hemos demostrado con los hechos. Destaco esto porque quiero señalar que los Editores de Revistas Científicas ULA no nos negamos a las reformas, pero estas tienen que ser discutidas y concertadas dentro del espíritu universitario de libertad para evitar malas interpretaciones y confrontaciones inútiles, que nos desgastan,

que nos alejan de la discusión de las verdaderas prioridades que impone la difícil situación nacional y el desarrollo académico de nuestra universidad. Dada mi condición de Coordinador General del CDCHTA, creo firmemente que tenemos cosas muy importantes que discutir sobre el estado de la investigación y de las publicaciones científicas. Es por eso que debemos superar las controversias que se pudieran estar presentando alrededor de algunos temas. Más aun, con el mayor de los respetos, pido que se difiera su discusión para otro momento y dediquemos nuestros esfuerzos a debatir sobre lo que es más sustancial en el contexto de la crisis nacional y universitaria que vivimos.

Finalmente, quiero decir que la insuficiencia presupuestaria de la ULA hubiera sido una verdadera catástrofe para las publicaciones científicas de no haber contado con el Repositorio Institucional Universitario SABER ULA. Debido a su elevado costo, ya no estamos en posibilidad de financiar la impresión física de las revistas científicas. Tener a SABER ULA nos ha permitido hacer una rápida y fácil transición hacia la publicación científica digital, lo que garantiza su visibilidad al nivel planetario y que los Índices puedan evaluar la calidad de nuestras revistas. La ULA, a mi juicio, de manera acertada, como le corresponde a una institución financiada con dinero público, asumió formalmente desde hace varios años el compromiso con el acceso libre (Open Access). Esta es la tendencia que marca la pauta internacionalmente en materia de difusión de la información científica, y el acceso abierto que brinda SABER ULA es parte del legado de la ULA para la Humanidad, a la vez que facilita la visibilidad de nuestras revistas científicas.

Así que este acto es propicio para que una vez más reconozcamos el trabajo de SABER ULA y de todo su personal. Hoy por hoy SABER ULA es una plataforma tecnológica que debemos defender, preservar y apoyar. Debemos sentirnos orgullosos de que con todo y las dificultades que tuvo SABER ULA en los años recientes se mantuvo cumpliendo su misión. La última edición (julio 2016) del “Ranking Web de Repositorios del Mundo”, elaborado por el Laboratorio de Cibermetría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España, ubica a SABER ULA como el tercer repositorio institucional universitario de América Latina y el 46 del mundo. Dios y la Universidad salven a SABER ULA.

Felicito a todos los autores, Editores y Comité Editoriales de Revistas Científicas ULA que hoy serán distinguidos y premiados.

Muchas gracias.

## Instrucciones para los árbitros

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje exigidos por el Boletín y las pautas para la elaboración de los artículos.

El proceso de arbitraje se realizará bajo la modalidad de doble ciego (*peer review duobleblind*), es decir, el autor, la autora o los autores del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores del artículo.

Los/as evaluadores/as deben tomar en cuenta los siguientes criterios para la evaluación de los artículos:

1. **Título:** Debe corresponder al contenido del artículo.
2. El/la evaluador/a debe considerar la pertinencia del artículo para la especialidad de la revista. Los artículos de la revista deben estar ubicados en el campo de la antropología u otra ciencia que contribuya con el avance de la ciencia antropológica venezolana.
3. Los artículos no puede ser una simple descripción, debe haber exigencia en cuanto al análisis y los resultados, estos han de ser coherentes con el desarrollo del tema.
4. **Estilo:** Debe haber claridad, coherencia en la sintaxis y buena ortografía.
5. Originalidad e importancia del tema desarrollado del artículo y originalidad e importancia en el análisis.
6. **Organización del artículo:** Debe tener subdivisiones claras, numerada en número arábigo indicando la metodología seguida, los resultados obtenidos y la discusión de éstos (ver punto cuatro de las pautas para la elaboración de los artículos).

7. Las citas, notas al final del artículo, referencias en el texto y la bibliohemerografía final deben seguir el Sistema APA (ver pautas para la elaboración de los artículos).

8. Es importante que el/la evaluador/a pondere de manera equilibrada el manejo actualizado de la bibliohemerografía utilizada en el artículo.

9. Es importante que el/la evaluador/a revise el resumen (ver pautas para la elaboración de los artículos). El mismo debe expresar claramente el contenido del artículo.

10. Cualquier otro criterio que el/la evaluador/a considere trascendental. El mismo debe ser agregado en la planilla de arbitraje en el campo de las observaciones.



## Pautas para la elaboración de artículos

1. Los artículos deben realizarse en formato electrónico, a doble espacio, tamaño de la fuente 12, con márgenes de 3,5 cms. (izquierdo) y 3 cms. (derecho), en papel tamaño carta y escritos en Formato: RTE, ODT y/o DOC.

2. No deben exceder las veinticinco (25) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.

3. Al comienzo del artículo se debe especificar primero los apellidos y luego los nombres del autor y/o autora, su dirección (postal y electrónica), su especialidad, institución de adscripción y la fecha en que terminó el artículo.

4. El artículo debe tener subdivisiones (subtítulos) claras, numeradas (en número arábigo) en orden continuo. Se debe indicar la metodología empleada, los resultados obtenidos y la discusión de estos.

5. Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA. Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido del/los autores en minúsculas y años de publicación, por ejemplo: Salas (1995); si la cita es textual se debe incluir el número de página, la cual se colocará después del año (Salas, 1995: 15).

6. Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.

7. La bibliografía final deberá ir así:

Si es un libro:

ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1954. *Estudios de etnología antigua de Venezuela*. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Si es una revista:

FOUNIER, Patricia 1999. “La arqueología del colonialismos”. En *Boletín de Antropología Americana*. N° 34, México. pp. 75-87.

Si es un artículo de periódico:

FRAGUI, Gonzalo. 2001. “Alfredo, las noches y las calles”. *Frontera*, Mérida, Venezuela: 9 de mayo, cuerpo A, p. 5a.

8. Se debe agregar al inicio del artículo un resumen en español y en inglés, de no más de diez (10) líneas, con tres o cuatro palabras claves del texto.

9. Los gráficos, mapas y fotografías deben estar numerados con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo. Las fotografías, gráficos y mapas deben ser entregados aparte del texto en formato electrónico con una resolución de 300 DPI.

10. Se debe enviar el archivo electrónico del artículo, así como el texto original con todos los datos de identificación del autor y de su institución, además de dos copias sin identificación del autor/a o de su institución para uso de los árbitros. El autor o la autora deben entregar una **carta de originalidad** de su artículo, el cual debe ser inédito. El artículo no puede estar postulado para publicarse de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales.

11. Los artículos serán sometidos a evaluadores externos. En función de ellos se le puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo.

12. Los originales de los artículos —haya sido o no aprobada su publicación— no serán devueltos a sus autores.

13. Los artículos deben ser enviados a:

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO:  
COMITÉ EDITORIAL

Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes Tlf.: +58 274 2402344 - 2401739. Fax: +58 274 2402344.

E-mail: museogrg@ula.ve o boletinantropologico.ula@gmail.com.

## Instituciones con las cuales tenemos canje

### En Venezuela:

- Cuadernos de Filosofía Política, ULA / Revista Actual, ULA
- Revista de Teoría y Didáctica de las Cs. Sociales, ULA
- Revista Montalbán, UCAB / Revista Ágora Trujillo, ULA–Trujillo
- Revista Espacio Abierto, LUZ / Revista Argos, USB
- Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, LUZ / Revista FERMENTUM, ULA
- Revista Opción, LUZ / Revista de Ciencias Sociales, LUZ
- Revista Geoenseñanza, ULA–Táchira / Revista de Análisis de Coyuntura, UCV
- Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, UCV
- Revista Mañongo, Asociación de Historiadores Regionales y Locales del estado Carabobo
- Revista de Presencia Ecueménica, Acción Ecueménica
- Revista Venezolana de Gerencia, LUZ
- Revista Ciencias del Gobierno, Gobernación del estado Zulia
- Revista Nacional de Cultura, Fundación La Casa de Bello
- Revista de Filosofía, ULA / Revista Presente y Pasado, ULA
- Boletín de Archivo Arquidiocesano, Archivo Arquidiocesano de Mérida
- Revista Natura, Fundación La Salle
- Revista Antropológica, Fundación La Salle / Revista Perfiles, USB
- Boletín “Anthropos de Papel”, Museo del Táchira
- Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, UCV

### En Argentina:

- Cuadernos de Antropología Social, Universidad de Buenos Aires
- Revista Relaciones, Sociedad Argentina de Antropología

### En Chile:

- Revista Conserva, Centro Nacional de Conservación y Restauración DIBAM

### En Colombia:

- Universidad Nacional de Colombia: Biblioteca Nacional
- Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República
- Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología
- Convenio Andrés Bello, Bogotá

### En Costa Rica:

- Revista Vínculos, Museo Nacional de Costa Rica
- Boletín del Museo Nacional de Costa Rica

### En España:

- Revista Complutense de Historia de América, Universidad Complutense

**En Estados Unidos:**

Smithsonian Institute, Washington / Congress Library, Washington  
The University of Texas at Austin

**En Francia:**

Cahiers des Ameriques Latines, IHEAL, Universidad de la Sorbona Nouvelle Paris III  
L'Ordinaire Latino American–Ipealt, Université Toulouse–Le Mirail  
L'Homme, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

**En Inglaterra:**

Archaeology International, University College of London

**En Italia:**

Boletín ICCROM, ICCROM

**En Martinica:**

Bilan Scientifique de la Région Martinique,  
Direction Régionale Des Affaires Culturelles  
Martinique

**En México:**

Revista Alteridades, Universidad Autónoma Metropolitana  
Revista Mexicana del Caribe, Universidad de Quintana Roo  
Revista Actualidades Antropológicas, UNAM  
Desacatos, CIESAS–Unidad Oaxaca  
Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales, Centro INAH–Oaxaca  
Revista Antropológica, Universidad Autónoma de Yucatán  
Temas Antropológicos, Universidad Autónoma de Yucatán

**En Panamá:**

Handbook of North American Indians,  
Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales

**En Perú:**

Boletín de Arqueología, Pontificada Universidad Católica del Perú  
Bulletin D'Institut Français D'Etudes Andines, Institut Français d'Etudes Andines

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

Edificio del Rectorado

Avenida 3, Mérida, Estado Mérida–Venezuela

Telefax: 0274–2402344

E–mail: [museogrg@ula.ve](mailto:museogrg@ula.ve) / [boletinantropologico.ula@gmail.com](mailto:boletinantropologico.ula@gmail.com)



UNIVERSIDAD  
DE LOS ANDES

# CDCHTA



El Consejo de Desarrollo, Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes es el organismo encargado de promover, financiar y difundir la actividad investigativa en los campos científicos, humanísticos, sociales y tecnológicos.

## Objetivos Generales:

- El CDCHTA, de la Universidad de Los Andes, desarrolla políticas centradas en tres grandes objetivos:
- ~Apoyar al investigador y su generación de relevo.
  - ~Vincular la investigación con las necesidades del país.
  - ~Fomentar la investigación en todas las unidades académicas de la ULA, relacionadas con la docencia y con la investigación.

## Objetivos Específicos:

- ~Proponer políticas de investigación y desarrollo científico, humanístico y tecnológico para la Universidad.
- ~Presentarlas al Consejo Universitario para su consideración y aprobación.
- ~Auspiciar y organizar eventos para la promoción y la evaluación de la investigación.
- ~Proponer la creación de premios, menciones y certificaciones que sirvan de estímulo para el desarrollo de los investigadores.
- ~Estimular la producción científica.

## Funciones:

- ~Proponer, evaluar e informar a las Comisiones sobre los diferentes programas o solicitudes.
- ~Difundir las políticas de investigación.
- ~Elaborar el plan de desarrollo.

## Estructura:

- ~Directorio: Vicerrector Académico, Coordinador del CDCHTA.
- ~Comisión Humanística y Científica.
- ~Comisiones Asesoras: Publicaciones, Talleres y Mantenimiento, Seminarios en el Exterior, Comité de Bioética.
- ~Nueve subcomisiones técnicas asesoras.

## Programas:

- ~Proyectos.
- ~Seminarios.
- ~Publicaciones.
- ~Talleres y Mantenimiento.
- ~Apoyo a Unidades de Trabajo.
- ~Equipamiento Conjunto.
- ~Promoción y Difusión.
- ~Apoyo Directo a Grupos (ADG).
- ~Programa Estímulo al Investigador (PEI).
- ~PPI-Emeritus.
- ~Premio Estímulo Talleres y Mantenimiento.
- ~Proyectos Institucionales Cooperativos.
- ~Aporte Red Satelital.
- ~Gerencia.

[www.ula.ve/cdcht](http://www.ula.ve/cdcht)

E-mail: [cdcht@ula.ve](mailto:cdcht@ula.ve)

Tel: 0274-2402785/2402686

Alejandro Gutiérrez  
Coordinador General

[www.ula.ve/cdcht](http://www.ula.ve/cdcht)