

CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO



BOLETIN ANTROPOLOGICO

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA-VENEZUELA

Director: Jacqueline Clarac de Briceño

Colaboradores del Museo:

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

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

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

Corresponsales:

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

Traducción de resúmenes al inglés: Rowena Hill

Lasercomposición: VERTICE Editores

Impresión: Talleres Gráficos - ULA.

EDITORES:

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

COMITÉ EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño
Edda Samudio
Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

ARBITRAJE:

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

LECTOR:

Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

DISTRIBUCION:

Paula de Márquez
Francisca Rangel

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

MAYO - AGOSTO 1993 - N° 28

PAUTAS PARA LA ELABORACION DE ARTICULOS

1. Los artículos deberán ser escritos a máquina a doble espacio, con un margen de 3.5 cms. a la izquierda, en hojas tamaño carta y de un solo lado, o en diskettes.
2. No deberán tener más de treinta (30) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.
3. Deberán ser acompañados del nombre del autor, su dirección, su especialidad y la institución para la cual trabaja.
4. Para las notas y bibliografías se utilizará el sistema Oxford.
5. Se deberá agregar un resumen el cual no deberá sobrepasar veinte (20) líneas así como tres o cuatro palabras claves del texto.
6. Los gráficos y mapas deberán ser numerados y llevar cada uno su leyenda.
7. Las fotos deberán presentarse aparte del texto, ir acompañadas de una pequeña leyenda y llevar, en caso de ser necesario, una indicación acerca de su colocación en el artículo.
8. Se mandarán original y dos copias o diskette.
9. La primera prioridad será para los artículos antropológicos (en todas las ramas de la antropología) que traten de resultados — parciales o definitivos— de investigaciones sobre la realidad venezolana.
10. Los artículos deberán ser enviados a:
Comité Editorial
Museo Arqueológico. Av. 3,
Edif. del Rectorado,
Universidad de Los Andes, Mérida.
FAX: 074-402329.
11. Los originales de los artículos —haya sido o no aprobada su publicación— no serán devueltos a sus autores.

Suscripción anual al Boletín:

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

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

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

Nuestra dirección es:

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

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

INDICE: Vasija tetrápode y bicéfala (cóndor o rey zamuro)
Procedencia: Edo. Lara. Colección del Museo Arqueológico -ULA.
(Foto: Pablo Kris)

SUSCRIPTORES DEL BOLETIN ANTROPOLOGICO

EN VENEZUELA:

Mérida:

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

Caracas:

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

Estado Zulia:

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

Estado Carabobo:

Sumoza, Fanny

Estado Falcón:

Durán Emiro
Hernández, Adrián

Estado Delta Amacuro:

Monroy P., Pompilio

Estado Bolívar:

Mansutti, Alexander
Villalón, María Eugenia
Universidad Experimental de
Guayana (UEG)

Estado Táchira:

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

Estado Barinas:

Montiel, Nelson

Estado Portuguesa:

Linares Pedro

EN FRANCIA

Bibliothèque du Musée de
l'Homme

EN ALEMANIA:

Ibero Amerikanisches Institut

EN PUERTO RICO:

Mattos Laneiro, Nemir

EN ESTADOS UNIDOS:

Kubeck, Marina Thais

INSTITUCIONES CON LAS CUALES TENEMOS CANJE

En Venezuela:

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

En Colombia:

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

En México:

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

En Estados Unidos:

- * Smithsonian Institution
- * Congress Library

En Italia:

- * Centro Etnográfico Campano

En España

- * Universidad de Murcia

En Francia:

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

En Inglaterra:

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

En Suiza:

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

En Martinica:

- * Musée Départemental
- * Département d'Antiquités

En Costa Rica:

- * Museo Nacional

En Guatemala:

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



INDICE

Rita Giacalone	LA SIGNIFICACION DEL CARIBE PARA AMERICA LATINA	7-14
Gladys Gordones	LA ETNICIDAD EN LAS SOCIEDADES PREHISPANICAS DE LOS ANDES MERIDEÑOS	15-22
Emanuele Amodio	LOS DESECHOS DE LA ANTROPOLOGIA	23-38
Jacqueline Clarac de Briceño	LA CONSTRUCCION DE LA ANTROPOLOGIA EN VENEZUELA	39-52
Alexandra Alvarez	LO CRUDO Y LO COCIDO: VARIACION EN NARRACIONES ORALES VENEZOLANAS	53-61
Lino Meneses y Gladys Gordones	INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS EN LA CUENCA ALTA DEL RIO CHAMA ESTADO MERIDA (Informe)	62-67
Gladys Gordones y Lino Meneses	ARQUEOLOGIA DE RESCATE EN LA CAPILLA "EL CARMEN" MERIDA (Informe)	68-73
	BOLETÍN INFORMATIVO	74-79

LA SIGNIFICACION DEL CARIBE PARA AMERICA LATINA

Rita Giacalone

Centro de Investigaciones Económicas,
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad de Los Andes. Mérida

Está adscrita a la Escuela de Ciencias Políticas de la Facultad de
Ciencias Jurídicas y Políticas

Quiero agradecer ante todo la gentileza de la gente del Museo Arqueológico, al invitarme a compartir con ustedes algunas ideas quizás inconexas y preliminares, pero que pueden resultar interesantes en un año en que, lo queramos o no, estamos arribando a los quinientos años de una presencia europea masiva en América, que trajo consigo elementos culturales que tiñen hasta hoy la significación o imagen que del Caribe tenemos en América Latina.

Al hablar del Caribe lo primero que salta a la vista es su enorme diversidad y fragmentación cultural, lingüística, geográfica y política. Sin embargo, el término Caribe parece concitar en la mente una imagen sorprendentemente unitaria donde elementos musicales como la rumba, la salsa, el reggae y el merengue surge prácticamente sin pensarlo al conjuro de esa palabra. Lo heterogéneo se esfuma frente al estereotipo de una «vitalidad erótica y rítmica» (Ineke Phaf, 1989). Como trasfondo se proyecta una imagen de playas blancas, mar sereno y azul, sol omnipresente, negros mansos y mulatas bellas, que contribuyen a conformar una imagen idílica, la de un Edén conservado en la

tierra, donde la libertad es tan amplia que permite pecar hasta al más timorato y pudibundo. Esta imagen unitaria es la más común fuera de la región en general.

En este breve trabajo trataremos de confrontar esta imagen con un análisis de la geografía cultural del Caribe, para después incursionar en el ámbito de la literatura latinoamericana para destacar de qué manera ha contribuido a reforzar este estereotipo a partir de la conformación de figuras femeninas congruentes con él; para terminar intentaremos presentar un significado (o imagen) alterna más acorde con lo que el Caribe constituye frente a América Latina.

Partimos del trabajo de Kaldone Nweihed sobre «Geopolítica cultural del Caribe» (1989), para afirmar que el Caribe es una región única en la cual coinciden dos factores determinantes: uno, la extirpación casi total de las culturas originales y su reemplazo por sociedades artificiales, constituidas por una minoría dominante y una mayoría dominada, ambas venidas del otro lado del océano, de grupos étnicos diferentes y con valores que jamás habían coexistido ni se habían mezclado; el otro,

la separación deliberada de cada una de estas sociedades, a las cuales con el paso del tiempo se les permitió un acceso controlado a su metrópolis y a su cultura, pero no al mundo exterior en general y menos aún al de las sociedades similares que compartían su mismo espacio físico, en el mar Caribe y sus costas. De esta forma se constituyeron sociedades que tienen mucho en común en los términos generales de su inserción histórica y étnica, pero que tradicionalmente han vivido de espaldas unas a otras, casi encapsuladas en la red de dominación política, económica y cultural de sus respectivas metrópolis europeas. En los casos en que se produjeron contactos culturales, estos fueron producto de un largo proceso, a veces de siglos, y se dieron en áreas fronterizas tales como el Sur de Trinidad y la península de Paria y la isla de Aruba y la península de Paraguaná. Como resultado de este fenómeno, parcial y localizado, se formaron las que podríamos llamar zonas francas culturales que, por ejemplo, permiten que las hallacas y las parrandas navideñas circulen en el sur de Trinidad bajo el nombre de «pasteles» y «parang». De todas formas, estos fenómenos aislados nunca ejercieron influencia sobre la cultura oficial de sus respectivas naciones y no pasaron de ser percibidos como datos anecdóticos gratuitos.

La dimensión cultural más obvia y la que posiblemente ejerza todavía más fuerza en acercar o mantener separadas a estas sociedades es la lengua. La fragmentación lingüística en un Caribe francófono, anglófono, hispanófono y de habla holandesa, más la presencia de lenguas populares como el «creole» y el papiamento es todavía, después de la independencia política de muchas de estas sociedades, un factor divisorio que determina en buena medida su divergente orientación cultural. De estas divisiones la más importante

corresponde hoy en día a las áreas de habla hispánica, cuya asociación y vinculación con América Latina se ve facilitada y aceptada culturalmente, y a las áreas de habla inglesa. Tanto la holandesa como la francesa tienden a utilizar una, o a veces las otras dos lenguas (español e inglés), como forma de comunicación hacia afuera, y, de esta forma, contribuyen a insertarse regionalmente por lo menos con una de las áreas divergentes —latina y de habla española o anglosajona y de habla inglesa—. Mientras tanto el creole y el papiamento aunque reconocidas como lenguas de pleno derecho, no engloban un universo suficientemente amplio de hablantes lo que hace que, salvo a nivel de los intercambios diarios, sus hablantes manejen usualmente la lengua oficial de su sociedad. La «competencia lingüística activa», y por lo tanto también cultural, parece entonces reducirse a estos dos actores grupales: los caribeños que hablan español y los que hablan inglés.

Debe advertirse que, como ya lo señalara Andrés Serbin al tratar este tema, las definiciones culturales derivadas de sus relaciones con sus respectivas metrópolis durante la etapa colonial fueron asumidas posteriormente por las propias sociedades así delimitadas. De esta manera, a una orientación hacia Londres siguió la afirmación de una identidad «afro-sajona» por parte de las élites dirigentes de los países del Caribe de habla inglesa en su etapa postcolonial. Esta identidad acepta el componente cultural anglosajón pero le otorga un matiz propio por la afirmación de sus raíces étnicas africanas. Aquí la definición de su identidad se hace también por oposición a los vecinos que se perciben como «los otros», los distintos, o sea a los de habla española que son vistos como «mestizos» en lo étnico y latinos en lo cultural. De esta forma la independencia formal de muchas de las naciones que

conforman el Caribe se da con una afirmación básica de aquello que los separa de sus vecinos como parte de su idiosincracia o identidad última, al menos a nivel de sus dirigentes. Hay un orgullo de ser «afrosajón» como distinto a latino, que se percibe con características diferentes a las propias y, por ende, negativas.

Resulta interesante destacar que la conquista, o «encubrimiento de un mundo por otro» como la denomina Arciniegas, se inició en el Caribe y hoy, después de cinco siglos, está dando su última batalla en el Caribe. Producto de ella son «la mitificación, el ocultamiento, la distorsión y la pretensión de un blanqueo de la memoria colectiva» para cambiar los hechos y desarrollar en los pueblos caribeños ideas falsas que contribuyen a enfrentarlos y a compararlos atribuyéndose mutuamente características denigrantes. La batalla debe darse entonces en términos de desmitificación de las significaciones que mutuamente nos endilgamos como caribeños y como latinoamericanos, en buena medida como prolongación de enfrentamientos históricos coloniales.

Aquí intentaremos hacer un pequeño aporte hacia la conformación de una nueva imagen del Caribe en América Latina, tratando un tema que puede parecer sin importancia pero que cala más hondo en la comprensión mutua de estas sociedades que los datos estadísticos y el análisis de los sistemas políticos. Nos referimos a la constitución histórica de estereotipos femeninos de origen étnico, que se reflejan en algunas obras literarias latinoamericanas. Desde ya aclaramos que este análisis no pretende ser exhaustivo y constituye una aproximación al tema y, por lo tanto, una generalización.

Obviamente todo estereotipo, en tanto expectativa de comportamiento de una

determinada persona por su sexo, edad, grupo étnico, etc., transmitida a lo largo del tiempo y reforzada por su carácter común a través de distintos medios, conforma un modelo fijo y general común a todos los miembros de un grupo dado, a quienes no se les reconoce carácter de individuos. Supone «una generalización abusiva y una simplificación desmesurada» que contribuye a fijar y transmitir características atribuidas a una etnia o a un sexo por una supuesta diferencia natural. Además de señalar su carácter deformante de la realidad, se hace necesario desentrañar el estereotipo y analizarlo, tanto en sus elementos componentes como en sus orígenes, para comprenderlo y comenzar a superarlo a través de su justa valoración como producto de una inserción histórica determinada, en este caso, de las mujeres de distintos grupos étnicos en el Caribe y en América Latina.

De todos los estereotipos femeninos de origen étnico los que afectan más profundamente la imagen del Caribe frente a los latinoamericanos son aquellos de la mujer negra y de la mulata. Si recordamos que Migdaleder Mazuera (1988) ha definido los roles aceptables para las mujeres en América Latina como los de mujer-adorno, mujer-madre y mujer-compañera, vemos que la imagen de la mujer mulata corresponde primordialmente al primero de estos roles, extensivo a veces al de la mujer negra, junto con el de la transgresora o rebelde, la que no encaja en los roles aceptables y que, por lo tanto, es rechazada y despreciada por eso mismo. Con respecto al rol de mujer-adorno este estereotipo se vincula con Eva, causa del pecado original cometido por Adán bajo su incitación. De esta manera, según Mazuera, la responsabilidad del desorden introducido en la creación se atribuye a la mujer y, a través de ésta, a la sexualidad, percibida como el origen de todos los males. La

mujer es así la encarnación de la sexualidad culpable mientras la sexualidad del varón se presenta como «exenta de voluntad y, por tanto, de responsabilidad».

Los estereotipos de mulatas y negras se remontan a la época colonial latinoamericana, donde según las leyes ibéricas las mujeres eran el «embecilitas sexus», con características similares a los niños y los incompetentes. En el caso de las mujeres negras y mulatas, a esto se agregaba su carácter de mercancía por su origen esclavo. Aún aquellas negras y mulatas que llegaban a ser libres veían coartadas sus actividades como taberneras, vendedoras de mercado, lavanderas, costureras, dulceras y prostitutas, por una innumerable cantidad de restricciones legales en cuanto a vestido y adorno, movilidad geográfica, educación, etc. La única forma de evadir estas restricciones era la asociación a un hombre de posición social alta, asociación ilícita rechazada por la sociedad de la época, con lo cual si bien evadían las restricciones eran catalogadas como mujeres de «virtud fácil».

Es importante indicar que estos estereotipos acerca de las mujeres «de color» o «mulatas» también los comparten los hombres negros y mulatos. Se considera que, frente a su incapacidad para «proteger» a sus mujeres de los acosos sexuales del hombre blanco, los esclavos desarrollaron como mecanismo de defensa el culpar a las mujeres por este asedio; más aún ellas alentarían o provocarían esas situaciones con el fin de obtener beneficios materiales de las mismas. De esta forma el hombre negro y mulato contribuyó al estereotipo de la mujer mulata y negra como «fácil» e interesada. (Legros, 1982) Un factor que habría tendido a perpetuar esta imagen después de la abolición de la esclavitud y hasta el presente es que, usualmente, el hombre negro o mulato no

tuvo la capacidad económica para mantener dos hogares, el de su esposa y el de su amante, como el hombre blanco de las clases dominantes y, por lo tanto, tendió a pasar de una unión marital a otra, uniones seriadas, desvalorizando a la mujer después del abandono. (Tancer, 1976) Esta forma de unión corroboró la imagen de inmoralidad de la mujer negra y mulata, entendiéndose aquí por inmoral lo que no se ajustaba a las normas culturales cristianas, como las uniones sexuales no legales. (Campbell).

En una obra de Gabriel García Márquez, **Crónica de una muerte anunciada**, aparece el estereotipo de la mulata recreado literariamente. Así, por ejemplo, la madre del ingeniero Bayardo, es una ex-reina de belleza de las Antillas Holandesas, que habla con acento papiamento y condos hijas que el autor presenta como criaturas emperifolladas, «hermanas perturbadoras» «dos potrancas sin sosiego». La imagen se refuerza por cuanto el burdel del pueblo es también un depósito de muchas mulatas «de placer». La mujer negra de las Antillas Holandesas aparece también en **Cien años de soledad** como una prostituta de Macondo, que recibe a Aureliano, el último de los Buendía. (Phaf: 324-330).

En la literatura cubana del siglo XX las mulatas aparecen en la novela de Severo Sarduy **De dónde son los cantantes**, como artistas pobres y provincianas, que viven cerca de los night-clubs de La Habana e interpretan el son y el bolero. En Guillermo Cabrera Infante las encontramos en **Tres Tristes Tigres y La Habana para un infante difunto**. Aquí la capital cubana prerrevolucionaria está repleta de mulatas llegadas de la provincia en busca del éxito artístico, «que desprecian el pasado provincial de su niñez, con la pobreza, el catolicismo y el pudor

sexual...». Su gusto artístico es vulgar y se inspira en la radio y el cine; no entienden de política ni les interesan las posiciones de sus compañeros del momento sean guerrilleros o senadores.

Alejo Carpentier introduce a la mulata en **La consagración de la primavera** (1978) como un «personaje intermedio y central» y «la putain» de una familia aristocrática, que cuando estalla la revolución huye a Miami. También en «Viaje a la semilla» (**La Guerra del Tiempo**) luego del baile con las señoritas blancas en la sala de la casa, frente a sus madres, los jóvenes se van a la Casa de Baile «donde tan sabrosamente se contoneaban las mulatas de grandes ajorcas, sin perder nunca —así fuera de movida una guaracha— sus zapatillas de alto tacón». Se advierten en Carpentier con toda claridad dos elementos básicos para la configuración de este estereotipo: la disponibilidad y accesibilidad al hombre y su facilidad para la música y el baile, que asocia a la mulata con jolgorio y alegría.

En Puerto Rico es probablemente donde más se ha avanzado en el estudio de la mujer negra dentro de una sociedad mestiza y latina. Una estudiosa de este tema, Marie Ramos Rosado en 1987 se hacía eco de la existencia de un estereotipo femenino negro en la isla al señalar que «ya va siendo hora de que comencemos a pensar en las negras, más allá que como las mujeres que más fácilmente son amantes...» Un cuento corto puertorriqueño, «Cuando las mujeres quieren a los hombres», de Rosario Ferré presenta a dos mujeres, una blanca y la otra, negra, casi como imágenes contrapuestas pues son la esposa y la amante del mismo hombre, las que, a la muerte de él, se convierten en herederas por mitades de una casa. Se opera entonces en ellas una transformación porque mientras la negra ve esto

como un elemento de elevación social e instala un burdel de lujo en su mitad de la casa, convirtiéndose entonces en una señora, la viuda oficial, siempre atormentada por la obsesión de la otra, se pinta, usa altos tacones rojos y trata de imitarla en su forma de vida. De esta forma la autora está tratando de decirnos que la posición relativa de estas mujeres, aunque puede tipificarse por su color, refleja simplemente su relación social con el sistema de propiedad: la que nunca ha tenido casa propia se enaltece al ser dueña de media casa y comienza a explotarla de una forma empresarial; la que hasta ayer fuera dueña de la casa entera, aunque fuera a través de su marido, se ve ahora desvalorizada y asume el rol que la otra tuvo antes. (Méndez Clark, 1985).

La ambivalencia con respecto a la mujer negra es obvia si recordamos que en Puerto Rico hay una virgen negra, la de Montserrate, y varios poemas que ensalzan la belleza de la mulata, pero, sin embargo, Francisco Arrivi, en su cuento «Sirena» nos presenta a una muchacha mulata que recurre a la cirugía plástica para ocultar los rasgos negroides que aún perduran en ella, lo cual indica que junto al estereotipo de la mulata bella hay una desvalorización social de la misma. Esto explicaría por qué, según Gordon Lewis, el puertorriqueño «de color» se refugia muchas veces en la afirmación de que, en realidad, él o ella posee sangre india más que negra. El hecho de que los tainos desaparecieran físicamente durante los primeros años de la dominación española no ha permitido la formación de un estereotipo de la mujer indígena, pero ésta, en tanto taina, parece tener una valoración simbólica más positiva que la negra o mulata.

En el caso de la República Dominicana encontramos un elemento similar a

Puerto Rico en tanto existe también una valoración positiva de lo indígena. En esta nación la tendencia indigenista contribuyó a reforzar el mito según el cual los dominicanos no son negros; si hay negros, se trata de haitianos. Como señala Roberto Cassá, el hispanismo fue para los dominicanos «un mecanismo ideológico fundamental que utilizó y trata de utilizar la clase dominante para mantener el consenso real o aparente de los oprimidos con el sistema de dominación». La experiencia histórica del Siglo XIX, donde Haití ocupó y dominó al resto de la isla durante más de veinte años y la República Dominicana se liberó de los haitianos mediante el recurso a la ayuda española, hizo relativamente fácil «identificar al enemigo como el haitiano y al haitiano con el negro». Bajo el régimen de Leonidas Trujillo surgió además el concepto de la «dominicanidad», encarnado en el Trujillato o régimen de Trujillo, según el cual el pueblo dominicano es de «raza blanca y mestiza». La ideología trujillista revivió «como mecanismo de dominación social el antihaitianismo» o antinegrismo. No es extraño, por lo tanto, que en la literatura dominicana las mujeres negras encarnen características negativas: la Catalina de la novela *La sangre* de Tulio Cestero es «medio tocino», chismosa, ridícula, de pañuelo a la cabeza y chancleta.

Vemos que los estereotipos femeninos étnicos se entrecruzan con ideologías explícitas, o no, en las cuales, como en Puerto Rico, se niega la existencia de diferencias raciales, o como en Cuba, donde hasta la década de 1970, cuando se reivindicó su imagen de país afro-latino, prevaleció el concepto de José Martí, de acuerdo al cual «cubano es más que blanco, más que negro». El nacionalismo sirvió en estos casos para ocultar conflictos latentes o potenciales. En la República Dominicana, la experiencia histórica de ocupación

haitiana, la necesidad de obtener su independencia de Haití mediante la lucha armada y la cercanía geográfica de quien se percibe como enemigo, han exacerbado una posición antihaitiana que se manifiesta en su negativa a aceptar la participación de elementos de origen negro en su conformación nacional. Pero más allá de estas diferencias, pueden advertirse elementos comunes en su tratamiento de las figuras femeninas según su grupo étnico de pertenencia. Existe entre ellas una gradación de preferencia sexual, que confina a negras y mulatas a roles bastante limitados, pero que se mezcla con una gradación de preferencia social distinta, en la cual no es ya la mulata sino la mujer blanca quien se ubica en el punto más alto. A su vez, ambas escalas valorativas se inscriben en un trasfondo general caracterizado por una connotación negativa de lo femenino, que se asocia en la mayoría de los casos con traición, promiscuidad, superficialidad, interés y vanidad.

Una interpretación que contribuye a hacer más inteligible este fenómeno podría partir de Sidney Mintz, para quien con la conquista y ocupación de América se dieron distintas experiencias de contacto entre los grupos étnicos que aquí se encontraron. Habrían surgido entonces tres patrones de comportamiento sexual: en el primero, los amos adquirirían compañeras sexuales temporarias de otras razas, mientras aspiraban a regresar a Europa y casarse allí (Caribe de habla inglesa); en el segundo, establecían relaciones ilegítimas pero estables con mujeres de otras razas aunque estuvieran casados con europeas (Caribe de habla francesa); y en el tercero, llegaban a casarse con mujeres de las culturas sometidas y a legitimar a sus hijos como manifestación de su adaptación al nuevo medio ambiente (Caribe de habla española). Sin embargo, en el último de los casos se trataba fundamen-

talmente de alianzas con mujeres de los grupos indígenas, que muy pronto fueron exterminados o absorbidos, con lo cual el tercer patrón tendió a asimilarse al segundo. De aquí derivaría la dicotomía mujer blanca-esposa legítima versus mujer negra (o mulata)-amante.

Después de estas notas generalizantes sobre el tema de los estereotipos femeninos de origen étnico, veamos ahora su relación con la significación del Caribe para América Latina. El primer elemento que se advierte es que si existe una desvalorización social de segmentos de la población de origen étnico africano, esto contribuye a hacer extensible esta desvalorización a las naciones que se constituyen sobre la base de una afirmación de su carácter «afro-sajón». El segundo elemento es la extensión a las mujeres de esas sociedades de los estereotipos femeninos predominantes. Si bien todavía estas mujeres no poseen obvio poder político y económico en sus sociedades este proceso afecta la imagen de todo el conjunto social. De qué forma opera esto?. Lo más obvio es que contribuye a reforzar la significación «paradisíaca» del Caribe —tierra de mulatas bellas y ardientes, playas, mar y sol, donde no se trabaja, sino que la vida es un eterno jolgorio rítmico y erótico—. Esta aparente valoración positiva, al igual que en el caso de las mujeres negras y mulatas, va acompañada de una contraparte negativa: sociedades flojas para el trabajo, incapaces de producir y crear, dóciles o tontas, que, en el caso del Caribe de habla inglesa, accedieron a la independencia porque su metrópoli se la otorgó o sea que fueron incapaces de independizarse mediante su propio esfuerzo. Las contradicciones tan claras que se advierten en estas significaciones derivarían de los mismos procesos que contribuyeron a crear los estereotipos femeninos de origen étnico que señaláramos antes.

Qué importancia tiene esto a fines del Siglo XX para las relaciones entre América Latina y el Caribe, fundamentalmente el de habla inglesa?. Creemos que mucha, pues debemos estar conscientes de que, en tanto pueblos latinoamericanos somos portadores de estas imágenes estereotipadas que permean y tiñen todo nuestro, de por sí, limitado conocimiento y comprensión de la cultura, la política y la economía de estas sociedades tan cercanas pero que, por casi toda su existencia, han vivido de espaldas a nosotros. En este momento, importa poco si ese aislamiento fue obra de ellos o de nosotros, lo que sí interesa es que quinientos años después que se iniciara el proceso que dio origen tanto a esas sociedades como a las nuestras no podemos limitarnos a mirarlas con los anteojos culturales que, de una forma u otra, se nos impusieron junto con la ocupación europea. Asumir conciencia de los estereotipos que, a distintos niveles, sobreviven en las relaciones con nuestros vecinos del Caribe de habla inglesa puede y debe contribuir de alguna forma a permitirnos asumir finalmente una mirada propia, no sólo hacia el Caribe, sino también hacia nuestra propia sociedad.

Después de dicho todo lo anterior, quiero aclarar que no por esto las mulatas dejarán de ser bellas ni el sol de brillar, ni la música caribeña de sonar invitando al baile, pero que cuando oigamos esa música o nos acaricie ese sol, sepamos también reconocer que el Caribe no acaba y termina en estos elementos sino que es tan vasto, rico y complejo que puede darse el lujo de experimentar con nuevos sistemas políticos y la difícil lucha por la conformación de una identidad nacional y regional, sin perder el ritmo de la guaracha ni la «zapatilla de tacón alto» de la que hablaba Carpentier.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARPENTIER, Alejo.
1972 **La Guerra del Tiempo.** (México: Compañía General de Ediciones)
- CARPENTIER, Alejo
1978 **La consagración de la primavera.** México: Siglo XXI.
- CASSA, Roberto.
1976 «El racismo en la ideología de la clase dominante dominicana». **Ciencia.** Vol. III, Núm. 4 (enero-marzo)
- CESAR DACHARY, Alfredo.
1990 «Caribe y América Latina: Algunas diferencias y semejanzas» en: **El Caribe: Nuestra Tercera Frontera** (México: Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos).
- DUNCAN, Ronald J.
1978 «The Tainos as a Symbol of Cultural Identity» **Revista/Review Interamericana** Vol. 8, Núm. 3 (Fall)
- GORDON, Lewis,
1963 **Puerto rico: Freedom and Power in the Caribbean** (New York: Harper & Row)
- MAZUERA, Migdaleder.
1988 «Adorno, madre, acompañante y...» **Nueva Sociedad** 93.
- MENDEZ CLARK, Ronald.
1985 «La pasión y la marginalidad en la escritura: Rosario Ferré» en **La sartén por el mango** (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán).
- MINTZ, Sidney.
1967 «Caribbean Nationhood in Anthropological Perspective: en S. Lewis & T. Matthews, eds. **Caribbean Integration** (Río Piedras: Institute of Caribbean Studies).
- NWEIHED, Kaldone G.
1989 «Geopolítica cultural del Caribe en A. Bansart, comp. **El Caribe: Identidad Cultural y Desarrollo.** (Caracas: Equinoccio).
- PHAF, Ineke,
1989 «Perspectiva caribeña y percepción nacional en la literatura urbana del Caribe hispanohablante» en A. Frambes-Buxeda, ed. **Nuestra América Latina** (San Juan, Puerto Rico: HOMINES)
- RAMOS ROSADO, Marie.
1987 «La mujer puertorriqueña negra» **HOMINES** Vol. 4
- SERBIN, Andrés.
1989 «Identidad cultural y desarrollo en el Caribe Anglófono: Algunas reflexiones desde una visión antropológica» en A. Bansart, comp. **El Caribe: Identidad Cultural y Desarrollo.** (Caracas: Equinoccio).
- TANCER, Shoshana B.
1976 «La Quisqueyana: The Dominican Woman, 1940-1970» en A. Pescatello, ed. **Female and Male in Latin America** (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

RESUMEN

La autora quiere con el presente trabajo confrontar la imagen idílica del «Edén» caribeño con un análisis de la geografía cultural de esta zona, para incursionar luego en el ámbito de la literatura e intentar presentar un significado alterno más acorde con lo que el Caribe constituye frente a América Latina.

Palabras claves:

Mujer caribe, geografía cultural, estereotipos.

ABSTRAC

The author's aim in this study is to compare the idyllic image of the Caribbean «Eden» with an analysis of the cultural geography of the zone; she then enters the literary sphere and attempts to provide an alternative image, which accords better with what the Caribbean really represents for Latin America.

Key words:

Caribbean woman, cultural geography, stereotypes.

LA ETNICIDAD EN LAS SOCIEDADES PREHISPANICAS DE LOS ANDES MERIDEÑOS

Gladys Gordones R.

Antropóloga. Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

El interés por descifrar cuáles fueron los grupos étnicos que habitaron los Andes merideños se remonta a los mismos inicios de la ciencia antropológica en nuestro país, a comienzos del siglo XX, con los trabajos de Ignacio Lares (1883), Julio César Salas (1908), Tulio Febres Cordero (1921-1930) y Alfredo Jahn (1919). Estos intelectuales, basándose fundamentalmente en el dato lingüístico y etnohistórico, se dieron a la tarea de indagar sobre el origen de las sociedades asentadas en los Andes Venezolanos. Ignacio Lares, en su obra «Etnografía del Estado Mérida» (1883) establece para los Andes Venezolanos dos grupos de aborígenes: Los Cuicas localizados en el Estado Trujillo y los Timotes para los territorios de los Estados Táchira y Mérida.

Por otro lado Julio César Salas sostenía que existía una diferencia entre los Timotes y Cuicas del resto de las familias indígenas que habitaban el territorio del actual Estado Mérida. Para Salas existía una familia denominada «Chama» que poseía «...unas mismas costumbres y nexos muy estrechos entre sus diferentes lenguas. Afirmación ésta que se basa en la identidad de nombres geográficos, en los cuales predomina una sola radical... Mucu, ...» (Salas, 1971; 143) De la misma forma

plantea, en términos generales, tres grupos: 1) Los Timotes y Cuicas, pobladores de Trujillo y límites del Estado Mérida, (desde Humocaro hasta el Valle de Timotes), 2) Los Chama que habitaron propiamente el actual Estado Mérida 3) Los Motilones, que se localizaban al sur del Lago de Maracaibo y parte del actual Estado Táchira, (Salas: 1911).

Por su parte, Alfredo Jahn planteaba la existencia de un solo grupo llamado Timotes, para el Estado Trujillo, Mérida y posiblemente Táchira. Este planteamiento se sustentaba en que los grupos Cuicas hablaban también «lengua Timotes». Para Jahn «Los Cuicas... aborígenes trujillanos, hablaban la misma lengua de sus vecinos... merideños y por esta razón debemos considerarlos como miembros de la gran nación Timote, pobladora de toda nuestra región andina». (Jahn: 1973; 87).

Toda esta discusión abierta por los pioneros se sigue desarrollando hasta nuestros días.

En su obra «Etnología Antigua de Venezuela» (1954), Miguel Acosta Saignes define, a partir de características lingüísticas y culturales, el área cultural andina que engloba bajo la denominación de Timoto-Cuica.

La definición de «Timoto-Cuicas» es la que ha sido utilizada más frecuentemente para referirse a los antiguos habitantes de Los Andes Venezolanos. A este respecto el lingüista Jorge Mosonyi considera muy probable la hipótesis de Jahn sobre la existencia de una sola lengua denominada «Timote», que «... hasta donde se sabe hoy en día era lingüísticamente autóctona y no formaba parte de los arawacos, ni de los caribes, ni de los chibchas...» (Mosonyi; 1986;35), para Mosonyi, todas las parcialidades del denominado grupo Timoto-Cuicas», «...hablaban una sola lengua, el timote, que tenía un conjunto de variedades dialectales locales (Mosonyi: 1986;36).⁽¹⁾

Jacqueline Clarac de Briceño propuso, de acuerdo con Salas (1908) el nombre «Mucu-Chama» para el grupo étnico que ocupó los territorios que hoy conforman el Estado Mérida. (Clarac: 1985;46). En su obra «La persistencia de los Dioses» (1985) la autora plantea que el nombre «Timoto-Cuicas» es arbitrario para designar a los antiguos grupos que habitaron la región merideña, ya que compartiendo lo planteado por Salas (1908), considera que los «Timoto y Cuicas» eran sólo comunidades integradas a una etnia mayor que habitó la cordillera (Clarac: 1985). Recientemente, Clarac propone para la «...sociedad que precedió durante varios siglos en la cordillera de Mérida el nombre de *Tha-Ku'wa*, que le dan hoy los tunebo, o el de «*Mu-cu*» que los propios habitantes utilizaron con tanta frecuencia para referirse a sí mismos y a su tierra». (Clarac: 1992; 66).

Como se ha podido apreciar, la definición de los grupos étnicos en los Andes merideños ha sido y es una tarea ardua. Esto lo decimos porque, en primer lugar, los datos que se han tomado en cuenta son a menudo de origen lingüístico y éstos han sido recopilados anteriormente por perso-

nas sin preparación en este campo, y en segundo lugar, la inexistencia de trabajos arqueológicos sistemáticos en la zona, orientados a delucidar esta problemática.

Arqueología y etnicidad

Para nosotros, la etnicidad forma parte de todos aquellos elementos sociales, históricos, culturales, económicos, religiosos, políticos y lingüísticos que un grupo social haya integrado conscientemente o no, dentro de un proceso histórico-cultural y que, en un momento dado, le resulten significativos en el ámbito identitario, tanto a nivel interno de identificación con el grupo o a nivel externo de diferenciación con otros grupos o sociedades. En otras palabras, la etnicidad nos permite hablar de una forma de concebirse en colectivo o individual, es decir, un modo de vida.

En los trabajos arqueológicos el conocimiento de las técnicas alfareras, patrones de asentamientos, tipos cerámicos, formas de enterramientos, utilización del medio ambiente en la obtención de bienes alimenticios y no alimenticios y su distribución geográfica, han comenzado a tomar connotaciones de pertenencia o exclusión que evidencian la etnicidad de un grupo o sociedad determinada, en el devenir de su proceso histórico-social.

En los contextos arqueológicos (cementerios, áreas de uso agrícola, áreas domésticas, etc.), uno de los elementos que ha sido tomado como indicador de la etnicidad es la cerámica ya que, por un lado, las pautas de elaboración y utilización de ésta se corresponden con criterios elaborados y asumidos, de manera consciente o no, por el grupo o sociedad que la produce a lo largo de su tradición histórica; sus pautas formales, es decir, condiciones tecnológicas, formas de mantener cri-

terios de diferenciación o identificación con otros grupos, es decir, mantener pautas de identidad étnica. Por otro lado, por ser la cerámica uno de los pocos materiales perdurables en el registro arqueológico, podemos hacer a través de ésta estudios detallados de su desarrollo y distribución. (Tarble: 1982; Navarrete, 1990; Saénz: 1992).

Siguiendo los criterios utilizados por el antropólogo Rodrigo Navarrete (1990) para el estudio de la cerámica con indicador de la etnicidad, podemos plantear que:

1. Se hace necesario tener el conocimiento, a través de cronistas o estudios arqueológicos, de la existencia de dos o más sociedades distintas en un área, ya que sólo es posible reconocer la identidad de un grupo en diferenciación con el otro.

2. Las sociedades en cuestión tienen que haber sido contemporáneas, hecho que nos permite evidenciar sus actividades e interacciones étnicas.
3. Estas sociedades deberían haber mantenido algún tipo de contacto o conocimiento mutuo.
4. Es necesario que estas sociedades representen una sociedad en sí misma y no una extensión en el espacio de alguna de éstas.
5. Es necesario reconocer en ellas una diferenciación clara en la producción alfarera, principalmente en sus rasgos formales.
6. Por último, se hace necesario cotejar la información que nos suministra el estudio de la cerámica con otras evidencias del registro arqueológico para reforzar nuestra inferencia.

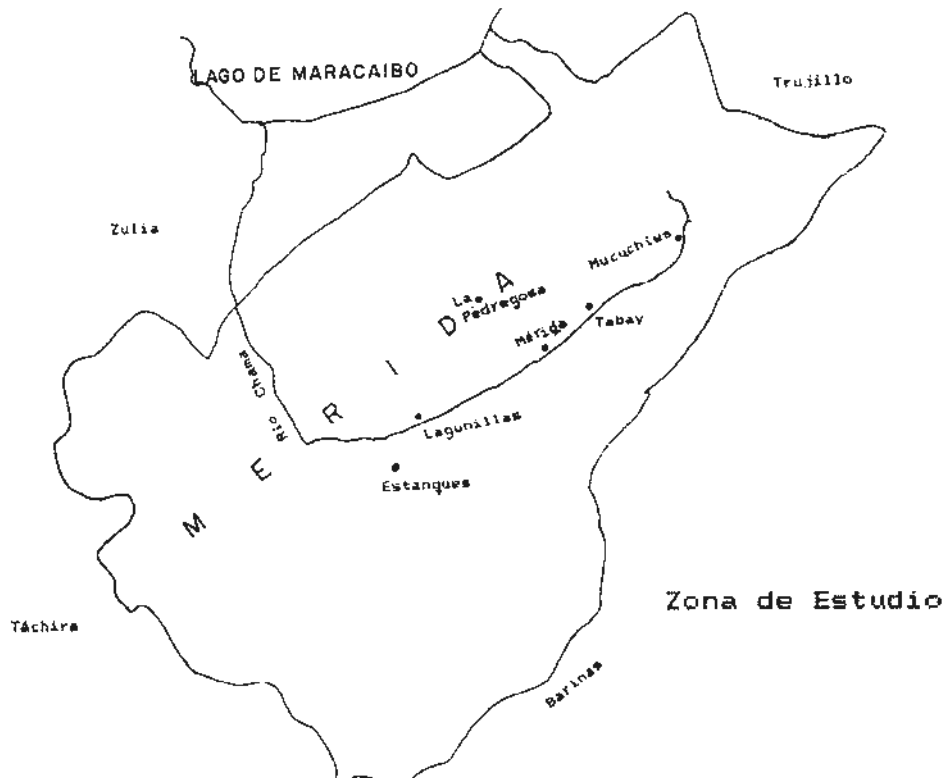


FOTO 1: Ubicación del área de estudio. (Foto Antonio Nino)

Area de estudio

El área de estudio que he tomado para abordar la problemática de la etnicidad en las sociedades prehispánicas de Los Andes merideños se ubica a lo largo de la cuenca del río Chama, entre las comunidades de Mucuchíes (Municipio Rangel) y Lagunillas (Municipio Sucre). (Ver foto N° 1)

Esta área de estudios se encuentra localizada desde los 3.000 m.s.n.m. hasta los 800 m.s.n.m.

El período de ocupación prehispánica de esta zona es aún incierto, aunque algunos investigadores como Sanoja (1986), plantean la posible existencia de grupos cazadores recolectores en Los Andes Venezolanos y el pie de monte norteño alrededor del noveno y octavo milenio antes de Cristo (Sanoja: 1986), los trabajos arqueológicos desarrollados en la región andina merideña (Vargas: 1967; Wagner: 1969; Ramos: 1988; Ramos y Puig: 1988; Niño: 1988 y Gordones y Meneses: 1992) nos permiten hablar por el momento de grupos o sociedades asentadas en esta región entre 650 a.p. y 1.500 a.p.

La primera pista sobre la complejidad étnica, en nuestra área de estudio, nos la aporta Fray Pedro de Aguado en su obra «Recopilación historial de Venezuela» cuando nos dice que: «... los españoles dividen o distinguen y apartan dos maneras de gente; que la del pueblo para arriba toda en la más es gente de tierra fría, de buena disposición y muy crecido, los cabellos cortados por junto a la oreja y los miembros genitales sueltos y descubiertos; las mujeres traen cierta vestidura sin costura hecha a manera de saya que los españoles llaman Samalayeta: (Aguado: 1987, TII; 545). De la misma manera, este cronista nos informa que este tipo de po-

blación ocupó toda la zona de arriba del pueblo de Mérida hasta los páramos y la otra banda separada del pueblo por el río Albarregas, (Aguado: 1986).

Para Aguado, «La gente del pueblo para abajo es más menuda y muy ajudiada: traen los cabellos largos y andan desnudos, como los demás, y son para menos trabajo, traen los genitales atados y recogidos a un hilo que por pretina se ponen por la cintura, y las mujeres tienen o traen vestidas las semalayetas... que son de algodón... « (Aguado: 1986. TII; 455).⁽²⁾

Ahora bien, a pesar de que Aguado nos comenta la existencia de dos poblaciones diferentes separadas por el pueblo de Mérida, cabe preguntarnos; ¿Cuáles eran los substratos étnicos de estas poblaciones que hacían que los españoles las diferenciaran entre sí?

Es importante resaltar los datos que nos aportan los padres Agustinos quienes tuvieron bajo su responsabilidad adoctrinar a los grupos indígenas de los territorios que hoy conforman los estados Táchira, Mérida, la parte sur de la cuenca del lago de Maracaibo y el pie de monte andino correspondiente a Barinas y Apure.

Para la segunda mitad del siglo XVI (1590), los Agustinos dirigían las doctrinas de Mucuchíes, Aricagua, Tabay, Lagunillas, Torondoy, Jají, entre otras (Campo del Pozo: 1979). Estos clérigos, que tenían la dirección de estas doctrinas, provenían de Santa Fe de Bogotá y «... conocían el quechua y el chibcha que no les servirá para la región de Mucuchí o mocochí». (Campo del Pozo: 1979; 11). Campo del Pozo plantea que se hablaba el Mucuchí en toda la cuenca del Chama y que la lengua se diferenciaba en la zona de Aricagua, razón por la cual los Agustinos tuvieron que hacer dos catecismos en dos lenguas para la región.

Como se puede apreciar la diferencia primaria que estableció Aguado entre los pueblos de arriba y los pueblos de abajo, queda fundamentada con los datos suministrados por los padres Agustinos que se refieren a la diferencia lingüística de éstos.

Los datos arqueológicos nos aportan evidencias sumamente interesantes que nos indica una diferencia entre los grupos que habitaron la cuenca alta del río Chama y la cuenca media de este río, antes de la llegada de los españoles.

La presencia y abundancia de una cerámica sencilla, en la mayoría de los casos «tosca», con una decoración plástica basada en la incisión corta en forma piramidal, cadenetas aplicadas con impresión de dedo (ver foto N° 2) y formas de boles abiertos con cuello corto, jarras y vasijas trípodes e incensarios, nos permi-

ten hablar de una identidad de las comunidades que habitaron la cuenca alta del río Chama frente a otras sociedades de la región. Arqueológicamente, esta cerámica se presenta abundantemente en los contextos funerarios desde la zona de Mucuchíes hasta el valle de La Pedregosa, cerca de la ciudad de Mérida (Vargas: 1969; Wagner 1967; Niño: 1988; Ramos, Puig y Quintero: 1988; Gordones y Meneses: 1992). Así mismo, la evidencia cerámica asociada con la presencia de construcciones de piedra ya sea como terrazas agrícolas, estructuras de uso habitacional y muros de contención, la presencia de talleres líticos donde se elaboraron placas alada o pectorales de piedra, fundamentalmente en serpentina, y la práctica funeraria asociada a cámaras subterráneas (mintoyes) localizadas a lo largo de esta área, me sugiere una frontera étnica identitaria del conjunto de pueblos o aldeas que la constituyeron.

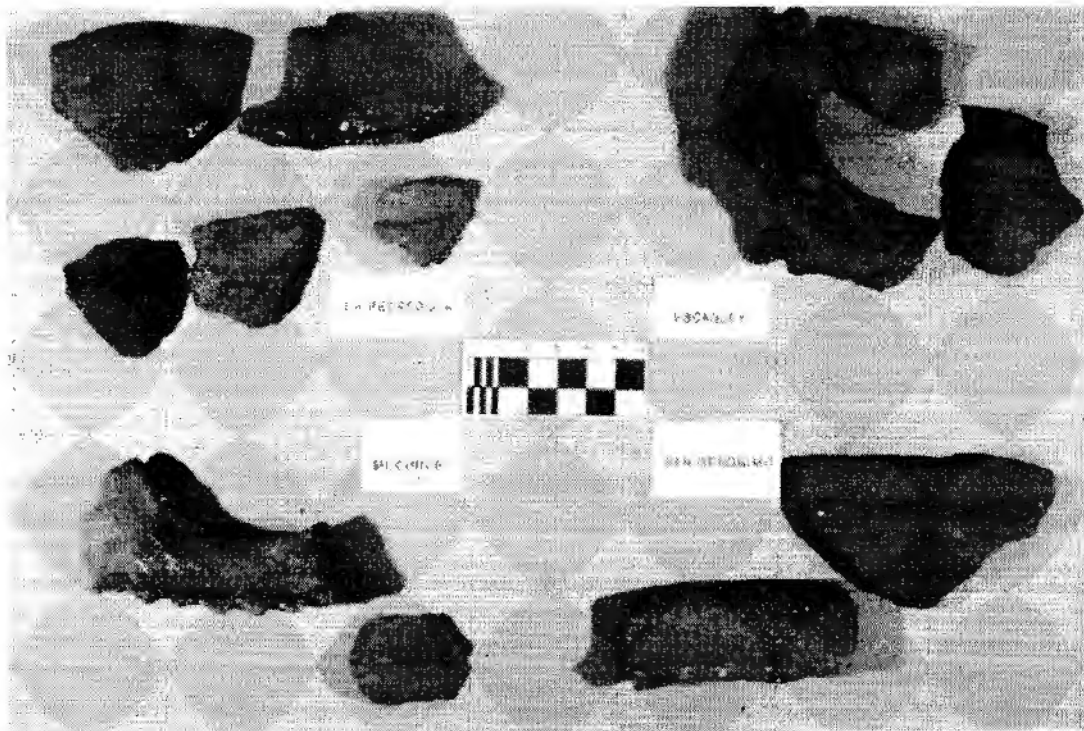


FOTO 2: Fragmentos cerámicos ubicados en la cuenca Alta del Chama. (Foto Antonio Niño)

Por otro lado, la cerámica correspondiente a Lagunillas, en la cuenca media del Chama, se caracteriza en términos generales por ser más elaborada, presentar una decoración plástica con incisiones lineales que en su conjunto forman motivos geométricos, apliques antropomorfos ubicados en los bordes de las vasijas y formas de boles abiertos, vasijas y platos «semiovalados» con asas horizontales; además de presentar, en un porcentaje considerable pintura roja ubicada en algunos casos en la zona del labio y el borde y, en otros, cubriendo toda la pieza. (Ver foto N° 3) Estas características nos permiten inferir una diferencia a nivel de la configuración cerámica que refleja elementos particulares propios de la comunidad de Lagunillas que la diferenciaban de los otros pueblos o aldeas de los cuales hemos hecho mención anteriormente. Este cuadro se fundamenta con la presencia hasta los momentos de entierros secundarios en vasijas funerarias y de entierros

primarios directos en posición flexionada sedente, que refuerza la diferencia plasmada en la cerámica con los grupos asentados en la cuenca alta del Chama.

El material cerámico de Lagunillas se encuentra relacionado tipológicamente con la cerámica de Estánquez en la cuenca media del Chama, y con los materiales del sur del lago, como Zancudo, Onia y el Guamo. La distribución de este tipo de cerámica y su cronología coinciden con la presencia de grupos Barí de la familia chibcha, también conocidos como «motilones bravos», que ocupaban este territorio a la llegada de los españoles (Salas: 1979; Bastidas: 1991).

Esta información guarda relación con la observación hecha por Wagner (1992) que nos dice que «... curiosamente la dispersión de los grupos Barí de filiación chibcha coinciden parcialmente al menos al comienzo de este siglo con el área de

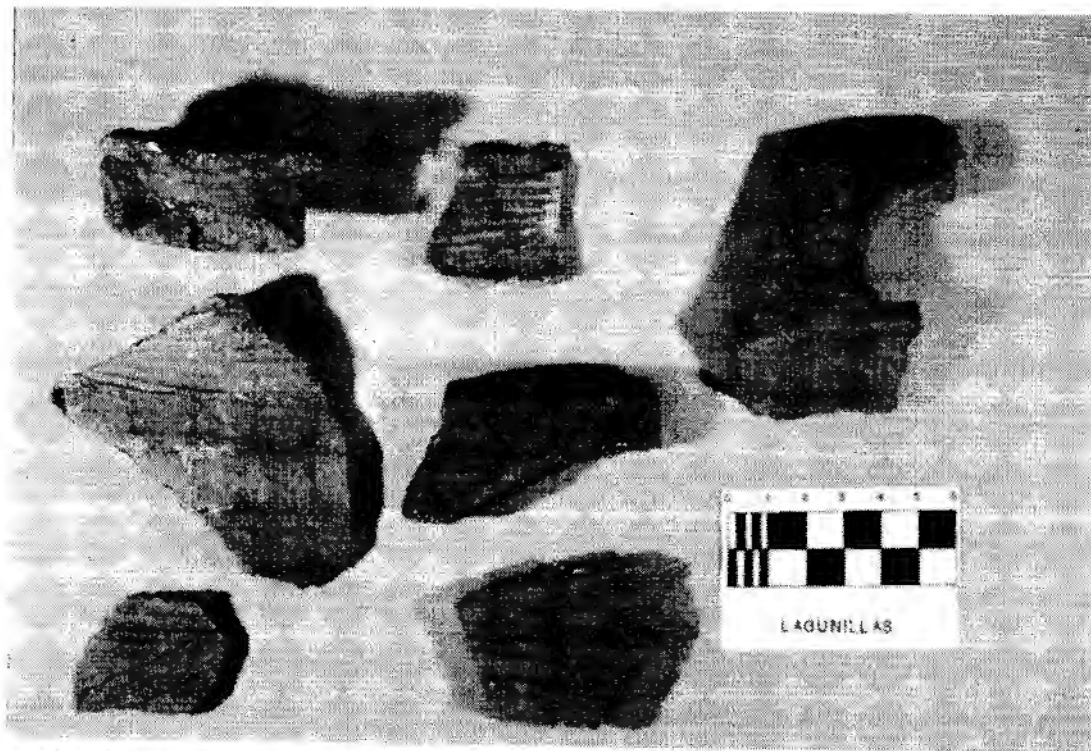


FOTO 3: Fragmentos cerámicos de Lagunillas, con decoración incisa y restos de pintura roja. (Foto Antonio Niño)

distribución del estilo Zancudo...» (Wagner, 1992; 214).

El estudio hasta los momentos de los elementos cerámicos distribuidos en nuestra área de estudio (Cuenca alta y media del río Chama) unidos a otras características del contexto arqueológico, así como los datos etnohistóricos y lingüísticos, nos han permitido plantear la existencia de por lo menos dos grupos étnicos ubicados en esta región de los Andes Merideños; otros, míticos y religiosos, muestran al contrario homogeneidad, no sólo entre las partes baja y alta del Chama, sino en toda la Cordillera Andina Venezolana. (Mérida, Trujillo y Táchira). Ahora bien, ya se sabe en etnología que los mitos y religiones pasan más fácilmente las fronteras que otros hechos culturales. Si bien es cierto que dichas poblaciones mantuvieron relaciones de intercambio cultural, complementariedad económica y relaciones comerciales con otros grupos de la región y áreas adyacentes a los territorios que hoy conforman el estado Mérida, mantenían contenidos étnicos-identitarios que los cohesionaban como grupo o sociedad.

Por último, este planteamiento constituye una hipótesis de trabajo y de ninguna manera una afirmación final o conclusión, puesto que considero que al seguir las investigaciones arqueológicas intensivas y sistemáticas en la región andina van a dilucidar el complejo mosaico étnico que existió en la región antes de la llegada de los españoles.

NOTAS

- (1) Recientemente, en un trabajo del lingüista Enrique Obediente sobre «El habla rural de la cordillera de Mérida», plantea que existió una lengua denominada *chontal*, hablada por los antiguos habitantes de los Andes merideños; correspondía a una «... lengua amerindia de la familia timote...» (Obediente: 1992, 59).
- (2) Otra de las descripciones que hace Aguado para la gente del «pueblo para abajo», específicamente de Zamu (antigua Laguniillas) nos refiere lo siguiente, «... los indios tenían sus personas ricamente adersadas con muchas plumería y cuentas blancas y verdes y mantas de algodón...» (Aguado: 1986; 401).

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA SAIGNES, M:
1954 **Estudios de etnología antigua de Venezuela.** Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y Educación, UCV. Caracas.
- AGUADO, Fray Pedro de:
1987 **Recopilación historial de Venezuela.** Tomo 1. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la Historia. Colonial de Venezuela, Caracas.
- BASTIDAS, Luis
1991 Resistencia cultural ante la conquista española en la Cordillera de Mérida. Tesis de grado, Escuela de Historia, Universidad de Los Andes, Mérida.
- CAMPO DEL POZO, F:
1979 **Los Agustinos y las lenguas indígenas de Venezuela.** Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- CLARAC DE B., Jacqueline:
1985 **La persistencia de los dioses, etnografía cronológica de los Andes Venezolanos.** Universidad de Los Andes, Mérida.
1994 **Las antiguas etnias de Mérida en Mérida a través del tiempo.** Vol. 1. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. (en imprenta).
- CRUXENT, J.M. e I. ROUSE:
1958 **Arqueología cronológica de Venezuela.** Vol I. y II. Ernesto Ermitano Editor, Caracas.
- FEBRES, CORDERO, T.
1920 **Década de la historia de Mérida.** Tipografía El Lápiz, Mérida.
- GORDONES, G. y L. MENESES:
1992 Excavaciones arqueológicas en la «Hacienda San Antonio», en **Boletín Antropológico N° 26**, Centro

- de Investigaciones. Museo Arqueológico, Mérida.
- JAHN, Alfredo:
1973 **Los aborígenes del occidente de Venezuela.** Tomo I y II, Colección Científica, Monte Avila Editores, Caracas.
- LARES, Ignacio:
1987 **Lenguas indígenas de Venezuela en: Boletín de Lingüística, N° 6.** Escuela de Antropología, UCV, Caracas.
- NAVARRETE, Rodrigo:
1990 **Cerámica y etnicidad: Una aproximación al estudio de las formas culturales como expresión de lo étnico.** En: **Boletín de Antropología Americana, N° 26.** Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
- NIÑO, Antonio:
1988 **Aproximación a una tipología de mintoyes para el área de la cordillera de Mérida y proposición metodológica para su excavación.** En: **Boletín Antropológico N° 14,** Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, ULA, Mérida.
- OBEDIENTE, Enrique:
1992 **El habla rural de la Cordillera de Mérida.** En: **Boletín Antropológico N° 26,** Centro de Investigaciones. Museo Arqueológico, ULA, Mérida.
- RAMOS, Elvira:
1990 **El cementerio indígena de Llano Seco como expresión de la formación de centros jerárquicos de las antiguas sociedades de los Andes Merideños.** En: **Boletín Antropológico, N° 18,** Centro de Investigaciones. Museo Arqueológico. ULA, Mérida.
- SAEZ, SAMPER, J.:
1992 **La alfarería como determinante de la identidad en el bajo Valle de Tenza.** Ponencia presentada en el VI Congreso Colombiano de Antropología. Bogotá.
- SALAS, Julio César:
1956 **Etnografía de Venezuela,** Dirección de Cultura, ULA, Mérida.
- SANOJA, Mario:
1969 **La fase Zancudo. Serie antropológica. N° 2.** Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, UCV, Caracas.
- TARBLE, Kay:
1977 **Comparación estilística de dos colecciones cerámicas del nordeste de Venezuela, una nueva metodología.** Ernesto Ermitano. Caracas.
- VARGAS, Iraida:
1969 **Investigaciones arqueológicas en el Alto Chama: La fase San Gerónimo.** Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, UCV, Caracas.
- WAGNER, Erika:
1980 **La fase Mucuchíes.** Universidad Católica, Andrés Bello. Caracas.
1992 **Diversidad cultural y ambiental en el occidente de Venezuela.** En: **Archaeology and environment in latin América.** Editado por: Omar R. Ortiz y T. Vander Hammen. Universitett van Amsterdam.

RESUMEN

En este trabajo sobre la etnicidad en el contexto arqueológico de la Cordillera Andina Venezolana, la autora toma como primer indicador un elemento que ya ha sido muy utilizado en otras regiones y que permite por consiguiente la comparación: la cerámica, procurando definir los grupos étnicos que ocuparon la Cordillera de Mérida y comparando su hipótesis con las investigaciones anteriores en los campos de la etnohistoria y la etnología.

Palabras claves:

Etnicidad, arqueología, Cordillera de Mérida.

ABSTRAC

In this study of ethnicity in the archaeological context of the Venezuelan Andes, the author takes as her first pointer an aspect which has been much used in other regions and thus allows comparisons: pottery. She attempts to define the ethnic groups that occupied the Merida Cordillera and compares her hypothesis with those of previous researchers in the fields of ethnohistory and ethnology.

Key words:

Ethnicity, archaeology, Mérida Cordillera.

LOS DESECHOS DE LA ANTROPOLOGIA

(Situación actual y perspectivas de la investigación antropológica
sobre Medicina Popular e Indígena en Venezuela)

Emanuele Amodio

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. Caracas

1. INTRODUCCION: LOS DESECHOS

La antropología llamada científica se ha interesado, desde su inicio como disciplina autónoma, por los fenómenos categorizados bajo la etiqueta de «mágicos», donde este calificativo más que a unos eventos en sí, se refería a la actitud de los sujetos que realizaban esas prácticas culturales. De ese modo, detrás del proyecto ilustrado, los antropólogos asumían a priori que el problema estaba relacionado con el ámbito cognitivo del «pensar el mundo», más que con la acción efectiva sobre la realidad. Actitud esta no completamente nueva, por lo menos en el contexto occidental, ya que después de la caída del mito del diablo —en la cual brujas e inquisidores participaban de una misma mentalidad— la entrada en escena del término «superstición» hacía alusión precisa a un evento mental, aunque estigmatizado como «primitivo», «anti-racional», «popular», «pre-lógico», etc.

Por otro lado, junto al proyecto ilustrado del cual se nutre la antropología naciente, se mantienen dentro del Occidente unas corrientes, más o menos mistericas y secretas, que vehicula ideas y prácticas no lejanas al «pensamiento mágico», aunque sus productores no pertenezcan a los grupos populares occidentales o a grupos culturales extra-occidentales

que de ese pensamiento mantienen los elementos fundamentales para organizar su mundo. Es suficiente referirse aquí a la sensibilidad romántica, que tanto viaje impulsó hacia los «mundos mágicos», míticos o «artificiales», o a las sociedades pseudo-alquímicas en auge en la Europa del último siglo.

Ahora, a parte de la utilización de lo «mágico» en cuanto característica atribuida al «otro» (lejano o cercano), en contraposición a una pretendida «racionalidad» del Occidente (cristiano, burgués, capitalista), no cabe duda de que el fenómeno recortado por los antropólogos termina periódicamente por escaparse de las trampas teóricas de los «expertos». No sólo: aunque después de demostrar, más o menos violentamente—es decir, también con la colaboración de los funcionarios coloniales, viejos y nuevos, médicos incluidos— la inadecuación de las herramientas producidas por el pensamiento mágico para obrar sobre la realidad, esos grupos continúan pensando de la misma manera, tanto que cabe dudar de su humanidad o de su evolución! En este sentido, no es raro escuchar, por ejemplo en América Latina, que las causas del sub-desarrollo deben ser buscadas en ese pensamiento «mágico», más que en las relaciones económicas. ⁽¹⁾

En honor a la verdad, algunos de los padres de la antropología se plantearon el problema de cómo los «exóticos» conseguían resolver sus problemas cotidianos si era verdad que su pensamiento estaba sumergido en el «mundo mágico», determinado por su mentalidad pre-lógica (sobre el tema, cfr. Hallpaiké, 1986). La solución de Malinowski, en este sentido, permitió resolver de cierta manera el problema: la vida mental de los «exóticos» actuaba en dos niveles diferentes, mágico y racional. El primer activo en el ámbito de la vida religiosa y el segundo en el de la vida económica, etc. (Malinowski, 1974).

En general, uno de los elementos que impiden la comprensión del fenómeno está determinado por la comparación que acarrea. De hecho, se procede normalmente con el intento, implícito o explícito, de comparar algunos fenómenos de la cultura occidental con los de tipo «mágico», por ejemplo el sistema médico occidental con las prácticas curativas de las poblaciones extra-occidental (o populares, dentro del mismo occidente). En este caso, una vez reducido el «mundo mágico» a una serie de prácticas de tipo médico, resulta relativamente fácil concluir sobre la no adecuación de los métodos mágicos para resolver los problemas de salud. Aquí, el problema es de orden epistemológico, es decir, la posibilidad de comparar ámbitos que sólo superficialmente parecen estar comprendidos bajo un mismo tipo de fenómenos. Si, por ejemplo, llegáramos a la conclusión de que las prácticas mágicas no están destinadas prioritariamente a resolver los problemas médicos, desaparecería la posibilidad de la comparación y, por ende, el fenómeno necesitaría de otro tipo de tratamiento e interpretación.

De la misma manera —fundamentalmente evolucionista— se comportan los que admiten la posibilidad de que el pen-

samiento mágico, más que una técnica terapéutica de solución de las enfermedades, atañe al ámbito de la religión. Sin embargo, también en este caso, la comparación con las religiones occidentales, caracterizadas por la organización en iglesias y la referencia a un corpus escrito de textos sagrados, termina por producir una devaluación de los «mágicos» en cuanto religión, con la consecuente estigmatización de «primitivismo», «animismo», etc. Una vez más, la historia occidental es asumida como referencia para la atribución de valor, etc.

En verdad, algunos problemas de fondo, determinados por la vivencia cultural misma del investigador occidental, impiden pensar con facilidad el «mundo mágico», ya que la puesta en juego no se refiere solamente a la comprensión de un hecho «exótico», sino también a las categorías mismas del pensar occidental.

«Cuando nos planteamos el problema de la realidad de los poderes mágicos, escribe De Martino, estamos tentados de dar por descontado que es lo que se debe entender por realidad, como si se tratara de un concepto poseído tranquilamente por la mente, protegido de cualquier aporía, y que el investigador pueda atribuir o no como predicado al sujeto del dictamen por formular. Sin embargo, a poco que la investigación arranque y proceda, antes o después se acaba por darse cuenta que el problema de la realidad de los poderes mágicos no tiene como sujeto solamente la calidad de tales poderes, sino también el mismo concepto nuestro de realidad, y que la investigación involucra no solamente el sujeto del dictamen (los poderes mágicos) sino también la misma categoría dictaminante (el concepto de realidad), (De Martino, 1973: 22).

Es aquí donde los problemas surgen con violencia y el hecho resiste en transformarse en dato, bajo las arremetidas del pensamiento antropológico. Se termina por negar o, simplemente, asumir reductivamente los eventos, intentando darles coherencia con el contexto etnográfico descrito.

En la representación del mundo que el Occidente moderno produce y reproduce, el cuadro global es obtenido por recorres sucesivos, a través de exclusiones progresivas de ámbitos. Lo que un fenómeno es, es obtenido por lo que no es, de manera que en su camino deja unos residuos, en parte identificables a posteriori, cuando el reconstructor de la historia lineal teja su hilo de Ariadna. Por lo que se refiere a nuestro tema, véase lo que escribe Edmund Leach:

«La ciencia fue distinguida primariamente como conocimiento y acción basados en la evaluación «correcta» de la causa y el efecto, confiándose la especificación de lo que es correcto a los silogismos de la lógica aristotélica y al determinismo mecanicista de la física newtoniana. Al residuo se le llamó superstición. Se distinguió entonces, de la superstición, la religión. La definición mínima de la religión variaba de un autor a otro (en Tylor, por ejemplo, «creencia en seres espirituales», el resto se llamó magia» (Leach, en Jorion y Delbos, 1980: 170-171).

La identificación de la «magia» como «residuo» del discurso occidental de la ciencia implica, antes que nada, la cuestión del estatuto cultural que esos tipos de materiales poseen. Bajo una óptica evolucionista (o, si se prefiere, frente a la idea de progreso) la re-utilización de esos residuos implicaría la «vuelta» a un pasa-

do percibido cómo «perdido» inexorablemente y, de cualquier manera, no deseable (el pasado como utopía es sólo una manera para no darle recuperabilidad). Además, la identificación de esos «residuos» en culturas «exóticas» o, mejor, en la vivencia de grupos sociales subalternos urbanos o campesinos, impone un distanciamiento y un intento de eliminación, determinado por la presunción de valor de la cultura dominante.

No se trata aquí de saber si algunas de las características de esos «residuos» impone su rechazo al pensamiento occidental, sino darse cuenta de que este pensamiento se ha construido por progresivas exclusiones para conseguir montar su recorrido racional. De hecho, el principio básico de la ciencia occidental es el de la eliminación constante de las aporías, en el intento desesperado de conseguir una homogeneidad interna basada en la coherencia del recorrido: de las tinieblas a la luz, de lo simple a lo complejo, etc.

Sin embargo, no todos los residuos pueden ser «desechados» con el mismo éxito. Algunos de esos «desechos», verdadero material reprimido en el sentido psicoanalítico, vuelven a presentarse violentamente re-proponiéndose en el horizonte social e investigativo y reclamando una vez más una definición.

2. INVESTIGACION ANTROPOLOGICA SOBRE MEDICINA POPULAR E INDIGENA EN VENEZUELA. (2)

Antes de dar una mirada «cercana» al contenido general de los estudios sobre las prácticas e ideas médicas de los grupos populares e indígenas de Venezuela, conviene intentar medir, de alguna manera, el fenómeno en el campo de la antropología en Venezuela.

Vale la pena dar inicio a nuestro análisis con un somero recorrido de los textos publicados en la revista que, más que otras, se ha caracterizado también a nivel internacional como espacio de comunicación de los resultados de investigaciones antropológicas en el país: *Antropología*, publicada desde el comienzo de los años setenta por la Fundación La Salle de Caracas. En el índice cumulativo de la revista publicado en el N° 65 (1986) encontramos algunas entradas que pueden ser un índice del interés para con el tipo de estudios que nos ocupa. La categoría de «shamanismo» recubre la mayor parte de las entradas sobre el tema (8) según el siguiente orden temporal:

1. 1958
1. 1962
2. 1965
1. 1968
1. 1975
1. 1979
1. 1983-84

Además, encontramos las siguientes entradas: alucinógenas (1, 1971); enfermedades (1, 1979); y etnomedicina (1, 1980). Se trata así de un total de 11 ensayos en un lapso de tiempo de 27 años, lo que indica claramente un escaso interés para con los estudios del tema que nos ocupa por parte de los investigadores locales, descontando además que algunos de esos estudios fueron realizados por extranjeros. Esta situación de escaso interés en el período citado encuentra una confirmación en los datos que Walter Dupouy y Adolfo Salazar Quijada consignan en 1974 sobre el estado de la investigación antropológica en los años 1970-1972 (Dupouy y Salazar Quijada, 1974). El estudio de los dos autores reporta la situación general de la antropología en Venezuela, con referencia particular y específica a los varios centros de investigación (IVIC, La Salle, UCV, etc.)

Para esos años, el único lugar de estudio donde parece existir un interés hacia el tema de la «antropología médica» es la Universidad Católica Andrés Bello, donde Fray Cesáreo de Armellada había publicado en 1969 el libro **Pemontón Taremurú**, una recolección de textos rituales pemones para las curaciones. Resulta interesante subrayar que los textos son percibidos y organizados por el autor como de tipo literario y/o mítico, pasando a segundo orden el hecho de que se trata de fórmulas de curación y, por ende, faltando casi completamente la referencia a los rituales de los cuales forman parte.

Aparte del caso citado, en la UCAB existía en esos años un «Centro de religiones comparadas» (creado en 1972), dirigido por Angelina Pollak-Eltz. Alrededor de esta antropóloga no venezolana parece concentrarse toda la actividad de investigación sobre el tema de la medicina no occidental en Venezuela en esta época. Su interés hacia la cultura afroamericana la llevan a recolectar datos también sobre su medicina y prácticas «mágicas» y este interés continuará hasta la actualidad, llegando a ser la antropóloga que más estudios ha hecho en Venezuela sobre el tema de las prácticas mágico-rituales de las poblaciones de origen africano.

La escasez de estudios sobre el tema entre los años sesenta y setenta involucra también a las poblaciones indígenas, las cuales durante la década del setenta apenas aparecen en el panorama, a parte de algunos casos como los estudios de Mitrani sobre los yaruro-pumé (1976) y los de Michel Perrín, sobre los guajiro (1976). Para esta situación, vale lo afirmado por Haydée Seijas cuando escribe que «es obvio pues que con las excepciones anotadas, el estudio exhaustivo y riguroso de los sistemas médicos aborígenes está por hacerse en Venezuela» (Seijas, 1976). Hay

que prestar atención al calificativo «rigurosos», es decir que es necesario distinguir los estudios antropológicamente confiables (casi totalmente ausentes), del interés hacia las prácticas médicas populares e indígenas demostrado por «folkloristas» y «aficionados» a la cultura popular (médicos, abogados, etc.) De hecho, como veremos más adelante analizando la bibliografía recolectada, el interés hacia el tema existe en Venezuela por lo menos desde los años cuarenta, sólo que éste y los resultados publicados, no son normalmente tomados muy en cuenta por los «académicos». Tomarlos en cuenta aquí no implica necesariamente un rescate, sino la afirmación de la necesidad de incluirlos en el examen cuando queremos entender la evolución histórica de un interés antropológico hacia nuestro tema.

Un espejo de la situación antropológica durante la década de los setenta, puede ser ofrecido por la lista de las tesis de grado de la Escuela de Sociología y Antropología de la Universidad Central de Venezuela (UCV, 1980). En nuestra hipótesis, la existencia o no de tesis sobre el tema en cuestión nos puede informar sobre la presencia o no de un interés dentro de la universidad y por ende la de investigadores dedicados al tema.⁽³⁾ Para el período considerado (1970-1978), se elaboraron en la Escuela un total de 347 tesis, distribuidas en los varios campos de la antropología y sociología. De estas solamente 23 atañen al campo de la salud en general (es decir, el 6,6%), de las cuales ninguna hace referencia directa al tema médico-antropológico, y solamente tres se refieren a «Medicina rural» o «salud rural» donde, se presume, algo está consignado sobre las prácticas populares. Parece así confirmado, también para el ámbito académico, el escaso interés para con los estudios sobre la medicina popular e indígena en la década de los setenta.

Si pasamos ahora a los años ochenta, observamos una situación parcialmente diferente. Volvemos a la revista **Antropológica**. Periódicamente la revista publica una reseña bibliográfica recopilada inicialmente por Walter Coppens y Erika Wagner, y después sólo por esta última investigadora del IVIC, con el auxilio de varios ayudantes. La bibliografía publicada pretende dar el panorama de los estudios sobre grupos indígenas (aunque no exclusivamente) de Venezuela. Aunque los estudios citados incluyen también los publicados fuera de Venezuela, nos parece que es posible recabar una información útil para nuestra descripción. La Bibliografía publicada en 1985 reporta 19 entradas sobre el tema: «enfermedades», 11 referencias; «etnomedicina», 5; y «shamanismo», 3. Parece así demostrado un aumento del interés, que sin embargo no aparece constante, ya que en 1986 vienen registradas solamente 10 entradas sobre el tema; en 1987, 11 entradas; y en 1988, 8 entradas (todas manteniendo la misma proporción entre los tres temas citados).

Los datos contenidos en las bibliografías de **Antropológica** pueden llevar al investigador hacia una imagen de los estudios etnomédicos que no corresponde a la realidad, ya que, como hemos dicho, una parte de esa bibliografía está constituida por textos publicados fuera de Venezuela y, además, por autores extranjeros. Una manera de confirmar o no esos datos puede ser constituida por el examen de las ponencias presentadas en los tres Congresos Venezolanos de Sociología y Antropología realizados durante la década de los ochenta: Caracas, 1981; Mérida, 1982; y Margarita: 1990.

En los primeros dos congresos ninguna ponencia abordó el tema de las prácticas e ideas médicas de grupos populares,

campesinos o indígenas. En el tercero (es decir, en 1990), hubo una mesa específica (la N° 5) cuyo tema fue: «Enfermedad, salud y crisis existencial». Con las ponencias presentadas en esta mesa, el tema de la salud hace su primera aparición en este tipo de eventos. Sin embargo, solamente tres de las 11 ponencias leídas en la mesa N° 5 se referían a nuestro tema, mientras las otras eran de corte más sociológico, resultado de las investigaciones sobre el sistema occidental de salud en Venezuela (cfr. García y otros, 1991).

Si comparamos estos últimos datos con los anteriores, es fácil percatarse que la década de los ochenta solamente en sus últimos años parece presentar un panorama menos desierto de estudios, aunque esto implique que, de una manera u otra, en la segunda mitad de la década aumentaron los investigadores interesados en el tema. Y, de hecho, los resultados se vieron en los primeros años de los noventa, cuando se multiplican los encuentros de estudio —«Etnomedicina y religión», «Etnopsiquiatría», «medicina tradicional», etc.— incluyendo un simposio sobre salud en la Convención Anual de ASOVAC en 1991 en Maracaibo.

Podemos ahora pasar al análisis de la bibliografía, con el fin de contrastar esas conclusiones con el comportamiento editorial sobre el tema de la medicina popular e indígena. Vale la pena avisar que los resultados del análisis de una bibliografía pueden sólo arrojar tendencias, ya que cualquier recopilación de este tipo nunca consigue cubrir totalmente el universo tomado en consideración.

A partir de una bibliografía de 54 textos publicados en el período 1950-1991, la socióloga Rosita Carrasco y la antropóloga Daisy Barreto presentan la siguiente distribución: década 1950-60, 3

textos; 1961-1970, 2 textos; 1971-1980, 18 textos; y 1981-1991, 31 textos. Las conclusiones a las cuales llegan las dos autoras son las siguientes:

«...Aun cuando consideramos que la producción antropológica total en el área de salud ha sido muy escasa (un total de 54 trabajos reportados) si la comparamos con los desarrollos alcanzados por la subdisciplina a nivel mundial, al ubicarnos en la perspectiva nacional tenemos que admitir que el interés de esta área continúa en ascenso...» (Carrasco y Barreto, 1991).

Los textos tomados en consideración por las dos autoras se dividen en diferentes sub-áreas: etnomedicina (57,4%); ecología médica y epidemiología (13%); shamanismo, magia y religión y enfermedad (9,2%), antropología física (7,4%); y trabajos generales (13%). Teniendo en cuenta estos datos, reportamos ahora los resultados de la búsqueda bibliográfica que se ha realizado en el marco del seminario «Salud y Cultura» de la Escuela de Antropología de la UCV. ⁽⁴⁾ El período considerado abarca todo el siglo XX, aunque solamente a partir de la década de los treinta se encontraron referencias sobre el tema. En general, se buscaron textos siguiendo las divisiones clásicas de la antropología (etnomedicina, antropología médica, medicina popular, etc); pero incluyendo también textos catalogados bajo categorías más o menos populares como «brujería», «supersticiones» «magia», etc. El motivo de esta elección descende directamente de nuestro enfoque referido al interés que el campo de salud y cultura ha despertado en Venezuela bien en ámbito académico, como en otros de la sociedad nacional.

Sobre un total de 156 textos cuyo

tema tiene algo a que ver con prácticas e ideas populares e indígenas sobre salud y enfermedad, la distribución por áreas socio-culturales es la siguiente (tabla N° 1).

áreas \ Décadas	Décadas							T
	30	40	50	60	70	80	90	
Indígena	1	1	3	2	10	13	3	33
Campesino	0	1	4	2	9	15	3	34
Urbana	0	0	1	0	2	6	0	9
General	0	2	9	13	15	24	17	80
Totales	1	4	17	17	36	58	23	156

Dando una mirada a los totales, resulta evidente que los estudios de tipo general, es decir los que se refieren al territorio nacional o que no reportan datos geográficos o sociales específicos, constituyen la mayoría de los textos (51%), mientras que los estudios sobre áreas indígenas y campesinas constituyen cerca del 20%, respectivamente. Sobresale la escasez de estudios sobre las áreas urbanas. (6%). Estos datos poco dirían si no los contrastamos con la época de la publicación, a partir de la cual resulta evidente la constancia del interés hacia estudios o textos descriptivos de tipo general, mientras van en aumento los que se refieren al área campesina y urbana (aunque estos últimos de poca entidad). Se mantiene constante en las décadas 70 y 80 los textos que atañen a los indígenas. El cuadro nos indica también la evolución general del interés, arrancando en la década de los cuarenta, con un progresivo aumento en

las siguientes. Además, considerando que el apartado de los noventa incluye solamente unos tres años, el número de estudios ya publicados confirma fuertemente el aumento del interés que ya hemos mostrado a partir de otras fuentes de datos. (ver arriba).

Por lo que se refiere a los temas analizados en los textos incluidos en la bibliografía, en lugar de utilizar categorías de tipo antropológico para su ordenación, preferimos dejar sobresalir éstas a partir de los mismos textos, así que las agrupaciones pudieran ser más adherentes a la manera de cómo el tema es percibido tanto en el ámbito académico, como en el intelectual, en general. De esta manera, a parte de las ineliminables áreas intermedias de ambigüedad entre categorías, resulta evidente la diferencia entre un tratamiento antropológico de los datos y uno de tipo folklórico y hasta de condena ideo-

lógica evidente. La tabla N° 2 reporta las frecuencias de las varias categorías de textos.

temas \ Décadas	Décadas							
	30	40	50	60	70	80	90	T
Rituales	0	1	1	5	5	5	2	19
Magia y brujería	0	0	1	3	1	2	0	7
Superstiones	0	1	2	3	0	2	0	8
Milagros	0	0	1	0	0	2	2	5
Especialistas	0	0	2	1	1	8	3	15
Plantas medicinal.	1	1	4	4	3	11	3	27
Drogas	0	0	0	0	3	0	0	3
Cultos rel. pop.	0	0	2	1	5	5	3	16
Lógicas shaman.	0	0	0	0	4	8	6	18
Comp. sistemas	0	0	0	0	2	7	1	10
Asp. psico-soc.	0	1	2	0	0	1	0	4
Generales	0	0	2	0	12	7	3	24
Totales	1	4	17	17	36	58	23	156

En el ámbito temático disminuye la presencia de textos generales (solamente cerca del 15%), mientras que encontramos una alta frecuencia sobre todo en el renglón de «Plantas medicinales». En verdad, esta categoría terminó incluyendo tanto textos científicos, como textos divulgativos y hasta folklóricos y recetarios. De hecho, como hemos dicho, algunas categorías mantienen un alto grado de ambigüedad semántica que no quisimos eliminar para dar cuenta de un fenómeno más amplio de

la cual es índice. Queremos referirnos al hecho de que existe suficiente confusión entre los mismos investigadores antropológicos que, por ejemplo, terminan pregonando el uso de plantas medicinales en alternativa a las medicinas occidentales, no a partir de una demostración científica de su valor, sino sobre la base de una genérica adhesión emocional e ideológica al mundo indígena, etc. Por otro lado, «escritores» de cosas folklóricas intentan dar *veste* antropológica a unos datos

curiosos o «misteriosos», detrás de la onda de las medicinas alternativas y cosas similares.

Por todo esto, las categorías «Plantas medicinales», «rituales» y «Cultos religiosos populares», son el resultado de los dos tipos de escritos arriba mencionados, es decir, se trata de categorías ambiguas. Al contrario, no hay problema en identificar como provenientes de un cierto mundo «cientificista» la categorización negativa de las categorías «magia y brujería» y «supersticiones». Los dos grupos de textos llegan a constituir cerca del 10% de la bibliografía, cosa suficientemente significativa, sobre todo si consideramos la presencia de cuatro textos en la década de los ochenta (mientras resulta bien obvio su presencia en los años sesenta).

Bien alta es la frecuencia de estudios sobre «rituales» y «especialistas», las dos categorías conformadas por textos de origen marcadamente antropológico, sobre todo por lo que se refiere a los años ochenta y noventa. Lo mismo vale en parte para los textos incluidos en la categoría «Cultos religiosos populares» (de hecho, el resurgir de algunos cultos ha despertado la curiosidad también de escritores no antropológicos). Finalmente, en su mayor parte como resultado de investigaciones suficientemente serias, los textos incluidos en las categorías «Lógicas shamánicas», «Comparación de sistemas» y «Aspectos psicológicos y sociales» manifiesta más que otros un interés creciente hacia una manera epistemológicamente correcta de tratar el tema. No cabe duda de que todos estos datos confirman, en buena parte, las conclusiones anteriores sobre el creciente interés hacia el campo de salud y cultura, aunque por lo que parece éste no se está dando sólo en los últimos años, sino que se trata de una «ola larga» que arranca de los años cincuenta, con su punta más alta en los ochenta.

Antes de pasar a un análisis del contenido de los estudios citados, vale la pena citar el comportamiento de los periódicos nacionales sobre el amplio campo de las prácticas e ideas médicas populares e indígenas en Venezuela. La necesidad de esta referencia está determinada por el hecho de que los estudios arriba citados no fueron producidos en un ambiente aséptico, fuera del contexto local. Al contrario, parecen ser parte de un fenómeno más amplio que incluye todos los diferentes tipos de medios de comunicación, desde la televisión, hasta los diarios pasando por el cine. Veremos más adelante algunas hipótesis que puedan explicar este comportamiento. Por ahora, basta hacer algunas referencias que los justifiquen. ⁽⁵⁾

Desde los años cincuenta, por lo menos, en los periódicos nacionales y locales aparecen artículos de varios tipos y enfoques sobre temas relacionados con las prácticas médicas populares o indígenas. En esa época, el tema de María Lionza comienza a ser explotado periodísticamente, como consecuencia del interés que los intelectuales más o menos ligados al gobierno central tenían sobre esta figura como futuro símbolo de la Nación (cf. Barreto, 1987 y 1989-90). De cualquier manera, es en la década de los sesenta cuando los temas aquí analizados ocupan cada vez más espacio en los periódicos. En este período, el tema más tomado en consideración (sobre todo en «El Nacional»), es el de José Gregorio Hernández tanto como futuro santo, como representante del pensamiento científico y no de la «superstición» popular.⁽⁶⁾ A Gregorio Hernández le siguen los temas de la brujería y sus relaciones con el amor y el matrimonio y, aunque parezca bien raro para la época, varios textos sobre «los piaches, precursores de la moderna medicina» (por ejemplo, «El Nacional», 15/06/1969).

Así como en la década de los setenta el interés aumenta en el campo antropológico, también en el periodístico crece el número de artículos y reportajes sobre el tema. Gregorio Hernández, como «santo de los pobres» continúa ocupando el mayor centimetro, seguido por María Lionza y por los temas denominados «brujería». Un aumento mayor se observa en la década de los ochenta, siempre con los mismos temas, a los cuales se añaden los de las «plantas medicinales», como alternativa terapéutica y, hacia el final de la década, las llamadas «medicinas alternativas» (acupuntura, magnetismo, etc.). Importantes son también un buen número de textos sobre las apariciones de la Virgen y milagros consecuentes (por ejemplo, la «Virgen de Betania»). Finalmente, también los pocos años de la presente década, la prensa se ha ocupado ampliamente del tema, con una alta frecuencia de artículos sobre «medicina indígena» (interés ligado a la conmemoración de los «500 años»), junto a textos sobre «alternativas terapéuticas», y la nunca completamente ausente «brujería».

Parece así que también el material hemerográfico confirma el crecimiento del interés, demostrando que se trata de un fenómeno que ocupa un campo bastante más amplio que el de tipo antropológico. Además, ahí donde los antropólogos se han ido liberando de viejas concepciones como las de «superstición» y «brujería», estas continúan teniendo su vigor en el ámbito periodístico, tal vez porque realizan una función cultural específica relacionada con la necesidad de reafirmación que el sistema médico occidental necesita periódicamente. Por otro lado, como reflejo de una realidad, sobre todo urbana, la prensa ha registrado (y de cierta manera incentivado) la presencia de nuevos fenómenos como los de la «medicina alternativa», que todavía no parecen encontrar espacio en campo antropológico.

3.- ANALISIS DE LOS CONTENIDOS DE LOS TEXTOS

Después de haber descrito la situación bibliográfica venezolana, aunque de manera rápida y no exhaustiva, podemos pasar a un examen de los textos intentando individualizar los enfoques principales. Nos interesaremos particularmente en los textos antropológicos, dejando de lado los que se refieren al tema de manera explícitamente ideológica.

Gran número de los textos incluidos en la bibliografía analizada asumen el tema en términos simplemente descriptivos, con pocos intentos de interpretación. Sin embargo, ya la misma opción descriptiva, producto del enfoque folklórico decimonónico, implica una categorización que, en algunos casos, se hace explícita. Los fenómenos descritos vienen casi siempre relacionados con un pasado más o menos lejano, dentro de una visión evolucionista que ve esos comportamientos como supervivencias culturales. Aquí, la descripción está destinada más al «curioso» y «aficionado» de historia patria, que al científico social. Todos estos textos asumen a priori que se trata de prácticas mágicas de tipo popular, sobre todo campesino: mientras que, en el caso de referencia a los indígenas, la definición de «primitivos» confirma la visión evolucionista: los «grupos populares» y los indígenas continuarían viviendo en parte o totalmente en el pasado, de donde hay que sacarlos, bajo el nunca olvidado lema ilustrado de «moral y luces».

Lo anterior encuentra espacio también en estudios más específicamente antropológicos, aunque tratado de manera un poco más sofisticada. Para algunos antropólogos la acelerada modernización de Venezuela impidió a los grupos populares integrarse armónicamente al «desa-

rollo», produciendo así los fenómenos de supervivencias culturales también en el campo de la salud y de la enfermedad. Relacionado con este enfoque, encontramos otro que acentúa el hecho de que la incapacidad del sistema médico occidental de resolver los problemas de la población (problemas de cobertura sanitaria o de acceso para la población de menor recurso), impone a los grupos populares la utilización de recursos terapéuticos tradicionales. El modelo teórico implícito en estos estudios implica considerar la medicina occidental como la «verdadera» solución de las enfermedades, sin embargo en su ausencia se puede volver a los métodos tradicionales, en espera de que se resuelvan los problemas del sistema de salud del estado.

Un poco menos sesgada nos parece la posición de quien intenta comprender la «mezcla» terapéutica presente en la actualidad venezolana, considerándola como el resultado de la reacción de los grupos populares a la invasión de la cultura occidental. Sin embargo, estos análisis dan por descontado la presencia de una precedente cultura homogénea que habría sido destruida y de la cual sólo sobreviven fragmentos que, en esta óptica, son recuperados mezclándolos con otros de origen diferente, occidentales incluidos. Al contrario, la historia de Venezuela nos enseña que los únicos grupos que pueden presumir de una homogeneidad cultural son los grupos indígenas, mientras que el resto de la población (la gran mayoría) proviene de las más variadas regiones europeas y que, después de siglos de colonización, no han podido homogeneizarse lo suficiente para expresar una verdadera identidad nacional. Si así es, resulta un poco raro hablar de «resistencia» popular o de «adaptación» a la cultura dominante, etc. (cfr. Orobtg Canal, 1990).

Otro enfoque asume tonalidades «revalorizantes» de las prácticas populares o indígenas, atribuyendo a éstas una capacidad de solución de los problemas de «despersonalización» y «alienación» que la sociedad moderna e industrial conlleva. En este sentido, los «sistemas médicos» populares o, en general, extra-occidentales tendrían la capacidad de resolver los problemas que el sistema médico occidental no toma en consideración. Es constante aquí la referencia a que la medicina occidental se interesa sólo de los «cuerpos», no tomando en consideración la parte «espiritual» de la existencia» o los problemas que la vivencia emocional de las personas produce cuando entran en crisis. No es raro encontrar en el grupo de antropólogos que asume este enfoque, una postura de tipo indigenista, donde el «otro» es bueno en sí y su sistema de vida alternativo al de las sociedades industrializadas. Esta opción teórica puede transformarse en adhesión al mismo mundo «mágico» en términos personales, produciendo esas extrañas figuras de antropólogos que al mismo tiempo son «creyentes» y defensores de la bondad de sus «soluciones».

Finalmente, no faltan algunos enfoques, más o menos logrados, que asumen el tema en términos más coherentes con el desarrollo de la disciplina antropológica, utilizando recursos teóricos del tipo elaborados por Claude Lévi-Strauss («eficacia simbólica») o de la etnopsiquiatría. De la misma manera, encontramos también intentos de elaborar categorías de tipo semiológico para interpretar el hecho «mágico-ritual». En estos últimos casos, claramente, nos encontramos frente a una reflexión que, coordinándose con escuelas de otros países, intenta elaborar sistemas de interpretación más adherentes a la realidad de los hechos examinados. Importante en este contexto es resaltar la

presencia de reflexiones a partir de investigaciones de campo y de aporte de datos que permiten contrastar productivamente los modelos teóricos utilizados.

Es evidente que esta organización de los enfoques teóricos tiene que ser considerada de tipo general, ya que existen actualmente en Venezuela individualidades que en espacios académicos poco propicios han desarrollado investigaciones interesantes sobre el tema y con enfoques novedosos. A beneficio de inventario, vale la pena citar por lo menos los nuevos recortes de campo determinados por el interés hacia la relación «especialista/enfermo»; la relación entre poder, mito y cultos religiosos populares; así como la presencia de intereses de tipo epistemológico orientados hacia el examen de los mismos textos antropológicos sobre el tema (meta-antropológica, retórica del texto, etc.)

Casi al final de nuestro recorrido, vale la pena resumir los varios enfoques, a partir de una consideración general: la antropología en Venezuela parece reproducir en su corta y reducida historia, aunque con algunos retrasos, los recorridos de la investigación antropológica clásica sobre los temas de la «magia» y de la «religión popular». Encontramos así explicaciones del siguiente tipo:

- 1.- Discrónicas: la modernidad que coexiste con el mundo arcaico.
- 2.- Socio-económicas: faltan los recursos para acceder a la medicina occidental.
- 3.- Adaptativas: sincretismos entre la tradición y la modernidad.
4. Valorativas: redescubrimiento y valoración de las prácticas populares.
5. Psico-antropológicas: desde la «fe» que cura, hasta la «eficacia simbólica», etc.

Sobre estos enfoques parece gravitar un plano explicativo más general, don-

de el tema de las prácticas e ideas de los grupos populares e indígenas referidas a salud y enfermedad, es subsumido al interior del proceso de constitución de la alteridad. De hecho, es posible reinterpretar lo dicho anteriormente como un elemento constitutivo de la construcción mítica del «otro», identificable sea como indígena, sea como grupo popular campesino o urbano. En este sentido, se repite la aplicación de las categorías ya clásicas de la construcción del «otro» americano por parte de los grupos sociales dominantes (colonial o republicanos), de los cuales los antropólogos de alguna manera forman parte. De hecho, considerar las prácticas populares con residuos del pasado, repropone la imagen del «otro» como primitivo, mientras que considerarlas como «superstición» recuerda ese «otro» diabólico y negativo que permitió justificar la conquista. Sin embargo, también encontramos la supervaloración del «otro» a la manera de la ilustración francesa, cuando se llega a la conclusión de que sus prácticas constituyen una alternativa para nuestros problemas. En todos estos casos, los que faltan es la realidad de ese «otro», condenado a ser interpretado y nunca a decirse por sí mismo.

4.- CONCLUSIONES

El regreso al campo antropológico del tema de la «magia» o, en general de las prácticas populares de salud, parece suficientemente demostrado también en la antropología venezolana y, en general, latinoamericana. Ya insinuamos en la primera parte del presente estudio que este nuevo interés podía ser interpretado en términos de re-emersión del material removido: resuelto el problema en términos de «superstición», este regresa para reclamar una nueva interpretación que, puntual, llega con la categoría de «sincretismo» u otras semejantes, etc.

En este contexto puede ser muy provechoso iniciar investigaciones sobre la historia de la antropología venezolana a partir de las nuevas reflexiones de los más o menos acertadamente llamados «antropólogos post-modernos» (cfr. Geertz y otros, 1991). Quiero referirme particularmente al estudio de las «estrategias discursivas», la producción de «efectos» de verdad a través de *shifters* retóricos, y en general a la posibilidad de hacer una antropología de los antropólogos que se han interesado por el tema en cuestión. A partir de autores como Foucault, por ejemplo, es posible volver a analizar la historia de la medicina y el mismo trabajo antropológico en un contexto más amplio de la constitución de *epistemes* y, por ende, la relación que estas reflexiones y estudios tienen con la producción de los discursos y de la «verdad» (Foucault, 1986). De la misma manera, autores más recientes se han interesado críticamente a la delimitación de campo que conlleva la definición de «antropología médica», proponiendo soluciones alternativas al problema de la producción de modelos (cfr. Augé, 1966 y 1977; Singer, 1990).

Sin embargo, la realidad de la disciplina antropológica no tiene existencia autónoma, por lo cual hay que referirse necesariamente a los procesos sociales que, a su vez, influyen el aumento del interés hacia nuestros temas. De hecho, al interés antropológico corresponde el renacimiento de cultos religiosos de tipo terapéutico, el multiplicarse de prácticas «mágicas», la re-utilización de remedios vegetales, etc. Estos fenómenos se dan particularmente ahí donde el occidente no consigue controlar completamente su proceso de homologación cultural (las periferias geográficas y/o socio-culturales), imponiendo nuevamente al antropólogo «ingenuo» su existencia ambigua y perturbante.

Es aquí donde nuevos modelos interpretativos pueden encontrar lugar, ya que el problema parece realizarse en un contexto donde los temas de «hegemonía» y «subalternidad» encuentran nueva fuerza. La relectura de Gramsci, en este sentido, puede ofrecer nuevas pistas, también por lo que se refiere a conceptos como «fragmentación cultural», frente a los procesos de globalización mundial (cfr. Gramsci, 1971; Frankenberg, 1988). De la misma manera, hay una necesidad de entender los problemas de «crisis» de la identidad misma del sujeto popular y, por esto, es necesario volver a estudiar las maneras de entender el «estar en el mundo» de los grupos populares e indígenas, los primeros a la búsqueda de un espacio social y cultural, los segundos en la lucha para defender lo que ya tienen y la necesidad de reinventarse para no sucumbir (cfr. De Martino, 1965, 1972 y 1973).

Sólo de esta manera, la antropología interesada en los fenómenos «médicos» podrá dar su contribución a la solución de los problemas de los grupos populares e indígenas, desarrollando una capacidad de autocrítica sobre su misma historia y, por otro lado, adquiriendo una transparencia y coherencia epistemológica, como única posibilidad de comenzar un verdadero diálogo con otras disciplinas científicas y con los mismos sujetos directamente involucrados.

NOTAS

- (1) Naturalmente hecha excepción por los escritores del «realismo mágico» que con éste consiguieron resolver su problema económico.
- (2) Agradezco las interesantes conversaciones sobre este tema con la antropóloga Deisy Barreto de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela.
- (3) Es importante resaltar que, en el contexto de las actividades de los profesores universitarios, una especialmente ocupa su tiempo y su preocupación: la elaboración de un

«trabajo de ascenso» que les permita pasar de un nivel a otro del escalafón universitario. Así, es normal encontrarse con gran número de profesores que han publicado poco (y por ende el examen de la bibliografía no los comprende), pero han elaborado varias monografías para el ascenso. A falta de un análisis estadístico de esos trabajos, puede ser útil examinar las tesis de los estudiantes, ya que de una manera u otra refleja los intereses de sus profesores.

- (4) La búsqueda bibliográfica fue realizada en colaboración con los estudiantes que cursaron el seminario «Salud y cultura» desde el primer semestre del año 1992, hasta la fecha. Un agradecimiento a todos ellos, y en particular, a Carlos Valdespinos y Milagros Salas Carmona que en diferentes ocasiones organizaron y tipearon dicha bibliografía.
- (5) Agradezco la ayuda de los estudiantes Irama Izarra, Milagros Salas Carmona, Jemima García Marcano y María Alejandra Rosales Vera en la recopilación del material hemerográfico.
- (6) El 31 de octubre de 1966, afirma Caldera: «Si algún signo gráfico debería acompañar sus imágenes, debería escogerse el microscopio» (El Nacional, 31-10-1966).

BIBLIOGRAFIA

- Ackerknecht, E.H.,
1971. **Medicina y antropología social.** Ed. Akal, Madrid.
- Amodio, E.,
1990 «Médicos y Curanderos en Caracas a finales del siglo XVIII». Ponencia presentada en el Simposio Internacional la ilustración en Hispanoamérica y en España: **Convergencias y Divergencias.** Caracas.
- 1993 «Los nombres del cuerpo. Contribución a la construcción de un modelo para la interpretación de los sistemas médicos indígenas de América Latina». En **Revista de Economía y Ciencias Sociales.** 1-1994. Universidad Central de Venezuela, Caracas (en prensa).
- Augé, M.,
1966 «L'anthropologie de la maladie». En **Anthropologie: état de lieux.** Ed. Navarin y Ecole de hautes Etudes, París.
- Barreto, D.,
1987 **María Lionza, mito e historia.** Escuela de Antropología, UCV, Caracas, (mimeo).
- 1989-1990 «Perspectiva histórica del mito y culto a María Lionza». En **Boletín Americanista,** 39-40:9-26. Barcelona.
- Bonfil Batalla, G.,
1989 «La Teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Etnicos». En **Arinsens,** 10:5-36, Caracas.
- Butt Colson, A. y C. de Armellada,
1985 «El origen amerindio de la etiología de las enfermedades y su tratamiento en la América Latina». En **Montalbán** 16:133-176, Caracas.
- Carrasco, R. y D. Barreto,
1991 «Consideraciones teóricas acerca del estado de la antropología médica en Venezuela». Ponencia presentada al Simposio sobre **Antropología Médica.** ASOVAC, Maracaibo.
- Civrieux, M. de,
1975. **Religión y Magia kariña.** Ed. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Clarac de Briceño, J.,
1985 «Medicina popular y sistemas de salud en Venezuela». En **Boletín Antropológico,** 8:35-45, Mérida.
- 1992 **La enfermedad como lenguaje en Venezuela.** Universidad de los Andes, Mérida.
- De Martino, E.,
1965 Ed. El Ateneo, Buenos Aires.
1972 **Sud e Magia.** Ed. Feltrinelli, Milano.
1973 **Il mondo magico. Prelogomeni a una storia del magismo.** Ed. Boringhieri, Torino.
- Dupouy, W. y A. Salazar Quijada,
1974 **Mundo antropológico venezolano (1970-1972).** Ed. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Flores Díaz, D.,
1988 **Trance, Posesión y hablas sagradas. Un estudio etnológico de la comunicación.** Ed. Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Foster, G.M.,
1980 «Relaciones entre la medicina popular española y latinoamericana». En **La Antropología médica en España,** Compiladores: M. Kenny y J.M. de Miguel, Ed. Ana-

- grama, Barcelona.
- Frankenberg, R.
1988 «Gramsci, Culture, and Medical Anthropology: Kundri and Parsifal? o Rat's Talil to Sea Serpent?». En *Medical Anthrop. Quarterly*, 2(4): 324-338.
- Foucault, M.,
1986. **El nacimiento de la Clínica.** Ed. Siglo XXI, México.
- García, C.T. y otros,
1991 «La investigación socio-antropológica en Venezuela». En: *Fermentum*, 1(2): 3-20, Mérida.
- Geertz, C. y otros,
1991 **El surgimiento de la antropología postmoderna.** Ed. Gedisa, Barcelona.
- Gramsci, A.
1971 «Osservazioni sul folklore». En *Letterture e vita nazionale.* Ed. Riuniti, Roma.
- Grottanelli, V.L.,
1976 «Witchcraft: an Allegory?». en *Medical Anthropology*, editores Grollig F.X. y B.H. Harold. Mouton, París.
- Gürere A., T.,
1983 **Hablan los santeros.** Alfadil Ediciones, Caracas.
- Guevara Corral, R.D.
1992 «El curandero urbano». En *Montalbán* 22:187-197. Caracas.
- Hallpike, C.R.,
1986 **Fundamentos del pensamiento primitivo.** Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Hemmond, D.,
1970 «Magic: a problem en Semantics». En *American Anthropologist*, 72: 1349-1356.
- Instituto Italo Latinoamericano - IILA,
1979 **Simposio Internazionale sulla medicina indigena e popolare dell'America Latina.** Ed. IILA, Roma.
- Jimenes-Grullon, J.I.,
1961 **Medicina y cultura.** Ed. Universidad de Los Andes, Mérida.
- Jorion P. y G. Delbos,
1986 «La noción espontánea de magia en el discurso antropológico». en *El Hombre.* Manantial, Buenos Aires, (trad. de L'Homme, XX(1), 1980).
- Kenny, M. y J. M. de Miguel (Compiladores),
1980 **La Antropología médica en España.** Ed. Anagrama, Barcelona.
- Leach, E.,
1976 **Culture and Communication.** Cambridge University Press, Cambridge U.K.
- Levi-Strauss, C.,
1973 **Antropología estructural.** Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- Lovera Agraz, M.,
1988 **Medicina Mágico-religiosa.** Ed. UCV. Caracas.
- Malinowski, B.
1974 «El arte de la magia y el poder de la fe». En Irving Louis Horowitz (ed), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento.* Ed. Universitaria de Buenos Aires, tomo I, pp. 247-262.
- Martín, G.,
1983 **Magia y religión en la Venezuela contemporánea.** EBUCV, Caracas.
1990 **Homo-lógicas: escritos sobre racionalidades.** UCV, Caracas.
1983 **Teoría de la magia y la religión.** UCV, Caracas.
- Mitrani, Ph,
1982 «Aspects de la recherche dans le domaine des sciences sociales et de la medicine:». En *L'Homme.*, XXII (2): 93-104. París.
- Montero, P.,
1986 **Magia e pensamento mágico.** Ed. Atica, Sao Paulo.
- Orobitg Canal, G.,
1990 «Principales approches et problemes de l'anthropologie medical en Venezuela». Manuscrito.
- Pollak-Eltz, A.
1977 **Cultos afroamericanos.** Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
1981 «Curanderismo y curanderos en Venezuela». En *Anthropos*, II-3:54-78. Los Teques (Venezuela).
1985 **María Lionza. Mito y culto venezolano.** UCAB, Caracas.
1987 **La medicina popular en Venezuela.** Ed. Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- Scheper-Hughes, N. y M. M. Lock,
1987 «The Mindful Body: a Prelogomenon to Future Work in Medical Anthropology». En *Medical*

- Anthropology Quarterly, I (1):**
6-41.
- Seijas, H.,
1976 «Los estudios de etnomedicina en Venezuela: una revisión crítica de la literatura». En *Actes du XLII Congres International des Americanistes*, vol, IV, París.
- Singer, M.,
1990 «Postmodernism and Medical Anthropology: Words of Caution». En *Medical Anthropology*, XII: 289-304.
- Suarez M.M. y M. Di Polo
1972 **Enfermedades populares y migraciones en Los Andes**. Ed. Monte Avila, Caracas.
- Universidad Central de Venezuela,
1980 **Resúmenes de tesis de grado y trabajos finales de opción. Escuela de Sociología y Antropología**. Ed. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Varela, J. y F. Alvarez-Uría,
1989 **Sujetos frágiles**. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Viloria, M.,
1986 «Índices cumulativos de «Antropológica»: números 1-62, años 1956-1984". En *Antropológica*, 66:101-117, Caracas.
- Wagner, E. y W. Coppens,
1985 «Duodécima bibliografía antropológica reciente sobre Venezuela». En *Antropológica*, 63-64:207-250, Caracas.
- 1986 Décimo tercera bibliografía antropológica reciente sobre Venezuela». En *Antropológica*, 66:69-97, Caracas.
- 1987 Décimo cuarta bibliografía antropológica reciente sobre Venezuela». En *Antropológica*, 67:55-64, Caracas.
- Wagner, E. y M. Viloria,
1988 Décima sexta bibliografía antropológica reciente sobre Venezuela». En *Antropológica*, 70: 39-74, Caracas.

RESUMEN

El regreso al campo antropológico del tema de la «magia» o de las prácticas populares de salud, parece suficientemente demostrado en la antropología venezolana y la latinoamericana en general. Corresponde a un renacimiento de cultos religiosos de tipo terapéutico y de prácticas mágicas, así como la re-utilización de remedios vegetales, fenómenos que, según el autor, se darían particularmente ahí donde el Occidente no consigue controlar completamente su homologación cultural, y donde nuevos modelos interpretativos podrían tener lugar.

Palabras claves:

Antropología, Venezuela, Medicina popular.

ABSTRAC

A return to the subject of «magic», or popular medicine, is evident in the anthropology of Venezuela and of Latin America in general. It is the result of a rebirth of religious cults of therapeutic intent and of magical practices, as well as of the renewed use of plant medicines, all of which phenomena, the author believes, occur especially where the West is unable to take over a culture completely, and where new models of interpretation may occur.

Key words:

Anthropology, Venezuela, Popular medicine.

LA CONSTRUCCION DE LA ANTROPOLOGIA EN VENEZUELA

Jacqueline Clarac de Briceño

Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Mérida

La presente ponencia tiene como intención la de acercarse a un problema que se puede formular a través de las preguntas siguientes:

En relación con la «crisis» que *aparentemente* afecta a la antropología a nivel internacional, ¿dónde estamos situados? ¿Qué hemos hecho? ¿Qué estamos haciendo? ¿Vamos a asistir pasivamente a una pseudo-muerte de la antropología? ¿Vale la pena construir una antropología en Venezuela?...

Empezaremos con un pequeño resumen histórico, a grandes rasgos...

Podríamos dividir la antropología venezolana en dos principales períodos: Antes y después de la década del 50, períodos que han sido desconectados entre sí.

Antes, nos encontramos con un pensamiento marcado como en todas partes por el positivismo evolucionista unilineal y, en menor grado, difusionista y determinista geográfico, cultivado por eruditos influenciados por Europa (sobre todo Alemania y Francia). *Después*, porque se funda en Caracas, en la Universidad Central de Venezuela, el Instituto de Investigaciones Antropológicas (Facultad de Humanidades, 1952), el Departamento de Sociología y Antropología (1953) y luego la

Escuela de Sociología y Antropología (Facultad de Economía, octubre 1954), los tres durante la dictadura de Pérez Jiménez.

Esta segunda etapa, a su vez, se podría subdividir en tres momentos: a) De la fundación a 1968, b) De 1968 a 1986, c) De 1986 en adelante.

Los principios de la Escuela de Sociología y Antropología en Caracas que coinciden con la fundación del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, son marcados por la personalidad de Miguel Acosta Saignes (formado en México, primer antropólogo venezolano, con influencia a la vez difusionista (a nivel del método) y materialista histórica (a nivel de la teoría) como la antropología mexicana durante mucho tiempo; su amigo el médico Ortega, y la *influencia boasiana y funcionalista* importada por tres profesores norteamericanos, co-fundadores de la escuela: Painter (sociólogo, pastor protestante en Caracas), Hill (sociólogo de Wisconsin) y Silverberg (antropólogo con postgrado en la India). Completa la planta Adelaida González de Díaz Ungría (española, naturalista y antropólogo físico); más tarde 1955) Antonio Requeña, (médico venezolano formado en Alemania) y J.M. Crucent, catalán que se formó con los norteamericanos especialmente Rouse y

es considerado «el padre de la Arqueología venezolana»; fue fundador del Departamento de Antropología del IVIC, (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas), el cual se iba a definir principalmente como un departamento arqueológico.

En este primer período se puso el énfasis en el trabajo de campo, concebido como una recolección indefinida de «datos» («la esencia del método de Boas, escribió Radín, 1939, consistía en reunir datos y más datos y dejarles hablar por sí mismos», citado por White, 1947, 406) ya que se pensaba que la teoría provendría sólo inductivamente de la experiencia. A diferencia de Boas, Kroeber o Lowie, sin embargo, el trabajo de campo fue en Venezuela casi siempre irregular, con poca rigurosidad, y lo mismo que en los Estados Unidos, con dificultades para trascender la etapa de recolección etnográfica, sin llegar a la teoría, en suma: Un boasianismo «latino». Los estudiantes de antropología (en número siempre ínfimo, al contrario de los de sociología, cuya cantidad siempre fue en aumento) estaban obligados a salir al campo para cada materia de su programa de estudio.

Este período marcó especialmente la arqueología, la cual ha seguido generalmente dentro del marco del *particularismo histórico*, aunque desarrolló también a partir de la década del 70, paralelamente, una corriente *materialista histórica*. Dominaron entonces los conceptos de «fase» y «estilo».

La producción mayor de ese período en arqueología la aportó sin duda Cruxent quien, conjuntamente con el arqueólogo norteamericano Rouse, logra definir una cantidad de «*estilos cerámicos*» para Venezuela al mismo tiempo que una *cronología* relativa y absoluta, moviéndose den-

tro de la «*Teoría de la H*», y del concepto de *Area intermedia* (los conceptos de Area Mesoamericana, Area Intermedia, Area Andina están siendo rechazados hoy, especialmente por la antropología mexicana) para cuya definición adquiere Venezuela gran importancia a causa de su situación a la vez andina, amazónica y caribe. Por cierto, me parece importante señalar aquí que, a pesar de la importancia dada por los arqueólogos norteamericanos a Venezuela en esta «Area Intermedia» y como «barra de la H» los antropólogos del mismo país no consideran a Venezuela como «país andino» (ver Postgrado de Antropología Andina, FLACSO, Quito) y en la exposición reciente «Encuentro con América» (Museo del Hombre, París), es sólo amazónico... Volveremos sobre esto.

Durante este mismo período penetra en la escuela, en la década del 60, la influencia marxista, a nivel teórico, sin llegar esta influencia a la metodología, la cual siguió siendo netamente funcionalista (incluso en seminarios y trabajos como, por ejemplo, los de J.A. Silva Michelena).

En el *segundo período*, que arranca brutalmente a partir de septiembre de 1968, se pasó curiosamente de la tendencia norteamericana y boasiana a la tendencia contraria: *Se suprimió el trabajo de campo*, el cual fue visto con mucho desprecio.

En este período podemos notar la influencia de varios factores:

- a) *El mayo francés*: Llegó inmediatamente a Venezuela, probablemente a causa de la gran cantidad de estudiantes venezolanos que se formaban en Francia en distintas carreras a causa de la abundancia de petrodólares; primero llegó a la Escuela de Antropología y Sociología, de donde

se regó al resto de las escuelas y universidades del país, aunque fue más fuerte la crisis en la Universidad Central de Venezuela (Caracas).

- b) *Los científicos sociales* en procedencia del Cono Sur, especialmente los argentinos que llegan exilados a Caracas, van rápidamente a tomar las riendas del movimiento, con el sociólogo alemán Sonntag.

Empieza bajo su dirección un proceso permanente de «reflexión teórico-metodológica». Se declara que es imposible salir al campo «sin dominar primero la metodología» y se diagnostica que «no se domina la metodología» en Venezuela. Al perder todo status el trabajo de campo (se lo definió como «paseos») la «exigencia metodológica» se volvió radical y contemplativa de sí misma: se transformó en «metodología por la metodología y para la metodología», se formaron «metodólogos» (lo que iba a tener un enorme éxito, más aún entre los sociólogos) y se consideró con desprecio la práctica etnográfica, incluso la arqueológica. Es decir que *el trabajo de campo perdió toda referencia legítima en la circulación del saber antropológico y en cuanto a sus fundamentos epistemológicos* (a lo cual iban a ayudar la principiante corriente epistemológica francesa y la Escuela de Habermas, al mismo tiempo que un materialismo histórico-teórico y estrictamente evolucionista unilineal).

Se criticó el lenguaje de la observación, incluso el hecho mismo de «observar» y no se ha logrado superar totalmente esta etapa (la cual pienso, domina todavía en gran medida).

Se llegó prácticamente a decidir que *la antinomia sujeto conocedor/objeto conocido no podía ser superada y se despre-*

ció la experiencia personal del investigador como instancia importante del conocimiento y como fuente del mismo, cayendo en la trampa del metodólogo «de profesión» así como en la del historiador y de la ideología oficial, creyendo evitar esta última.

Antes de hablar de otro factor importante nos detendremos un momento en una pregunta que nos servirá de introducción para este factor:

¿Por qué este reconocimiento al «científico social» llegado de Argentina» ¿Por qué su influencia en Caracas?

Es aún más sorprendente si observamos el fenómeno desde la perspectiva de hoy, cuando sabemos ahora que el primer curso de *Antropología Social* dictado en la Universidad de Buenos Aires lo fue por Ralph Beals en 1963 (9 años después de la fundación de la escuela de Caracas) y según Herrán (1993) «fue totalmente ignorado». Siempre según este mismo autor, Esther Hermitte, argentina, procedente de Chicago y discípula de Pitt Rivers, llegó en 1965 a Buenos Aires y se dio cuenta de las carencias de la antropología local. Cita Herrán:

- a) Hiperdesarrollo de la teoría unida a una desactualización teórica de varias décadas.
- b) Ausencia de trabajo de campo prolongado realizado bajo condiciones de control metodológico.

Durante los 20 años siguientes, fuera de la universidad (a causa de la dictadura, y porque Hermitte renunció cuando hubo el asalto de la policía a la Facultad de Ciencias Exactas, Buenos Aires) dicha investigadora formó «un reducido grupo de discípulos en la *evolución histórica*, con

estudios de demografía remontando hasta el siglo XVIII, abandonando así el corte funcionalista: (*Herrán, id*). Pero los científicos sociales argentinos que emigraron y vinieron a Venezuela en 1966-67 (es decir, justo después de la intervención del Poder Ejecutivo sobre la universidad de ese país) no tuvieron tiempo de recibir la influencia de Hermitte y padecían, por consiguiente, de las carencias que ésta había notado a su llegada, *carencias que se fueron curiosamente imponiendo en Caracas, a partir de 1968, bajo la influencia de estos inmigrantes, como un modelo teórico-metodológico en el cual la crítica (teórico-metodológica) se volvió a la vez medio y fin de la investigación* (a pesar de las buenas intenciones de que sirviera alguna vez para otro tipo de investigación).

¿Por qué razón se dejó influir de este modo la ciencia social en formación profesional en Venezuela desde 1952?

Podríamos sugerir algunos factores que actuaron:

1) El desarrollo de la sociología en Argentina, la cual había alcanzado un nivel académico notable alrededor de 1965 (justo antes de la intervención del Poder Ejecutivo), al contrario de lo que pasaba con la antropología en este país. Sonaba particularmente (en toda América Latina y muy especialmente en Venezuela que estaba iniciando sus programas de «desarrollo» (postdictadura) el nombre de Gino Germani cuya obra —como podemos recordar los que vivimos esa década del 60 como estudiantes o como profesionales— se había constituido en el modelo de los programas de desarrollo en Venezuela. Incluso al criticarlo a nivel teórico (por la principiante influencia marxista en la universidad venezolana) se siguió utilizando a nivel metodológico lo que era perfectamente observable a través de los

seminarios de Sociología de la Escuela de la Universidad Central, Caracas, por ejemplo en el seminario de J.A. Silva Michelena, a pesar de la ideología marxista de éste, de modo que las críticas al modelo funcionalista y al modelo de desarrollo no iban más allá de la crítica teórica, *sin ofrecer otra alternativa real para la práctica investigativa* (por ejemplo, el interesante seminario de Sergio Bagú en la UCV, 1967-68 (en el cual participé) sobre «**Metodología de las Ciencias Sociales**», en el cual se criticó el *modelo* de Tradición de Rostow, o el de José Cruz (1967-68), sobre la **Metodología de Malinowski**» (en el cual participé también) o los seminarios internos dirigidos por Calelo y Sonntag en la Escuela de Sociología y Antropología. Podemos observar retrospectivamente lo que hicieron luego la mayoría de los asistentes a esos seminarios (los cuales tenían carácter obligatorio para los jóvenes profesores, instructores en formación) quienes fueron a trabajar en los organismos creados en el país para el desarrollo nacional y regional: Todos los «Corpo» (Corpoturismo, Corpozulia, Corpoandes, CODESUR (Conquista del Sur), etc. Siguieron utilizando las categorías bipolares de Gino Germani (sin resultado, por supuesto) o... no hicieron nada, encerrándose en un trabajo meramente burocrático (lo mismo podemos decir de muchos investigadores del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la UCV, Caracas).

Había entonces en Venezuela una admiración por la sociología argentina, sea por la influencia directa de Germani, sea por la crítica al modelo funcionalista desplegada por los recién llegados argentinos quienes, aparentemente, eran de tendencia marxista, aunque con la dificultad de esa década y de la siguiente para «adaptar» la teoría marxista a una metodología de investigación en nuestra socie-

dad, razón por la cual una nueva metodología de campo no pudo ser gestada, y como la anterior había sido tan criticada, desapareció igualmente... así que se llegó a no hacer *nada* menos a nivel de un discurso «científico social» generalizado, de donde iba a salir luego el postgrado «Doctorado en Ciencias Sociales» de la UCV.

En cuanto a los argentinos, estoy agradecida a *Carlos Herrán*, por su artículo **Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina** (1992) y agradecida por el envío de **Plural/Boletín da Associacao latinoamericana da Antropología** (Janeiro, 1993) desde Brasilia, donde apareció el artículo de Herrán, pues sin éste yo tendría sólo mis observaciones de la influencia argentina en Venezuela sin conocer la problemática de la antropología en Argentina en esa época, la cual aporta sin duda una base importante para la comprensión del fenómeno en Caracas.

c) *Un factor* que creo de importancia para comprender la situación del país, la del antropólogo y la de los científicos venezolanos en general, es el de la «*vergüenza étnica*», latente en Venezuela a causa de la situación colonial (la cual ha sido superada sólo aparentemente) y la *multietnicidad*, factor que influye de tal modo que, como decimos en Venezuela (abierta o solapadamente): «Todo lo bueno viene de fuera», y esto sirve lo mismo para los alimentos, la ropa, las máquinas, como para los modelos científicos, las publicaciones y la ideología en general.

En efecto, y a pesar del discurso de algunos científicos sociales esto es lo que funciona en Venezuela (funciona para no funcionar).

El desarrollo de la «*vergüenza étnica*»

en nuestro país ha sido favorecido no sólo por la ideología colonialista antes de Bolívar y por el origen pluriétnico de la población, sino por la misma ideología que ha prevalecido después de Bolívar hasta nuestros días, a través de los discursos oficiales, políticos u otros, a través de los planes, a través de los medios de comunicación, y tiene una fuente importante en la historiografía tradicional. Esta ha presentado la historia de Venezuela como una ruptura a partir de la llegada de los españoles, ruptura necesaria (por la condición que se consideró «salvaje» e inferior del indígena y del africano importado), *ruptura* que habría llevado a una cultura totalmente hispanizante en Venezuela, idea manejada constantemente en nuestra historiografía y en ciertos «científicos sociales». Es decir: El venezolano no puede hablar de sus antepasados indígenas, o africanos, porque considera que es avergonzante tener tales antepasados, pero tampoco puede hablar del español como antepasado, pues desde la gesta de Bolívar el español ha sido también rechazado como conquistador sangriento, colonizador, culpable de etno y genocidio... aunque trajo «la civilización». Todo niño venezolano es educado dentro de esta ideología que lo incapacita finalmente para la creatividad, pero que no puede destruir definitivamente en él *tres discursos de identidad*, los cuales, según *Briceño Guerrero* quien los formuló y analizó (1977, 1980, 1981) se parasitan y anulan uno al otro en forma permanente en la producción intelectual, en las actitudes emocionales y en la acción política de Latinoamérica:

«*El discurso europeo segundo*» importado desde el siglo XVIII, estructurado por la razón «segunda» y sus resultados en la ciencia y la técnica, animado por la posibilidad del cambio social deliberado y planificado hacia la vigencia de los derechos humanos para la totalidad de la po-

blación»; el discurso «*mantuano*» (o cristiano-hispánico), «heredado de la España imperial, en su versión americana característica de los criollos y del sistema colonial español», que afirma *en lo espiritual*, la trascendencia del hombre, su pertenencia parcial a un mundo de valores metacósmicos, su comunicación con lo divino a través de la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica y Romana, su ambigua lucha entre intereses transitorios y salvación eterna» pero *en lo material* «está ligado este discurso a un sistema social de nobleza heredada, jerarquía y privilegio que en América encontró justificación teórica como paideia y en la práctica sólo dejó como vía de ascenso socioeconómico la remota y ardua del blanqueamiento racial y la occidentalización cultural a través del mestizaje y la educación, doble vía de lentitud exasperante, sembrada de obstáculos legales y prejuicios escalonados...» En tercer lugar, el «*discurso salvaje*», «albacea de la herida producida en las culturas autóctonas de América por la derrota a manos de los conquistadores y en las culturas africanas por el pasivo traslado a América en esclavitud, albacea también de los resentimientos producidos en los pardos por la relegación a larguísimo plazo de sus anhelos de superación... portador de nostalgia por formas de vida no europeas, conservador de horizontes culturales aparentemente cerrados por la imposición de Europa en América... se asienta en la más íntima afectividad y relativiza a los otros dos poniéndose de manifiesto en el sentido del humor, en la embriaguez y en cierto desprecio secreto por todo lo que se piensa, se dice y se hace...» Estos tres discursos, según este autor, se interpenetran, se parasitan y obstaculizan mutuamente y producen para América dos consecuencias lamentables, una de orden práctico (impedirían dirigir la vida pública hacia formas coherentes de organización), otra de orden teórico: No se

lograría formar centros permanentes de pensamiento, de conocimiento y reflexión. (Briceño G. 1983).

La vergüenza étnica, unida entonces a estos problemas de identidad, inhibe la producción antropológica, como inhibe la producción científica en general. Un estudio reciente acerca de la ciencia en Venezuela muestra que nuestro país tiene sólo 2.000 investigadores de los 60.000 que debería tener (cálculo comparativo con los países del «Primer Mundo», información que recibimos recientemente del coordinador del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad de Los Andes, Mérida). Se manifiesta esta vergüenza étnica no sólo en alienación cultural en toda la población, sino también en alienación científica: La mejor forma de evaluación de los científicos que han conseguido nuestros organismos financiadores de la ciencia es *que publiquen los resultados de sus investigaciones fuera del país y en lengua extranjera* (si posible, por supuesto, en inglés y en los EEUU, cabeza del imperio, del imperio también científico). Es decir que se puede ser el investigador mejor clasificado teniendo sólo artículos publicados en revistas indizadas en el extranjero y jamás haber publicado en su propio país, y en español. Después se quejan tales organismos de que no hay generación de relevo... El país ignora lo que hacen sus «científicos» y por supuesto, no tiene interés en ellos. Por la misma razón vienen a menudo extranjeros a investigar en Venezuela y se van a publicar en sus países de origen, en su lengua, por supuesto, y se ignora en Venezuela lo que aquí han podido descubrir y analizar (menos raras y honrosas excepciones).

¿Como no llamar alienación este fomento de publicaciones en el exterior? Es como si la orden fuese: ¡Investiguen para los norteamericanos! ⁽¹⁾

Con todos estos valores contradictorios y esta ambivalencia generalizada de actitudes ha llegado el joven venezolano a estudiar antropología. En la Escuela de Antropología ha aprendido la «mirada» antropológica como si fuera un estudiante norteamericano o europeo, el cual llegó a la antropología desde los prejuicios de su propia cultura acerca de los «primitivos» o del «Tercer Mundo» y tuvo que reaccionar al respecto en base a su propia vivencia histórico-cultural; tales prejuicios no pertenecen en el Norte a su propia práctica social ya que no tienen «indios» en su sociedad y sólo llegan a conocer a éstos cuando viajan lejos, al «expatriarse», al ir lejos de su «Primer Mundo». Mientras que el estudiante venezolano tiene a ese «primitivo» en su propia sociedad, como un pariente despreciado, vergonzoso, desvalorizado, en su presente y su pasado y cuando aprende la «mirada antropológica» para verlo y desalienarse al respecto, ésta no puede ser una mirada desde fuera como en el caso del antropólogo norteamericano o europeo, debería ser una mirada desde dentro también: Una mirada hacia sí mismo, hacia su familia, hacia su propia sociedad y los problemas de ésta. No puede haber en Venezuela «repatriación» del antropólogo como está de moda en Norteamérica, no tendría sentido. Ha de ser una «repatriación hacia dentro» y no geográfica. Al estudiar el antropólogo venezolano a sus indios, a sus campesinos, a los habitantes de sus ciudades, se está estudiando a sí mismo, que incluye la otredad en una forma natural, si podemos decir así, por su condición de individuo generado por una sociedad multiétnica con problemas de identidad.

Al construir alteridades culturales el antropólogo venezolano ha de hacerlo a la vez a partir de razones locales y de una razón abstracta y universal porque ambas son «su» razón, aunque todavía no haya

tomado consciencia de ello y siga hablando de alteridad como si fuera un antropólogo ajeno (norteamericano o europeo).

Por estas razones quizás y porque no asumió el antropólogo venezolano de los años 60, 70 y 80 la antropología sino como una práctica antropológica norteamericana o europea, es decir, una reflexión ajena e introyectada, a veces después de pasar por una introyección argentina (como sucedió en las décadas del 70 y del 80), se inhibió de investigar, especialmente en *etnología y antropología social*.

En *Arqueología* ha habido una «relativamente» mayor producción, lo que se puede comprender ya que la arqueología puede entenderse (y así lo ha sido en efecto a menudo) como una actividad desligada de compromisos con los problemas de la sociedad del investigador (cuando digo desligada hablo a nivel de la práctica social y no sólo del discurso) mientras que es mucho más difícil en nuestras sociedades latinoamericanas hacer etnología y antropología social sin adquirir compromisos...

La arqueología venezolana ha tenido dos tendencias básicas: La del *particularismo histórico*, colocada dentro de la *perspectiva «histórico-natural»* suscrita por la mayoría de los discípulos de Boas. Como escribió una vez Kroeber: «El arqueólogo... tiene que empezar con *objetos* que son *materiales* y en los que se aprecia un *estilo*». (1948b, 115). El interés de Kroeber por las *síntesis culturales regionales determinadas ecológicamente* es también observable en Venezuela, a pesar del aparente rechazo de la noción de «área cultural» por varios investigadores.

El «*materialismo cultural*» es la segunda tendencia que, por influencia mar-

xista e influencia de Stewart empieza en Venezuela bien avanzada la década del 70, con Sanoja y Vargas, quienes son constructores de la llamada «*arqueología social*» (junto con otros arqueólogos latinoamericanos como muy especialmente Bate (Chile), Lumbreras (Perú), Veloz (Santo Domingo), Fonseca (Costa Rica), Angulo (Colombia). *Los objetivos de ellos serían:* El estudio de las historias regionales en forma pluridisciplinaria, la proyección de resultados bajo la forma de programas educativos, demostrar el cumplimiento de leyes históricas «que caracterizan el desarrollo global de la humanidad» (Vargas, 1990, 168) y reflexión del arqueólogo sobre su sociedad. Todos estos objetivos han permanecido sin embargo hasta ahora en Venezuela *a nivel del discurso*, pero como tienen varios discípulos, hay que esperar los resultados de la década del 90 para juzgar la producción de esta corriente, la cual puede considerarse ligada al tercer período de la antropología profesional en Venezuela, en lo que concierne a la arqueología.

d) *En cuanto a la etnología y antropología social se cayó* —como dije anteriormente— en la trampa teórico-metodológica por las razones ya mostradas y por otra razón, que se suma a las anteriores para complementarlas: Su «objeto» de estudio «tradicional» ha sido básicamente el «objeto tradicional de la antropología» confundiendo así un objeto de estudio de la antropología con el objeto de estudio de la misma, que es «el hombre». (Nunca se dijo «el hombre primitivo» o «el hombre del Tercer Mundo» a pesar de que muchos antropólogos lo interpretaron así, lo que se justifica en los difusionistas y funcionalistas, quienes necesitaban demostrar la teoría evolucionista unilineal de sus maestros aunque tuvieron que cambiar ésta porque no coincidió con sus propias observaciones de sociedades «salva-

jes» y «bárbaras», pero no tiene ninguna justificación hoy; su objeto de investigación, entonces, fue el indígena representado en Venezuela por «*el indio*», *objeto sin status a causa de la vergüenza étnica históricamente fomentada en el país, y a causa de que su estudio significaba hacer «trabajo de campo», cuando el trabajo de campo se desprestigió también en el segundo período como vimos.* Algunos continuaron, sin embargo, con valentía (pues había que ser valiente para ir contra la ironía despreciativa de los teórico-metodólogos) aunque concentrando generalmente su actividad en una *práctica social, el indigenismo*, poco estimada lo mismo en los círculos universitarios como en los gubernamentales, y que estaba destinada a cierto fracaso en cuanto a sus objetivos principales: Conservación de la propiedad indígena de la tierra, integración de las comunidades indígenas a través de una política de «autogestión», organización de un movimiento indígena de defensa de sus derechos contra la sociedad criolla invasora. El tercer objetivo se ha logrado en parte; los dos primeros siguen «en pico de zamuro» como se dice en Venezuela, por todas las razones ya aludidas en esta ponencia, y *porque los indigenistas del país, liderizados por Esteban Mosonyi, cometieron el grave error de descuidar no teóricamente sino en la metodología de la práctica social el factor histórico de la «verguenza étnica» y, al ocuparse intensivamente de las comunidades indígenas agredidas por una política nacional interesada en encontrar otras fuentes importantes de ingreso además de los petrodólares, y que esta fuente se encuentra en tierras indígenas, particularmente Amazonas y Sierra de Perijá, omitieron el trabajo paralelo, imprescindible para el logro de los objetivos trazados, de desalienar cultural e históricamente a la población criolla; de modo que no se recibió ningún apoyo de ésta en momentos cruciales*

(como, por ejemplo, la invasión de tierras maquiritare (yekuana) al principio de la década del 70, la masacre de indios Yaruro y Guahibo en la misma década, la invasión de las Tierras Piaroa en la década del 80, la mudanza de grupos Warao por el proyecto de desarrollo minero, industrial y agrícola de Guayana y la de los Pemones en relación con el ordenamiento territorial y la construcción de la presa del Guri, en la misma década; y hoy, los problemas generalizados de tenencia de la tierra en el Amazonas, en el Delta y en la Sierra de Perijá, al mismo tiempo que cierto proyecto de ley, introducido en el Congreso Nacional pero sin discusión todavía —sobre la supresión de la propiedad indígena de la tierra; ni siquiera se recibió apoyo del Colegio de Sociólogos y Antropólogos de Venezuela, ni de la Escuela de Antropología.

El problema reciente de los Yanomami ha logrado trascender por primera vez y ser escándalo nacional e internacional pero los medios de comunicación lo hicieron para apropiarse momentáneamente de un discurso que era lucrativo y que hoy ya ha sido olvidado porque otros se han vuelto más lucrativos... ¿Qué está pasando hoy *realmente* con los yanomami, con nuestras fronteras, con nuestra región amazónica y con nuestra Sierra de Perijá?

Si el llamado «problema indígena» empezó a hacer crisis particularmente a partir de la década del 80 fue porque empezó en dicha década la decadencia del modelo económico basado exclusivamente en la explotación y venta del petróleo y empezó el interés de explotar y desarrollar zonas hasta entonces casi exclusivamente ocupadas por las etnias llamadas «indígenas».

Es evidente que éste es un ambiente

que no facilita el trabajo del antropólogo ni impulsa a los jóvenes a estudiar antropología.⁽²⁾

Pienso sin embargo que es fundamental la investigación antropológica en Venezuela como en toda nuestra América Latina, pues el antropólogo mejor que cualquier otro estudioso es capaz de poner el dedo en las llagas, de descubrir los problemas profundos de nuestro subcontinente, y de ayudar a la elaboración de soluciones más próximas a nuestra realidad. Por eso creo *fundamental también regresar al trabajo de campo, pero concebido como una actividad consciente y realmente multidisciplinaria* (no sólo a nivel del discurso) pues como dijo Devereux: Más enfoques tengamos del mismo problema, mejor lo podemos comprender. Estos enfoques han de ser multidisciplinarios, a fin de poder llegar a comprender lo que es «ser americano», en el pasado y en el presente, y en base a esta comprensión de nuestro ser y de nuestros problemas actuales, buscar soluciones a éstos. Estoy persuadida de que *la antropología en Latinoamérica ha de ser también en efecto una práctica social, la cual ha de empezar con nuestra propia desalienación cultural, desalienación científica y desalienación de nuestras poblaciones*. Mi práctica de investigación me ha hecho tomar conciencia de la urgencia que tenemos de producir conocimientos sobre nosotros y de *no caer en modas* de la antropología del norte, porque éstas nos pueden alienar más aún.

Así mismo, creo en la necesidad de que los antropólogos de América Latina establezcan contactos entre sí antes de establecer éstos solamente con los del Norte (América o Europa) pues ésta ha sido nuestra tendencia. Así tendremos más ocasiones no sólo de conocernos mejor sino sobre todo de desalienarnos con res-

pecto a los planteamientos del Norte, planteando nosotros mismos nuestros propios problemas del tipo que sea, en lugar de asumir los problemas teóricos conceptuales y metodológicos de los del Norte como si fuesen nuestros y como si se relacionasen con las mismas realidades socioculturales e históricas.

Esto es lo que espero puedan comprender los jóvenes antropólogos de la tercera etapa en Venezuela, a fin de que la antropología se busque a sí misma aquí como disciplina y encuentre nuevos caminos. Los principios de esta etapa han sido muy difíciles, por toda la problemática anterior pero hay algunas señales de que estamos empezando a vivir un cambio, el cual coincide con la nueva etapa política y económica que está viviendo el país, lo cual no puede ser una mera coincidencia.

Nuestra práctica antropológica no tiene por qué en efecto preocuparse básicamente por los puntos de vista de un Ricoeur, de un Clifford o de un Geertz, por si el proceso de solución de problemas en el terreno es o no es interacción dinámica y diálogo continuo entre intérprete e interpretado, y otros problemas similares, porque *los problemas que confrontamos no se reducen a problemas metodológicos de descripción e interpretación*, son también los problemas de nuestra propia sociedad en crisis; y, en nuestros países latinos, hay entre otros unos problemas graves de identidad estrechamente unidos a nuestros problemas históricos, y mientras nos interesamos por los problemas metodológicos cognoscitivos de los antropólogos norteamericanos o europeos, y nos desinteresamos de nuestros propios problemas cognoscitivos sociales e históricos, quedamos fuera del quehacer antropológico, y fuera de nuestra realidad y de nuestro devenir histórico.

En lugar entonces de sólo contemplar críticamente las ideas metodológicas de los del Norte para aprobarlas o rechazarlas, hemos de *hacer antropología* nosotros mismos con la metodología que sea para empezar, pero *trabajando* y esto significa hacer trabajo de campo en nuestra actualidad, así como reconstruir las raíces históricas de esta nuestra actualidad, y considerar nuestros problemas de identidad como objeto importante de investigación, a fin de dar un paso más en la comprensión de nuestra humanidad particular, lo que significaría dar un paso más en la comprensión del hombre, *paso que debemos dar ahora nosotros* y no dejar que los demás lo den por nosotros, o decidan por nosotros acerca de si debe o no «morir» la antropología... La «ambigüedad» geoespacial e histórico-cultural de Venezuela en el pasado como en el presente hace que fuera de nuestro país seamos vistos según los intereses político-económicos internacionales: *los antropólogos norteamericanos*, a diferencia de sus arqueólogos, *nos excluyen* de la región andina y de la amazónica para vernos sólo como «del Caribe», mientras que *cierto sector francés* nos concibe sólo como de la *región amazónica...*

Es decir que la decisión al respecto *no es venezolana*, se decide para nosotros, y nosotros o lo ignoramos, o reclamamos pero entre nosotros mismos, pasivamente...

Estas consideraciones son importantes pues muestran, entre otras, *la marginalidad de decisión en la cual se nos quiere mantener acerca de nosotros mismos, desde las decisiones «científicas»* de otras partes del mundo donde se detiene el poder de decisión y donde se quiere conservar éste. Esto nos asoma a un tipo de dificultades —entre otras— que se debe enfrentar en un país latinoamericano como

al nuestro para desarrollar una identidad cultural y territorial, una identidad «científica», para desarrollar una antropología y considerarla como un aporte a «la» antropología. Estas constituyen limitaciones (que hemos de conscientizar) a los recursos de los cuales disponemos o podríamos disponer para un *quehacer antropológico*... Un *quehacer definible* en el sentido de *Edgar Morin* como el juego de dos retroacciones (negativa-positiva), en el cual en nuestro caso la proliferación desordenada es mayor que la auto-regulación, de modo que ignoramos todavía hacia dónde dirigir ésta para que actúe como en el caso del modelo de Morin; en efecto, el problema de las violencias está más enfatizado en nuestros países que el de las «libertades»; la regulación entre nosotros incluye demasiados antagonismos poco claros y tenemos siempre regresiones hacia el desorden, lo que nos podría llevar a pensar que tenemos una tendencia más hacia la deriva y la dispersión que hacia la evolución unilineal, lo que haría de nosotros un prototipo de la humanidad bien interesante de estudiar... por nosotros mismos, pues ¿quién mejor que nosotros puede entender esta forma tan prototípica en el sentido de Morin de ser «hombr»?

Decía *Kuhn* (1970:77) y esto se anunciaba ya en la lógica de la investigación popperiana que «las crisis son una condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorías»; pues este potencial heurístico del concepto de crisis, si lo aplicamos a América Latina y a Venezuela (a la que veo como un prototipo de América Latina) debería llevarnos a *gestar teorías*... si no seguimos en la mera contemplación pasiva y dolorosa, es decir, si rechazamos la posibilidad del *quehacer antropológico*... y que lo dejamos a los demás... o si aceptamos la proposición postmoderna. El postmodernismo está en

oposición a *Freeman* cuando sustentaba una «mayor científicidad» en antropología (1983) y que, para sustentar esto, se debía prestar una mayor atención al factor biológico y a la metodología social.

Tanto la tesis neopositivista de Freeman como la aparente antipositivista postmodernidad (a pesar de ser «opuestas») me parecen nefastas para la antropología como para la humanidad... y especialmente para nuestra humanidad latinoamericana.

En el caso del *relativismo cultural*, el postulado de la inconmensurabilidad como el *anarquismo metodológico de Feyerabend*, no permite interlocución o comunicación alguna entre la «civilización» y las demás sociedades... Pues me parece que *Geertz y sus seguidores son hoy un caso extremo de este relativismo cultural que los precedió* (en la misma escuela norteamericana), sólo que el «muro» se levanta ahora en otra parte: *en lugar de levantarlo entre culturas se levanta entre observador y observado*, y podríamos considerar que el postmodernismo es al relativismo cultural lo que fue el hiperdifusionismo al difusionismo, y que es una re-interpretación abusiva y caótica de Adorno.

Es interesante observar como la postmodernidad empieza a interesarnos en Venezuela cuando se instala o se procura instalar definitivamente en nuestro país el programa político-económico del neoliberalismo.

Pero, en nuestros países latinoamericanos, que no tienen superabundancia de bienes y que tienen grandes problemas de identidad histórico-cultural, resulta peligrosa la tesis de considerar que «cualquier cosa vale» y que *todo análisis es subjetivo* (relativo).

Si todo vale significa que todo puede seguir igual. Esto conviene a ciertos países, pero ¿Cuál sería la consecuencia para nosotros los latinoamericanos y los del Tercer Mundo?

La postmodernidad vendría a reforzar en nosotros no sólo nuestra dependencia científica (y tecnológica!) si adoptamos la problemática teórico-metodológica como la plantean los antropólogos norteamericanos como si fuera «real» y «nuestra», sino que también reforzaría nuestra dependencia político-económica.

¿Qué vamos a destruir si estamos a duras penas empezando a construir? (No hablo aquí sólo de la antropología venezolana sino también de la antropología en general).

Por esto *opino que* no debemos tan fácilmente dejarnos *deslumbrar* por corrientes nuevas y de formas multitudinarias, gestadas en países hegemónicos, cuyos fundamentos son dudosos y cuya universalidad es sobre todo peligrosa porque nos llevaría a destruir una disciplina que deberíamos estar más bien construyendo. *La «universalidad»* de los planteamientos en ciencias sociales ha de ser *repensada y problematizada* por nosotros, pero no a nivel teórico nada más (no nos llevaría nunca a construir nada) sino sobre una base real de investigación como *práctica de investigación* en nuestro medio humano tan diversificado y en nosotros mismos; para que podamos *re-pensar también la «universalidad»* de las otras ciencias ya que éstas son obra del hombre (a pesar de que ellas se tienden a pensar como obra de super hombres).

Es nuestra especie que tiende — entre otras cosas — a hacer ciencia porque

tiende, a causa de su estructura cerebral, a producir sistemas lógicos, y entre estos últimos un sistema lógico científico; y nosotros somos especialistas de nuestra especie, o no? ¿Vamos a abandonar el trabajo, renunciar a hacerlo porque todo es subjetivo? Cuando deberíamos ser los más alertos de los «científicos» ya que los de las ciencias «duras» y normales (en el sentido de Kuhn) no abandonan nada, acaparan y monopolizan la producción y re-producción del saber (separándolo de la «verdad», a la cual se ha renunciado desde que empezó el positivismo) como monopolizan en base a este «saber» el derecho a hacer lo que quieren de nuestra especie, de las otras especies y de nuestro planeta.

¿Aceptaremos ser siempre resignados, pasivos, dependientes económicos, marginales del «saber» y alienados con respecto a nuestras propias verdades?

Mi proposición es la construcción de un pensamiento antropológico apoyado en las investigaciones que realicemos en nuestra sociedad (del pasado y del presente) pues *nuestras* sociedades latinoamericanas son laboratorios humanos continuos de multiétnicidad en crisis; siendo nosotros los antropólogos gestados por estos mismos laboratorios, pienso que estamos en una situación ideal a nivel internacional para investigarnos y, a partir de nosotros y de nuestras diversidades re-pensar la universalidad humana y la teoría antropológica «La razón es un fenómeno evolutivo que no progresa en forma continua y lineal, como lo creta el antiguo racionalismo, sino por mutaciones y re-organizaciones profundas» (Morin, E., 1982, 264).

Produzcamos una de estas mutaciones.

NOTAS

- (1) Debemos considerar además que los artículos publicados en esas revistas «prestigiosas» de Norteamérica no son necesariamente buenos; a veces contienen graves fallas que no necesariamente puede ser detectadas por los evaluadores, menos cuando éstos no conocen el país de origen de tales artículos, o no han investigado en el lugar, razón por la cual sería imposible para tales evaluadores la evaluación de un orden «etic». Hemos observado en algunos de estos artículos venezolanos publicados fuera graves fallas metodológicas, graves fallas de información (cuando no omisión voluntaria de la misma).
- (2) Hay una sola Escuela de Antropología en el país (en la Universidad Central de Venezuela, Caracas) que gradúa media docena de antropólogos al año, mientras que hay cinco escuelas de Sociología.

BIBLIOGRAFIA

- Briceño Guerrero, J.M.
 1980 **El discurso salvaje**. FUNDARTE. Caracas.
 1981 **América y Europa en el pensar mantuano**, Monte Avila, Caracas.
 1983 Los tres discursos de fondo del pensamiento americano, en **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, N° 4, 61-63.
- Clifford, J y Marcus, G.
 1986 **Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography**. Universidad of California Press, Berkeley.
- Freeman, D.:
 1983 **Margaret Mead and Samoa, the Making and Unmaking of an Anthropological Myth**. Univ. of Harvard Press.
- Geertz, C.
 1973 **Thick description: Toward an Interpretative Theory of culture**, en **The Interpretation of Cultures**, Basic Books, 3-30. N.Y.
 1988 **Works and lives. The Anthropologist as Author**, Univ. Press, Stanford.
- Geertz, C. Glifford, J. y otros:
 1991 **El surgimiento de la Antropología Postmoderna**. Gedisa Edit. México.
- Herrán, Carlos
 1993 **Tendencias actuales de la investigación antropológica en la Argentina**. En: **Plural, Boletín Da Associacao Latinoamericana da Antropologia**, 02.
- Kroeber, A:
 1948. **Summary and interpretations**. W. Bennett comp. In a Reappraisal of Peruvian archaeology, Mem. of Society for American Archaeologie, 4, 113-21.
- Kuhn, Th. S.
 1980 **The structure of Scientific Revolutions**, Univ. of Chicago Press.
- Morin Edgar:
 1982 **Science avec conscience**. Fayard, Paris.
- Popper, Karl R.
 1978: **La logique de la découverte scientifique**, (trad. de l'anglais par N. Thyssen Rutten et Ph. Devaux), Préface de Jacques Monod, Payot, Paris.
- Ricoeur, P.
 1971. **The model of the text: Meaningful Action Considered as Text**. En: **Social Research**, 38-39; 529-562.
- Vargas, Iraida.
 1969. **Arqueología, ciencia y sociedad**. Ed. Abre Brecha, Caracas.
- White, Leslie.
 1947 **Evolutionism in cultural anthropology, a rejoinder**, in **American Anthropologist**, 49, 400-11.

RESUMEN

La autora procura reconstruir las condiciones en las cuales se hace o no se hace antropología en Venezuela, desde la fundación de la única escuela antropológica de este país en 1954. Reconoce tres períodos: El primero con influencia boasiana, el segundo marcado por el mayo francés y la llegada a Caracas de antropólogos del Cono Sur, la tercera donde se corre el «peligro» de caer tardíamente en una moda postmodernista.

Analiza factores que actúan de todos modos y en forma permanente en Venezuela para obstaculizar el quehacer antropológico como el quehacer científico en general, tales como los problemas de identidad y la vergüenza étnica engendrados por la historia del país y la forma como se ha concebido y enseñado ésta.

Palabras claves:

Construcción antropológica, Venezuela.

ABSTRAC

The author attempts to reconstruct the conditions under which anthropology has been practised, or not practised, since the founding of the only school of anthropology in this country in 1954. She distinguishes three periods: the first under the influence of Boas, the second affected by the ideas of the «French May» and the arrival in Caracas of anthropologists from countries to the south, and the third in danger of falling, late, into a Post-Modernist mode.

She analyzes factors which function anyway and permanently in Venezuela as obstacles to anthropological activity, as to scientific activity in general, such as identity problems and the ethnic shame created by the history of the country and the way this history has been conceived and taught.

Key words:

Anthropological construction, Venezuela.

LO CRUDO Y LO COCIDO: VARIACION EN NARRACIONES ORALES VENEZOLANAS

Alexandra Alvarez

Departamento de Lingüística. Facultad de Humanidades.
Universidad de Los Andes.

1.- INTRODUCCION⁽¹⁾

Cuando oímos contar historias tenemos a veces la sensación de que algunos hablantes son mejores narradores que otros. En los unos se da lo que Lévi-Strauss⁽²⁾ reconoce en el canto de los pájaros: una capacidad natural de expresión. En los otros, nos acercamos a la elaboración de la música, un sistema de signos que posee, entre otras características, la doble articulación del lenguaje. La experiencia de ambas formas de expresión puede ser igualmente emotiva: sin embargo, ante la primera estamos más cerca de lo natural, y ante la segunda estamos ante las complejidades de la cultura. Resulta innecesario reafirmar que todos los hablantes nacen con la misma capacidad de lenguaje. Sin embargo, algunos elaboran más algunos de sus ámbitos. En nuestra cultura, por ejemplo, los hombres suelen ser mejores contadores de chistes que las mujeres. Es un género que les corresponde desde pequeños. Hasta hace muy poco tiempo eran ellos también quienes transitaban solos los caminos de la prosa argumentativa: nuestros periódicos abundan en articulistas masculinos. Ese trabajo trata de la variación que se da en las estrategias narrativas e investiga por qué unos textos orales de este género parecen más cuidados, más elaborados, y más desarrollados que otros.

2.- ANOTACIONES METODOLOGICAS

El análisis se ha hecho en dos textos orales de carácter narrativo: el primero pertenece al Estudio Sociolingüístico de Caracas, de 1987, y es de un joven de nivel socioeconómico bajo. El segundo pertenece al Corpus Sociolingüístico de Mérida de 1992 y es de una mujer de clase alta y de edad mediana. Aunque los hablantes son de diferente procedencia, edad, sexo y grupo socioeconómico, no se toman en cuenta las variables sociolingüísticas, sino simplemente la estructura interna de los textos. Ellos tienen en común el hecho de ser narraciones y de haber llamado mi atención, de alguna forma, por su fuerza poética.

Para la transcripción del texto oral parto de la base de que el oyente no percibe signos ortográficos, sino más bien otro tipo de rasgos lingüísticos que «empaquetan» la información. Por esta razón, la presentación de los materiales en el anexo se hizo siguiendo las unidades de información, que según Chafe 1980 y 1987 son *secuencias de palabras combinadas bajo un único contorno de entonación, usualmente precedido por una pausa* (Chafe 1987:22). Una forma de transcripción similar se encuentra en Hymes 1981 quien propone separar unidades de ideas que

permiten ver los patrones de repetición y ritmo (Hymes 1981:42). Las unidades de información se corresponden con la cantidad de información activa en la mente del hablante. Si bien las unidades concebidas por estos autores no son totalmente coincidentes, dado que la primera tiene una base fónica y la segunda una base semántica, puede considerarse que ambas propuestas coinciden en que la performance o actuación forman parte del significado global del texto.

3.- LA ESTRUCTURA NARRATIVA

Labov 1972 define la *narración* como un método para recapitular experiencia pasada que correlaciona una secuencia verbal de cláusulas a la secuencia de eventos. Una narración mínima será entonces una secuencia de dos cláusulas temporalmente ordenadas: un cambio en su orden resultará en un cambio en la secuencia temporal de la interpretación semántica original. Se define entonces una narración mínima como una que contiene una sola juntura temporal.

Algunas narraciones muy simples contienen solamente cláusulas narrativas, es decir aquellas que están ordenadas siguiendo la secuencia temporal y no obstante están completas en el sentido de que tienen un comienzo, un medio y un final. Las más desarrolladas tienen otro tipo de elementos que se encuentran solamente en tipos más desarrollados de este género. En el cuadro N° 1 se observan las partes de una narración completamente desarrollada:

Cuadro N° 1

Partes de la narración, según Labov

1. el **resumen** encapsula el propósito de la narración y responde a la pregunta ¿de qué se trata?
2. la **orientación**: identifica el tiempo, lugar, personas y la situación o actividad en que sucedieron las cosas. Responde a las preguntas ¿quién? ¿cuándo? ¿qué? ¿dónde?
3. la **evaluación**: es el medio usado para indicar la razón por la cual cuenta el cuento: su razón de ser, y qué propósito persigue el narrador. Podría responder a la pregunta ¿y qué es lo interesante?
4. la **coda**: está formada por cláusulas libres que se encuentran al final de la narración: tienen a veces la particularidad de reunir el tiempo narrativo con el tiempo presente. ¿Qué sucedió al final?

En el anexo se distinguen, en las narraciones transcritas, las diferentes partes señaladas en el esquema laboviano.

3.1. La evaluación

De todas las secciones de la narración que observamos anteriormente, y que señalamos en el texto, es la *evaluación* aquella que ofrece al hablante la mayor posibilidad de creación. Es esta la sección en la cual el hablante nos informa por qué valió la pena tomar la palabra y contarnos lo que sucedió. Dicho de otra manera, la *evaluación* expresa que lo contado fue

terrorífico, peligroso, raro, loco, extraño, poco común, inusual; o bien divertido, maravilloso, etc. Según Grimes 1975, la *evaluación* puede, por definición, estar en cualquier lugar del texto narrativo. De hecho, una de las formas para detectarla es cambiarla de lugar.

El hablante, como se ve en el cuadro N° 2, tiene varios medios para expresar su propósito y Labov aísla cuatro formas de *evaluación* que van in crescendo desde la forma más simple y superficial hasta la más elaborada y profunda.

Cuadro N° 2

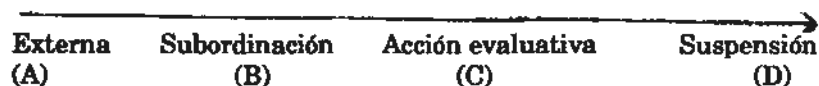
Tipos de evaluación, según Labov

- A. La *evaluación externa*, en la cual el narrador interrumpe el hilo narrativo, se vuelve al oyente y le dice cuál es su interés.
- B. La *subordinación de la evaluación*, que preserva la continuidad dramática, y cita el sentimiento como algo que le ocurrió al narrador en el momento, pudiéndose introducir una tercera persona para que evalúe las acciones del personaje.
- C. Un paso más elaborado es dramatizar la evaluación de la narrativa, diciendo no lo que se dijo, sino lo que se hizo. Esto se llama *acción evaluativa*.
- D. El narrador puede también hacer *evaluación por suspensión de la acción* y reflexionar, dentro del texto sobre lo peligroso que fue el hecho narrado, etc.

Siguiendo esta clasificación, puede diseñarse de izquierda a derecha un continuo que indique el desarrollo de la evaluación, en la medida en que se hace más elaborada, como se observa en el cuadro N° 3.

Cuadro N° 3

Desarrollo de la evaluación



Hemos señalado en el cuadro N° 4, en *itálicas*, y por orden de aparición en el discurso, aquellas unidades de información de los textos estudiados que contienen la evaluación. Llamaremos a estas unidades «unidades evaluativas». Al final de cada línea se anota con la letra correspondiente el tipo de evaluación que contiene cada unidad de información.

Cuadro N° 4

Unidades evaluativas por texto

Texto I

26. *bueno que pasé varios sustos por eso...* (A)
28. *nos sorprendió.. bueno hablando...* (B)
30. *yo me sorprendí.. que bueno...* (B)

Texto II

18. *pero yo de lo más tranquila paso por un lado...* (B)
20. *y cuál es mi sorpresa que el tipo me metió la mano...* (B)
22. *y yo desgraciado...* (C)
25. *y yo detrás del hombre corriendo...* (C)
27. *atavesamos pero mira yo no sé si me iba llevando un carro o no.. yo lo más cierto es que yo corrí y corrí...* (D)
39. *Pero entonces esas cuestiones que uno no sabe lo que hace en el momento.. sino corre y corre y corre y...* (D)
40. *y después cuando yo reaccioné...* (C)
41. *yo Dios mío no puede ser que pasó ¿no? ...* (D)
43. *un valle de lágrimas pero eso solté la crisis...* (D)
44. *y yo decía «y después si ese tipo me puñalea o algo así...* (D)
46. *me consoló mi papá...* (C)
47. *y un poco de amigos ahí y viendo la cuestión...* (C)
51. *entonces yo bueno llorando...* (C)
55. *y había como cinco con camisas de cuadros...* (D)
56. *y yo decía ¡cónchale! y yo dentro de la jaula mirando y llorando y no no...* (C)
59. *entonces yo decía no no puede ser porque si lo hirieron no está ahí...* (D)
60. *entonces.. bueno imagínate eso fue horrible...* (A)
61. *y un 24.. ese 24 lo pasé yo traumatizada...* (A)
62. *vinimos aquí a la PTJ a denunciar me pusieron a ver unos libros con todas las caras de los tipos horrible ahí...* (A)
63. *no eso es perdido...* (A)
64. *Pero claro no estaba tan usual como ahorita los atracos ¿no?...* (D)

En las unidades evaluativas de tipo (A) el narrador se sitúa en el presente, al lado del receptor, para describir cómo fue de terrible lo ocurrido. Así vemos entre los ejemplos cómo el joven cuenta *pasé varios sustos por eso...* O bien cuando la dama merideña califica lo que le pasó como *eso fue horrible... horrible ahí... o no eso es perdido...* o cuenta cómo *ese 24 lo pasé yo traumatizada...*

El hablante puede subordinar la evaluación, y nos referimos a las unidades evaluativas de tipo (B) y entonces el narrador se sitúa en el tiempo de la acción. Podemos considerar como unidades de este tipo *nos sorprendió..bueno hablando...yo me sorprendí.. que bueno...* cuando se lleva la sorpresa al momento de los hechos. «Asimismo, los ejemplos del segundo texto, cuando la narradora dice: *pero yo de lo más tranquila paso por un lado...* llevando el sentimiento de tranquilidad al momento de la acción o bien, valiéndose del presente histórico, y *cuál es mi sorpresa que el tipo me metió la mano...*

Los ejemplos de tipo (C) corresponden a la acción evaluativa, es decir a la dramatización de la evaluación. Vemos entonces cómo la mujer, en el momento del robo, le grita al ladrón lo que piensa de él: *desgraciado ...* o utiliza la repetición de la acción para mostrar énfasis: *y yo detrás del hombre corriendo corriendo...*; o bien señala lo conmovida que ha estado al decir: *y después cuando yo reaccioné..* o se muestra en el momento preciso en que ocurre la reacción afectiva: *yo bueno llorando...* y *yo decía ¡cónchale! y yo dentro de la jaula mirando y llorando y no no...* En este tipo de evaluaciones puede entrar también la evaluación de un tercero, siempre desde el escenario de los acontecimientos: *me consoló mi papá... y un poco de amigos ahí y viendo la cuestión...*

La forma más evolucionada de la evaluación se da cuando el narrador reflexiona, desde el tiempo narrativo, sobre lo sorprendente o peligroso de la historia, como en los ejemplos siguientes, del tipo (D): *yo no sé si me iba llevando un carro o no.. yo lo más cierto es que yo corrí y corrí... uno no sabe lo que hace en el momento.. sino corre y corre y corre y...; yo Dios mío no puede ser que pasó ¿no?... un valle de lágrimas pero eso solté la crisis...; y yo decía ¿y después si ese tipo me puñalea o algo así... Pero claro no estaba tan usual como ahorita los atracos ¿no? ... y había como cinco con camisa de cuadros... yo decía no no puede ser porque si lo hirieron no está ahí...*

Como podemos observar en el cuadro N° 5, el primer texto se caracteriza por un menor número de unidades de información de tipo evaluativo que el segundo. Apenas tres unidades evaluativas del primer texto, contrastan con las veinte del segundo. Cabe señalar que, a los efectos de la contabilidad, se ha tomado como unidad a cada unidad de información que contiene una cláusula evaluativa. Así, las unidades en las que aparecía un fragmento de acción evaluativa dentro de una unidad clasificada como de suspensión de la acción no se tomaron en cuenta. Es el caso, por ejemplo, del segmento *corre y corre y corre*, de la línea (39), donde ambos elementos se consideraron como parte de una misma unidad.

Cuadro N° 5

TIPOS DE EVALUACIÓN POR TEXTO

	Externa	Subordinación	Acción eval.	Suspensión
	(A)	(B)	(C)	(D)
TI	1	2	-	-
TII	4	2	7	7

Aun cuando el texto I tiene menor número de palabras que el texto II, podemos aducir que el segundo sobrepasa al primero no solamente en cantidad, sino también en el desarrollo de sus pasajes evaluativos. En efecto, como se ve en cuadro anterior, el segundo texto, si bien coincide en el número de casos de subordinación de la acción, abunda en otro tipo de evaluaciones de más complejas, como los tipos denominados *acción evaluativa* y *suspensión de la acción*.

4. ¿MODO PRAGMÁTICO VS. MODO SINTÁCTICO?

En Alvarez y Mora 1993 se señala

que los adverbios *bueno* y *entonces*, además de su función sintáctica, tienen una función como marcadores discursivos. Ellos se agrupan alrededor de las pausas que separan las unidades de información. Asimismo, puede observarse cómo en TI y TII, el *resumen* aparece precedido por *bueno*. No hay marcador alguno en la orientación del texto, mientras que la *complicación* va precedida de *entonces* y la coda, de *entonces-bueno*. Si bien este hecho puede ser casual en lo que a la aparición de estos elementos se refiere, puede inferirse que los marcadores tienen, en general, una función a nivel de la *macroestructura*, es decir, la estructura global del texto (cf. van Dijk 1983).

Al nivel de la macroestructura parecen observarse también los rasgos del *modo comunicativo* descrito por Givón 1979. Puede verse cómo también la utilización de los marcadores difiere en los dos textos. Sugiero que la manera como se insertan estos marcadores en el discurso puede verse dentro del continuo de los *modos sintáctico y pragmático* (cf. Givón 1979).

Como se recordará, Givón 1979 postula la idea de la existencia de la sintaxis se basa en el cumplimiento de la función comunicativa, y explica su surgimiento a partir del discurso desde los polos extremos del modo comunicativo: el modo pragmático y el modo sintáctico. Del primero, embrionario y más rudimentario, más simple y menos estructurado, surge el segundo.⁽³⁾ El adulto parece no olvidar la capacidad comunicativa que aprende primero, es decir, el modo pragmático. Simplemente, le añade el modo sintáctico, y puede moverse en el continuo hacia ambos extremos, aunque el autor reconoce que es poco probable que un adulto retroceda completamente hasta el modo pragmático aún en una conversación informal «relajada».

Anteriormente afirmamos que el Texto I tiene menos unidades evaluativas que el primero. Eso es cierto en la medida en que busquemos la evaluación en la sintaxis narrativa. Sin embargo, es cierto también que ese mismo texto abunda en marcadores que acompañan los momentos que son de interés para la historia. Esos marcadores, en lugar de entretenerse dentro del texto, se colocan como hitos junto a los hechos que el narrador parece querer recalcar. Obsérvense los ejemplos siguientes:

TI

- i. *un día llegó el papá y bueno...*
- ii. *nos sorprendió.. bueno hablando... y bueno...*
- iii. *yo me sorprendí.. que bueno...*
- iv. *entonces un día.. llegó a su casa a las... once de la noche.. entonces ¿de dónde viene usted? y bueno...*
- v. *entonces.. el papá pensó que.. yo estaba haciendo algo malo... y entonces.. bueno... y entonces bueno...*
- vi. *ahí nos quedamos y bueno...*
- vii. *sencillamente.. pasó lo que pasó.. y bueno...*

En (i.) *bueno* marca la llegada del papá; en (ii) *y bueno* acompaña el hecho de que el padre los encuentre hablando: en (iii) *bueno* se yuxtapone a la sorpresa del narrador; en (iv) *y bueno* tienen un foco más amplio y se refiere a la tardanza y la reacción a la tardanza; en (v) *y entonces-bueno*, al repetirse, señala una evaluación fuerte con respecto al hecho de que el padre malentienda el proceder de los jóvenes y sus consecuencias. Los dos marcadores siguientes (vi) y (vii) señalan el cierre de la historia y ofrecen al oyente la posibilidad de evaluar el propósito de la narración.

Los marcadores representan, en este texto, una explosión emotiva desligada de la sintaxis narrativa, porque no se codifica la emoción del hablante en el discurso. Si bien ambas formas son exponentes de la misma función lingüística, la diferencia podría asemejarse a la que se aprecia entre un grito y una melodía, o entre lo crudo y lo cocido: la carga expresiva de la expresión en ambas manifestaciones posiblemente será la misma, pero es diferente la complejidad de la forma que lleva el mensaje. De esta manera, puede decirse que el primer texto tiende hacia el extremo *pragmático* del continuo givoniano mientras que el segundo tiende más hacia el extremo *sintáctico*.

5.- CONCLUSIONES

En este trabajo hemos analizado dos textos narrativos de un hombre y una mujer de diferentes niveles sociales y de distintas regiones de Venezuela. Encontramos, sin embargo, similitudes muy significativas en cuanto a su estructura de los textos, ya que ambos muestran según la clasificación de Labov, las mismas partes de la narración, a saber: *resumen, orientación, complicación, coda y evaluación*. Es este sentido en el que difieren ambos, ya que el primero tiene menos unidades evaluativas que el segundo; además, el segundo texto se caracteriza por mostrar tipos de evaluación más elaborados de los que tiene el primero. De ahí que podamos decir, en líneas generales, que el Texto II es más desarrollado que el Texto I.

Asimismo se señala que los textos pueden alinearse en el continuo pragmático-sintáctico de Givón (1979), de forma que el Texto I, en el que se yuxtaponen las marcas evaluativas, tendería hacia el extremo pragmático y el Texto II, en el que las unidades evaluativas están entretrejidas en la sintaxis global, tiende hacia el extremo sintáctico.

6. NOTAS

- (1) A Enrique Obediente, mi agradecimiento por sus observaciones a una versión anterior de este trabajo.
- (2) Claude Lévi-Strauss, 1964. *Le cru et le cuit*. París: Librairie Plon.
- (3) Entre las características del modo pragmático están el tener estructura tópico-comentario, conjunción suelta, entrega lenta con varios contornos entonativos, orden de palabras gobernado por un principio pragmático es decir que la información conocida va antes de la nueva, cerca de un sustantivo por verbo en el discurso siendo los verbos semánticamente simples, carecer de morfología gramatical y la entonación prominente marca el foco de la información nueva mien-

tras que la entonación del tópico es menos prominente. El modo sintáctico, en cambio, se caracteriza por la estructura sujeto-predicado, una subordinación apretada, ser de entrega rápida con un solo contorno entonativo, un orden de palabras que señala funciones de caso semántico, aunque puede incluir relaciones pragmáticas de tópico, una mayor cantidad de sustantivos sobre verbos en el discurso, siendo las verbos semánticamente complejos y un uso elaborado de morfología gramatical más o menos igual, pero quizás no exhibe carga funcional alta y está ausente en algunas lenguas.

7. REFERENCIAS

- Alvarez, Alexandra y Elsa Mora. 1993. ¿Oralidad en prosa?: reflexiones sobre la transcripción. Ponencia presentada en las VI Jornadas de ALFAL en AsoVAC. Mérida, 15 al 19 de noviembre.
- Chafe, Wallace. 1987. Cognitive constraints on information flow. En Tomlin, Russell (ed). *Coherence and grounding in discourse*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Chafe, Wallace. 1980. The deployment of consciousness in the production of a narrative. En Wallace Chafe (ed) *The pear stories. Cognitive, cultural and linguistic aspects of narrative production*. Norwood: Ablex.
- Givón, Talmy. 1979. Syntacticization. En: *On understanding grammar*. New York: Academic Press.
- Grimes, Joseph E. 1971. *The thread of discourse*. The Hague: Mouton.
- Hymes, Dell. 1981. *In vain I tried to tell you. Essays in native American ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Labov, William. 1972. *The transformation of experience in narrative syntax. Language in the Inner City*. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

8. ANEXOS

Texto I

RESUMEN

1. Enc: ¿y... y cómo conociste a la que fue tu esposa?...
2. Inf: bueno...

3. esa es una historia...
4. bueno.. está bien.. te la voy a contar...

ORIENTACIÓN

5. esa era...
6. la novia del hermano mío...
7. el según.. el tercer hermano mío...
8. estaban empatados...
9. ella estudiaba en el liceo...
10. en Montalbán.
11. no me acuerdo el nombre en estos momentos...
12. Lola Fuenmayor como que era...
13. resultó que ellos terminaron...

COMPLICACIÓN

14. entonces.. un día nos pusimos hablar ella y yo bueno...
15. como yo no sabía que habían terminado ni nada...
16. ella me decía a mí que el hermano mío le hablaba...
17. puro de béisbol...
18. es que tu hermano me habla a mí de puro de pelota y eso de pelota porque...
19. sinceramente eso a mí no me gusta...
20. Digo vale...
21. yo tampoco soy así... ¿no?... porque a mí me gusta la música, o sea...
22. me gusta más la música...
23. bueno empezamos a hablar...
24. sacamos diferentes conversaciones...
25. hasta que bueno.. que llegó el día en que...nos empatamos...
26. bueno que pasé varios sustos por eso...
27. un día llegó el papá y bueno...
28. nos sorprendió.. bueno hablando...
29. y bueno...
30. yo me sorprendí.. que bueno...
31. entonces un día... llegó a su casa a las... once de la noche... entonces ¿de dónde viene usted? y bueno...
32. entonces.. el papá pensó que... yo estaba haciendo algo malo...

CODA

33. y entonces.. bueno...
 34. y entonces bueno...
 35. ahí nos quedamos y bueno...
 36. ...sencillamente .. pasó lo que pasó... y bueno...
- (C115219)

Texto II

RESUMEN

1. Enc.- Nunca te han atracado nada de eso...
2. Inf: Bueno me robaron las cadenas un 24 de diciembre que bueno...

ORIENTACIÓN

3. Enc.- Acá en Mérida...
4. Inf: Sí...
5. hace como...
6. estaba la PTJ aquí al lado...
7. Enc.- Hace bastante tiempo...
8. Inf: Sí...
9. como hace...
10. en diciembre.. fue hace como cinco o seis años...
11. Enc.-Y cómo fue eso...
12. Inf: Pues yo iba un 24 de diciembre a las cuatro de la tarde con mi mamá...
13. haciendo compras...
14. Llegué abajo de mi casa... a la esquina...
15. me bajo del carrito con ella y yo con mis peroles aquí...
16. bolsos y bolsas y...

COMPLICACIÓN

17. Entonces yo veo que baja un hombre...
18. pero yo de lo más tranquila paso por un lado...
19. (?) va adelante de mí...
20. y cuál es mi sorpresa que el tipo me metió la mano...
21. delante de.. todos los paquetes y todo y me arrancó...
22. y yo desgraciado...
23. y solté paquetes.. cartera.. de todo y salí corriendo detrás del tipo y mi mamá recogiendo los paquetes (risas)...
24. Bueno recogimos los paquetes...
25. y yo detrás del hombre corriendo corriendo...
26. subimos una cuadra.. pasamos por el reloj.. ahí el que está en la redoma...
27. atravesamos pero mira yo no sé si me iba llevando un carro o no.. yo lo más cierto es que yo corrí y corrí...
28. y después...
29. este.. bueno atravesamos hasta el Parque La Isla el puente...

30. y el tipo se metió por ahí...
 31. pero antes de eso...
 32. un señor amigo de mi mamá vio la cuestión...
 33. paró el carro y salió corriendo y le disparó...
 34. pero le disparó a una pierna...
 35. Entonces...
 36. parece que el tipo salió cojeando...
 37. se metió debajo de los matorrales y...
 38. hasta el sol de hoy...
 39. Pero entonces esas cuestiones que uno no sabe lo que hace en el momento... sino corre y corre y corre y...
 40. después cuando yo reaccioné...
 41. yo Dios mío no puede ser que pasó ¿no?...
 42. entonces bueno subí a mi casa.. y cuando llegué a la casa.. bueno me...
 43. un valle de lágrimas pero eso solté la crisis...
 44. y yo decía «y después si ese tipo me puñalea o algo así...
 45. y no y entonces bueno este... mi pa...
 46. me consoló mi papá...
 47. y un poco de amigos ahí y viendo la cuestión...
 48. y al rato llegó un policía y me dice...
 49. ¿Aquí hay una señorita que acaban de atracar?...
 50. Entonces, sí.. aquí está...
 51. entonces yo bueno llorando...
 52. y entonces me dice «no, salga porque afuera hay una jaula con un poco...
 53. de tipos que ahí agarraron» ¿no?
 54. y dio la casualidad que el tipo que me agarró a mí.. tenía una camisa de cuadros... (risas)
 55. y había como cinco con camisa de cuadros...
 56. y yo decía ¡cónchale! y yo dentro de la jaula mirando y llorando y no no...
 57. o sea...
 58. yo no me acuerdo de la cara del tipo...
 59. entonces yo decía no no puede ser porque si lo hirieron no está ahí...
- CODA.
60. Entonces.. bueno imagínate eso fue horrible...
 61. y un 24.. ese 24 lo pasé yo traumatizada...
 62. vinimos aquí a la PTJ a denunciar me pusieron a ver unos libros con todas las caras de los tipos horrible ahí...
 63. no eso es perdido...
 64. Pero claro no estaba tan usual como ahorita los atracos ¿no?...
 65. y eso era eran eran dos cadenas y... (M12210)

RESUMEN

Este trabajo trata de la variación que se da en las estrategias narrativas, e investiga por qué unos textos orales de este género parecen más cuidados y más elaborados que otros. El análisis se ha hecho en dos textos orales de carácter narrativo, de un hombre y una mujer de dos regiones diferentes de Venezuela.

Palabras claves:

Variación, estrategias narrativas, Venezuela.

ABSTRACT

A study of variation in narrative strategies, which asks what some oral narrative texts appear to be more careful and elaborate than others. The analysis was based on two oral texts, one from a man and one from a woman, in two different regions of Venezuela.

Key words:

Variation, narrative strategies, Venezuela.

INVESTIGACIONES ARQUEOLOGICAS EN LA CUENCA ALTA DEL RIO CHAMA EDO MERIDA (Informe)

Lino Meneses P.

Antropólogo. Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

Gladys Gordones R.

Antropóloga. Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

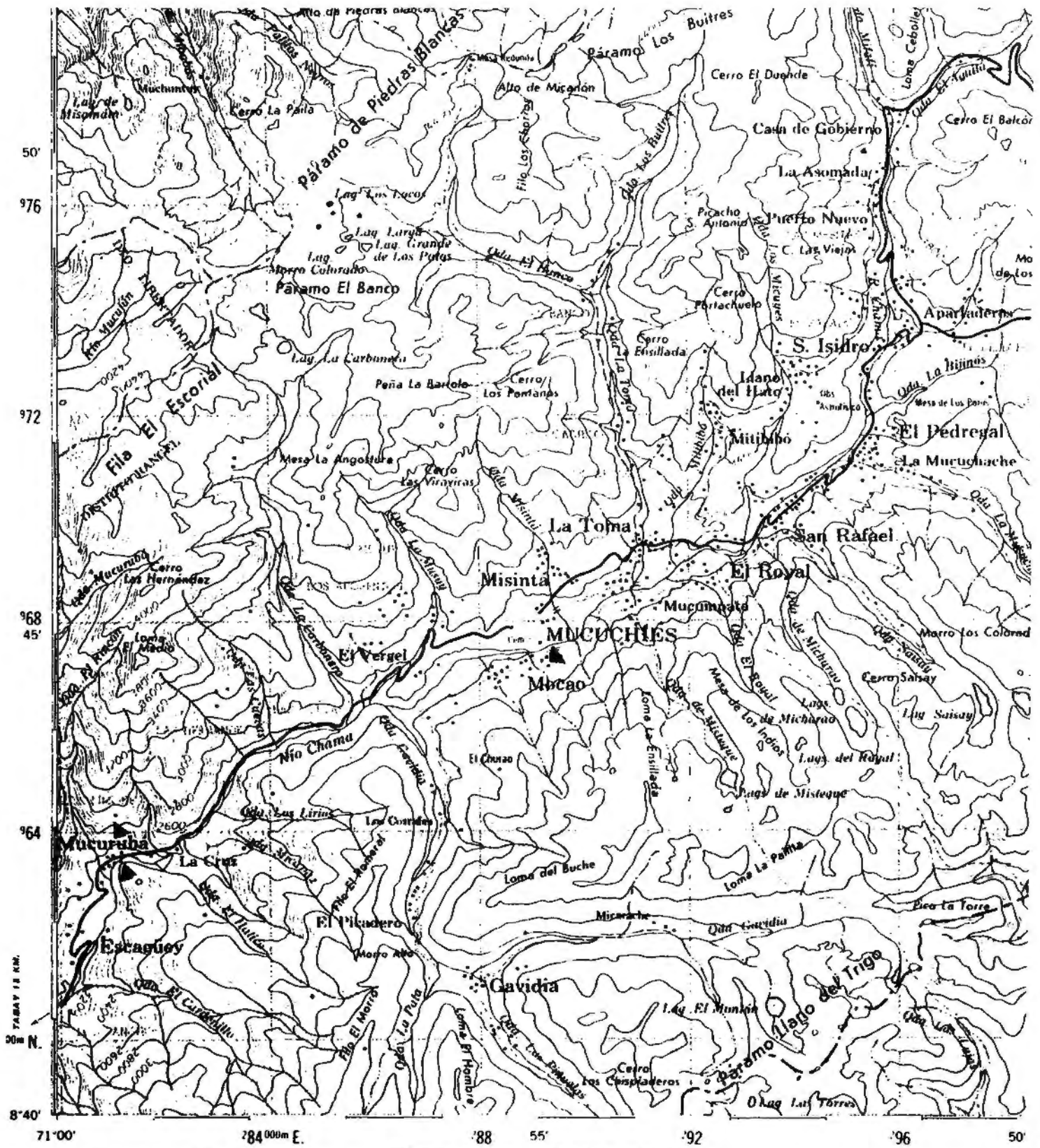
Queremos expresar nuestro agradecimiento a Gustavo Romero y a Mari-sol de Romero por su valioso apoyo a las labores de investigación desarrolladas en Mucurubá y a todas aquellas personas que se mostraron interesadas en nuestro trabajo.

El interés por los estudios arqueológicos en la cuenca alta del río Chama y en el resto de los territorios que hoy conforman el actual Estado Mérida, se remonta a los inicios de la arqueología sistemática en nuestro país. Los estudios arqueológicos, sistemáticos o académicos, se comienzan a realizar a partir de 1934 con A. Kidder II (1944, C. Osgood y G. Howard (1943), J. M. Cruxent e I. Rouse (1958), E. Wagner (1967) e I. Vargas (1969), quienes ofrecen una visión general de la cultura andina merideña prehispánica y una cronología regional. En los últimos años el Museo Arqueológico «Gonzalo Rincón Gutiérrez» de la Universidad de Los Andes, ha realizado trabajos arqueológicos y etnológicos en la Cordillera Merideña logrando obtener una visión de la dinámica cultural de los antiguos pobladores de la cordillera.

Este trabajo es el resultado parcial de las investigaciones que se vienen realizando en la cuenca alta del río Chama en el marco del proyecto denominado «Estudio Pluridisciplinario del hombre andino», coordinado por Jacqueline Clarac de Briceño. Estas investigaciones tienen entre sus objetivos estudiar y reconstruir los procesos étnicos-identitarios de las sociedades que ocuparon esta región antes de la llegada de los españoles y la organización socio-cultural de la misma.

Hemos denominado «Cuenca Alta del río Chama» al área comprendida entre la desembocadura del río Mucujún, localizado a la entrada de Mérida, y la naciente del río Chama en el páramo de Piedras Blancas. Esta área abarca, fundamentalmente, las poblaciones de Tabay, Escagüey, Mucurubá, Mucuchíes, San Rafael de Mucuchíes, Apartaderos, entre otras.

Por razones metodológicas las investigaciones en esta zona fueron estructuradas en tres etapas fundamentales: 1) Localización y ubicación de sitios arqueo-



▲ SITIOS ARQUEOLOGICOS

Escala 1:100.000

MAPA N° 1

lógicos, 2) Sondeos en los sitios localizados durante la prospección mediante pozos de prueba de 1 mt. x 1 mt. y 3) Excavaciones intensivas horizontales. Simultáneamente a la ubicación y localización de sitios arqueológicos en nuestra área de estudio, hemos comenzado a realizar pozos de sondeos en los mismos para verificar su potencialidad y calidad. (Ver mapa N° 1).

Hasta los momentos tales sondeos fueron hechos en Mucurubá, más específicamente en el sitio denominado «El Morro», a la vez hemos hecho recolección superficial en el sitio «La Loma» de la misma jurisdicción, obteniendo en ambos sitios un considerable número de fragmentos cerámicos y líticos.

Desde el punto de vista del contexto arqueológico, podemos decir que estos sitios se encuentran muy removidos por la acción cultural del hombre, el cual ha seguido utilizando estos espacios para sus labores agrícolas, situación ésta que se presenta, en mayor o en menor grado, en la mayoría de los sitios localizados en nuestra área de estudio.

DESCRIPCION DEL MATERIAL CERAMICO

Hasta los momentos el análisis del material obtenido en los sitios de «El Morro» y «La Loma» de Mucurubá muestra que todo este material presenta en términos generales, las mismas características referidas al desgrasante, tratamiento de superficie, color y formas.

Características:

Desgrasante: Arena con inclusiones de cuarzo de granos variables y mica.

Superficie: Alisada con colores que

varían de un gris oscuro (5YR 3/1) a un marrón rojizo (5YR 4/4)

Formas: Vasijas globulares con borde saliente o ligeramente saliente y engrosamiento interno.

Vasijas globulares de cuello corto con borde ligeramente saliente.

Vasija semi-globular de borde directo recto. (ver lámina N° 1).

Decoración: Cintas aplicadas con incisiones triangulares e impresiones de dedos e incisiones triangulares (Ver lámina N° 1).

Material asociado:

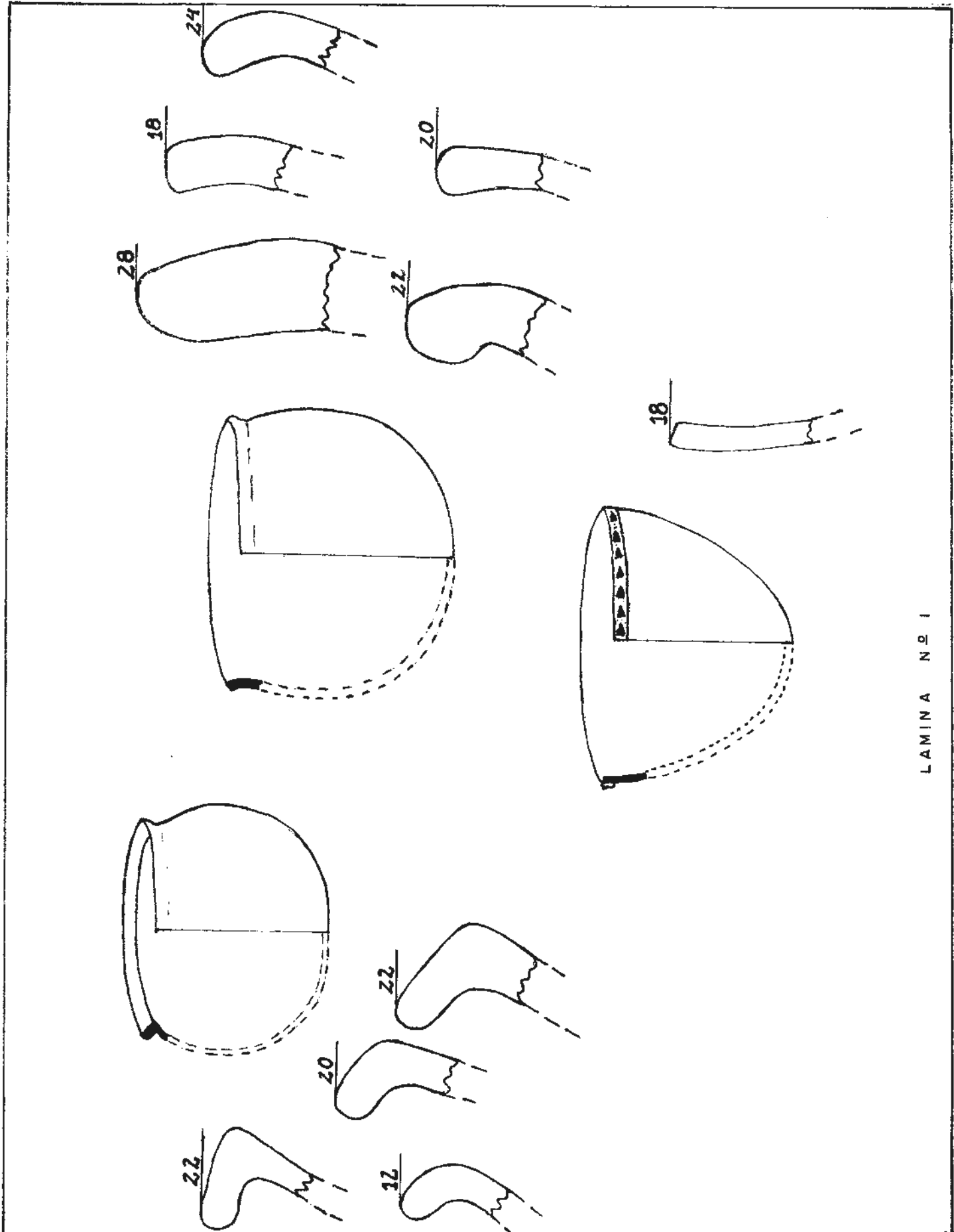
Desechos y fragmentos de materiales líticos de serpentina de grosores y tamaños variados relacionados posiblemente con placas aladas. (Ver lámina N° 2)

Relaciones:

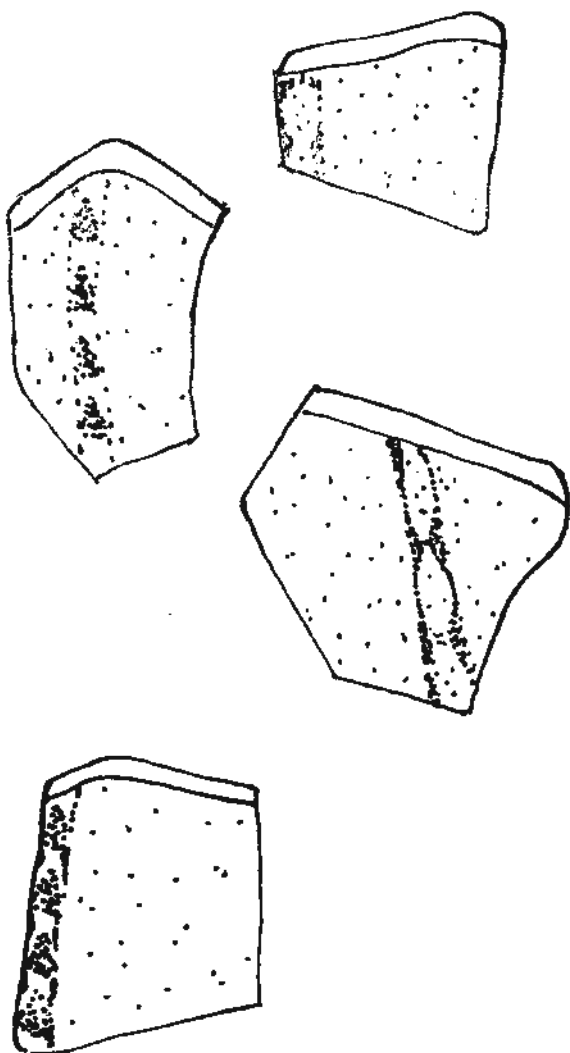
El material cerámico obtenido en Mucurubá se relaciona con los materiales de los sitios arqueológicos de «San Gerónimo» en Tabay (Vargas, 1967), Mucuchíes (Wagner, 1969), Escagüey y La Pedregosa en la ciudad de Mérida (Gordones y Meneses, 1992).

Consideraciones finales:

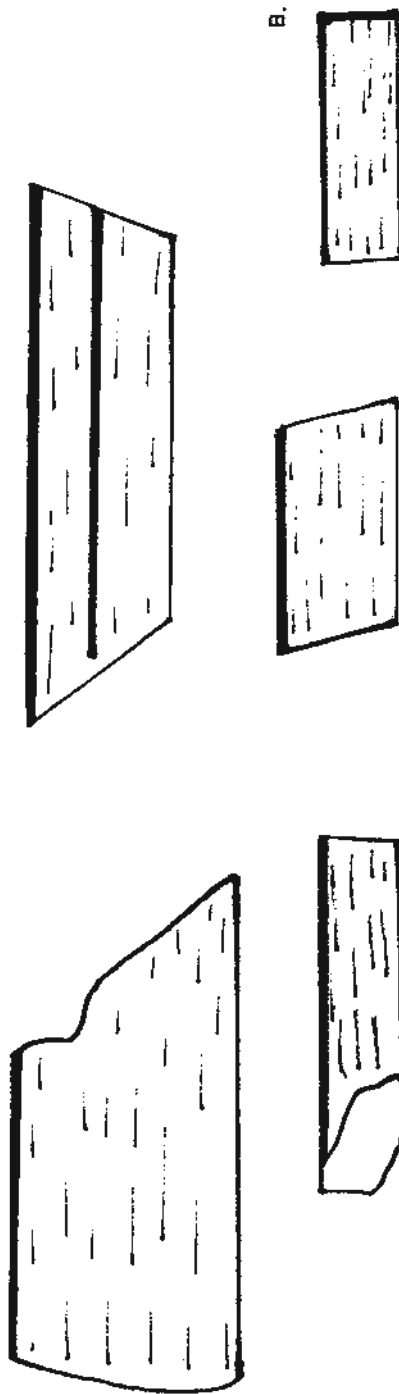
Los trabajos arqueológicos realizados hasta los momentos en la cuenca alta del río Chama nos han permitido evidenciar una estrecha relación cultural entre las distintas poblaciones que ocuparon esta cuenca y parte de la cuenca media del mismo río (zona de La Pedregosa) antes de la llegada de los españoles.



A. FRAGMENTOS DE CERAMICA
DECORADOS.



B. FRAGMENTOS LITICOS



BIBLIOGRAFIA

CRUXENT, J.M. e I. Rouse:

1958 **Arqueología cronológica de Venezuela.** Vol. I y II. Ernesto Ermitano Editor. Caracas.

GORDONES, G. y L. MENESES;

1992 Excavaciones arqueológicas en la Hacienda San Antonio, en **Boletín Antropológico**, N° 26. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, Mérida.

KIDDER II, A.

1944 *Archaeology of Northwestern Venezuela.* Harvard University, USA.

OSGGOD, C y G. HOWARD:

1943 *An Archaeological survey of Venezuela.* Yale University.

VARGAS, Iraida.

1969 *La fase San Gerónimo.* Investigaciones arqueológicas en el Alto Chama. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, UCV. Caracas.

WAGNER, Erika:

1989 *Arqueología de los Andes Venezolanos: Los Páramos y la Tierra Fría.* En *El Medio Ambiente Páramo*, Editor, M.L. Salgado CEAT-IVIC, Caracas.

RESUMEN

Primer informe de las investigaciones arqueológicas sistemáticas empezadas recientemente en la Cuenca Alta del Río Chama, Cordillera de Mérida, por el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes. Definición del área que se piensa abarcar, programación inicial y resumen de los trabajos de prospección y sondeos ya realizados en la zona de Mucurubá, con una descripción del primer material encontrado.

Palabras claves:

Arqueología, Cuenca Alta, Río Chama, Mérida.

ABSTRAC

First report on systematic archaeological studies recently begun in the upper basin of the Chama river, Merida Cordillera, by the Archaeological Museum of the Universidad de Los Andes. Definition of the area to be included, initial programming and summary of prospecting and sampling work already carried out in the Mucurubá area, with a description of the first material found.

Key words:

Archaeology, Upper basin, Chama river, Mérida.

ARQUEOLOGIA DE RESCATE EN LA CAPILLA "EL CARMEN". MERIDA (Informe)

Gladys Gordones R.

Antropóloga. Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

Lino Meneses P.

Antropólogo. Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

A raíz de la restauración de la capilla «El Carmen», ubicada en la avenida 4 entre las calles 20 y 21 de la ciudad de Mérida, llevada a cabo por la Gobernación del Estado, se evidenciaron en el transcurso de los trabajos restos óseos inhumados en el suelo de la misma.

La inhumación en las iglesias o capillas fue un acto común hasta comienzo de nuestro siglo. En estos recintos eran depositados los restos de personalidades religiosas o civiles de relevancia dentro de la sociedad, lo que hace posible que hoy en día sea factible encontrar, cuando se llevan a cabo trabajos que remuevan los estratos «originales» de estas edificaciones, osamentas y nichos en ellos.

La primera noticia que tuvimos sobre la presencia de restos óseos en la capilla «El Carmen», se dio a comienzos del mes de junio de 1993 cuando uno de los obreros, al cavar para dejar al descubierto una de las bases de las columnas, encontró un pequeño nicho de ladrillos. La noticia nos llegó tarde, sin embargo, ya que al ser notificado también el «Cuerpo de Policía Técnica Judicial» y al acudir representantes del mismo al sitio levantaron los restos

óseos, siendo trasladados éstos a la división de Medicina Legal del Estado, para luego ser llevados a la división de Medicina Legal de Caracas. No los volvimos a ver en Mérida.

En días posteriores, el ingeniero Jesús Ramos, encargado de las obras de remodelación de la misma capilla, nos informó que al estar realizando una trinchera, frente al altar mayor, de 11 metros de largo por 1,50 de ancho, se encontraron con un nicho de ladrillos, por lo que solicitaban la colaboración del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, en el levantamiento del mismo.

Los trabajos de arqueología concernientes a la recuperación del segundo nicho se enfocaron a definir los trazados del mismo y buscar otros vestigios dentro del área delimitada por la trinchera ya que, como es bien sabido, la arqueología de rescate se encuentra ceñida a condiciones de tiempo y espacio, que conllevan a la recuperación de la mayor cantidad de información arqueológica en el menor tiempo posible, y en este caso como en muchos otros, en un espacio definido de antemano y no precisamente por el investigador.

El Nicho:

Se trata de una bóveda con arco truncado de aproximadamente 1.60 metros de largo por 70 centímetros en su parte más ancha y 36 centímetros de profundidad, construida en ladrillos unidos por una amalgama de arena y cal, mezcla esta al parecer muy utilizada a comienzos de nuestro siglo y que hacía las veces de cemento. (Ver foto N° 1)

Este nicho o bóveda se localizó a 227 grados y 2.10 metros de las columnas que se encuentran a la derecha del altar (ver croquis). En el interior del nicho se encontró un esqueleto en posición extendida, con restos de tela, cal y algunos clavos dispuestos en las esquinas, lo que nos permite inferir que este individuo fue enterrado en una urna de madera de la cual ya no se preservan mayores evidencias. (Ver foto N° 2).

En términos generales estos restos óseos encontrados dentro del nicho corresponden a un individuo masculino, de avanzada edad, del cual no poseemos mayor información ya que no figura ninguna noticia al respecto en los registros de la capilla.

Desarrollándose los trabajos, se volvió a conseguir a un metro de profundidad, un conjunto de restos óseos corres-

pondientes a las extremidades inferiores de otro individuo, orientados hacia la pared suroeste de la trinchera (Ver foto N° 3). Estos restos óseos se encontraron muy fragmentados debido a la gran humedad del terreno. Así mismo se pudo observar en la pared de la trinchera la sombra que dejó la urna de madera, la cual al desintegrarse, dejó al descubierto y depositados en el suelo los mencionados restos óseos.

También fue localizado un conjunto de fragmentos óseos en la parte superior del nicho, hacia la pared noroeste de la trinchera, de los cuales suponemos que fueron esparcidos en alguna de las remodelaciones llevadas a cabo en la capilla «El Carmen» a comienzos del siglo XX (1930-1936) como nos los evidencia el perfil del corte de la trinchera en los diferentes pisos que presenta (Ver foto N° 4)

Por último consideramos que, debido a la poca profundidad que presenta el nicho y las características de éste en relación con las otras inhumaciones observadas en los perfiles de las paredes de la trinchera, correspondería el mismo a comienzos de siglo, muy probablemente cuando se llevaron a cabo remodelaciones en la capilla, las cuales según informaciones suministradas por el arquitecto Gustavo Díaz Spinetti, se habrían realizado entre 1930 a 1936 del presente siglo.

RESUMEN

Informe de un rescate arqueológico pedido al Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes por los ingenieros de la Gobernación del Estado Mérida, a raíz de los trabajos de restauración de la Capilla de la Virgen del Carmen, situada en la ciudad de Mérida; rescate en el cual sólo se consiguieron nichos con restos óseos y otro con un esqueleto, los cuales pertenecen con toda probabilidad al principio de nuestro siglo.

Palabras claves: Rescate arqueológico, Capilla, Mérida.

ABSTRACT

Report on an operation of recovery requested by the engineers of the Mérida State government from the Archaeological Museum of the Universidad de Los Andes as a result of restorations being carried out in the chapel of the Virgen del Carmen in the city of Mérida. All that was found was niches with the remains of bones and another with a skeleton that very probably date from the beginning of the present century.

Key words: Recovery, Chapel, Mérida.



Foto 1: Vista parcial de nicho. (Foto Antonio Niño)



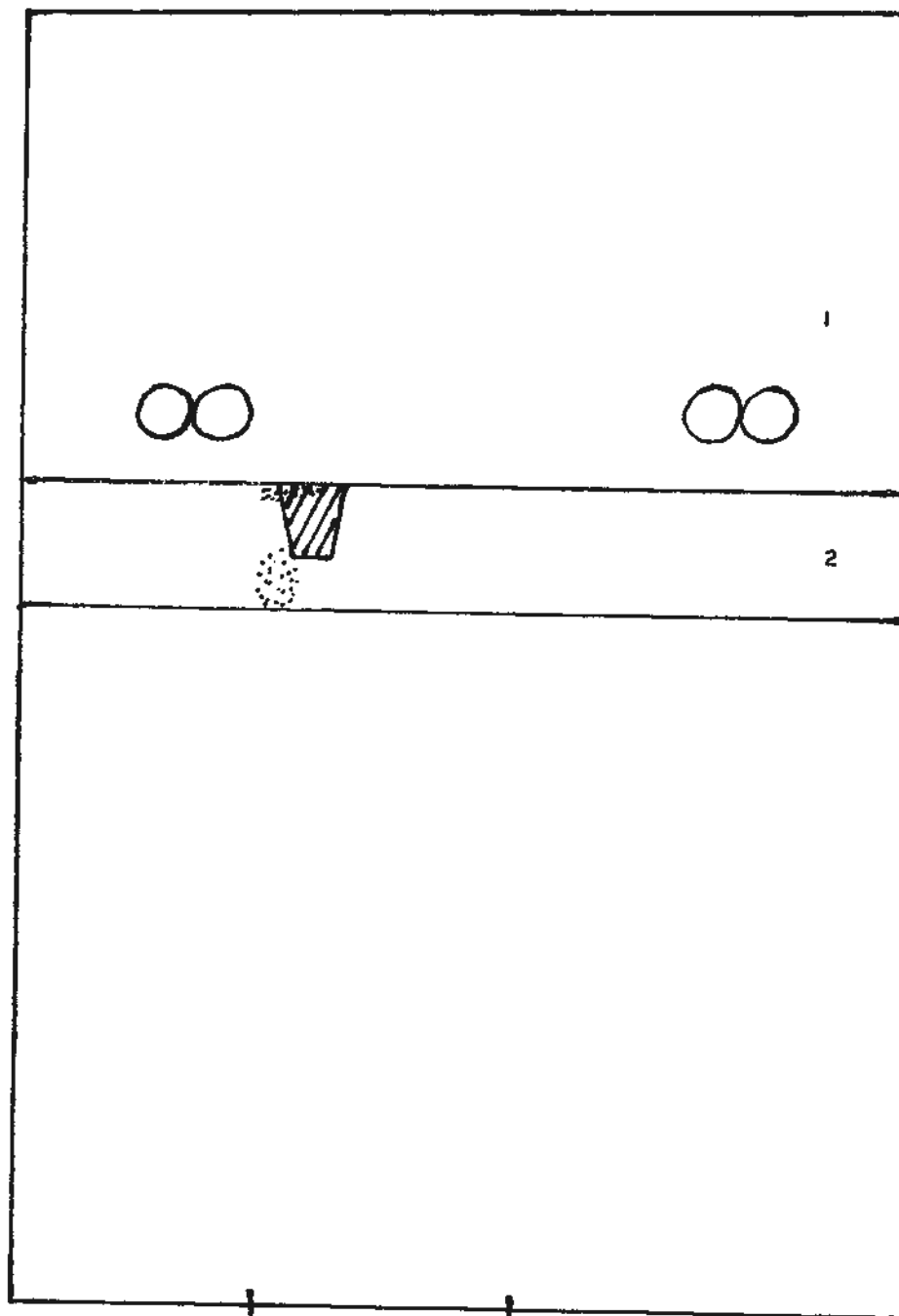
**Foto 2: Esqueleto en posición extendida.
Nótese los restos de cal y tela. (Foto Antonio Niño)**



Foto 3: Extremidades inferiores del individuo N° 3 (Foto Antonio Niño)



Foto 4: Diferentes pisos de la Capilla El Carmen. (Foto Antonio Niño)



PLANTA DE LA CAPILLA
"EL CARMEN"

- 1 ALTAR
- 2 TRINCHERAS
- COLUMNAS
- NICHOS
- RESTOS OSEOS

BOLETIN INFORMATIVO

- 1.- Investigaciones en curso en el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, Mérida:

A.- Arqueología:

- a) Última etapa del Proyecto "Estudio multidisciplinario del Hombre Andino" (H-204-92-93, financiado por el CDCHT-ULA)
- b) Abril 1993: A petición de las autoridades de la Universidad, se realizó una excavación de rescate en la sala de teatro César Rengifo, cuyo informe se publicará en el **Boletín Antropológico** N° 29, (sept. - dic. 1993)
- c) Mayo-junio 1993: Rescate arqueológico en la Capilla Virgen del Carmen, ciudad de Mérida, la cual ya estaba en proceso de restauración. Informe en el presente número del Boletín.
- d) Junio-julio 1993: Trabajo de laboratorio (lavado, clasificación y análisis del material de rescate arqueológico de la Capilla del Carmen y de la Sala César Rengifo.
- e) Agosto-noviembre 1993: Prospecciones en zonas de Mucuchíes y Mucurubá, pozos de sondeo en Mucurubá, Cuenta Alta del Río Chama (primer informe en el presente número del Boletín).
- f) Todo el año: Estudio de las costumbres funerarias prehispánicas en la Cordillera de Mérida (Tesis de grado, Escuela de Historia).

B. Etnología:

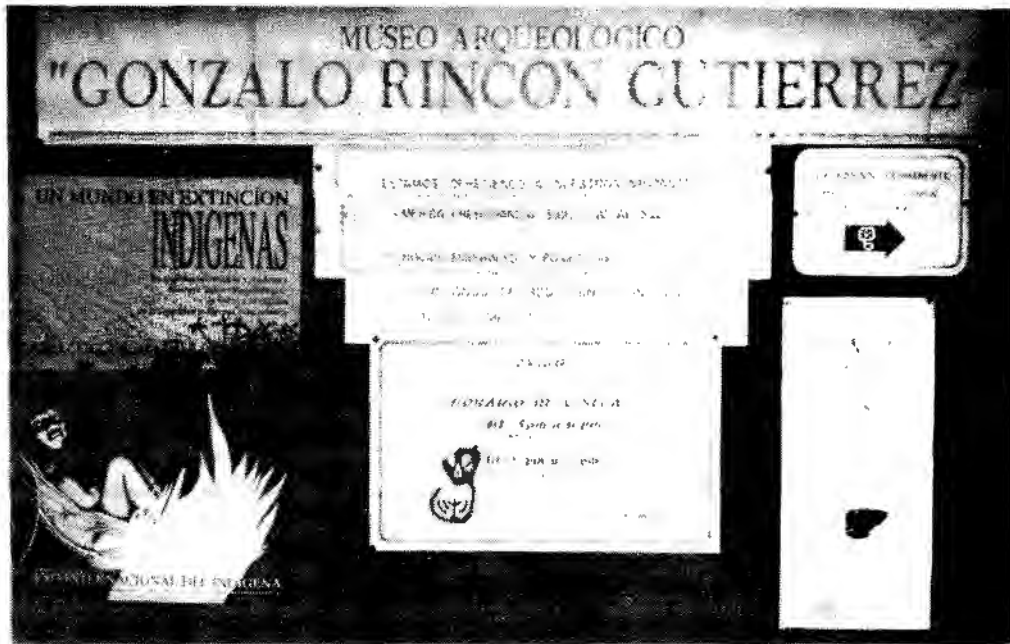
- a) Informe final de la primera etapa del proyecto "Etnobotánica y Etnozoología, Cordillera de Mérida". (H-205, financiado por el CDCHT-ULA).

- b) Estudio etnohistórico de tierras de antiguos «resguardos indígenas» conservadas por los descendientes actuales de aquellos indígenas. Trabajo de campo en Timotes y Lagunillas al respecto, y estudio de archivo - Año 1993.
- c) Estudio de las representaciones simbólicas en torno al culto a las piedras en la Cordillera de Mérida, zonas de Chiguará, El Morro, Mucuchíes - Año 1993.

C. Antropología física:

- a) Primer semestre de 1993: Terminó la segunda etapa de la investigación en microscopía electrónica realizada por el Centro de Investigaciones en Microscopía Electrónica de la Universidad de Los Andes, en colaboración con el Proyecto H-204 del Museo Arqueológico.
 - b) Todo el año 1993: Estudio en el laboratorio del Museo de las piezas dentales encontradas en excavaciones arqueológicas en la Cordillera, en los años anteriores y en 1993.
- 2.- Estudio, inventario, codificación y registro del material geológico y paleontológico del Museo.
- 3.- Inventario y registro del material arqueológico y etnográfico del Museo.
- 4.- **EXTENSIÓN:** (Eventos especiales para este año)
- A) Inauguración en el Museo de la exposición **Quinientos Años de Resistencia Indígena... en una América de 15.000 años**, en honor al Indígena Americano, y en relación con la decisión de la

- UNESCO de declarar el año 1993 «Año del Indígena» (1° de abril) Publicación de un texto correspondiente a esta exposición, a fines didácticos y divulgativos.
- B) 19 de junio de 1993: Inauguración del Museo **Histórico - Antropológico Julio C. Salas** en su nueva sede (Lagunillas - Mérida), con la exposición **Muestra arqueológica y etnográfica de Jamú**. Los invitados de honor a esta exposición fueron los miembros (merideños y caraqueños) de la familia Salas.
- C.- 28-30 de junio de 1993: Taller sobre **La historia indígena en el proceso de enseñanza-aprendizaje en Venezuela**, destinado a los docentes de la Escuela Básica, Media y Diversificada, taller relacionado también con la decisión de la UNESCO de dedicar el presente año al «Indígena». Se realizó en la sede del Museo y fue dirigido por el equipo de investigación arqueológica y etnológica del mismo.
- D. Se ha venido trabajando desde el mes de enero en el desarrollo del **Proyecto Mucuchíes** (FUNDA-CITE - Museo Arqueológico de la ULA), el cual incluye: a) la fundación y desarrollo del **Grupo Informal de Investigación** (talleres y prácticas de prospección arqueológica, charlas audiovisuales, recolección de mitos) con la población estudiantil (Ciclo Diversificado del Liceo de Mucuchíes) y la colaboración de los profesores del mismo; b) el proyecto **Museo de Mucuchíes**, cuya junta de formación ya está constituida; c) diligencias para la obtención del local prometido para estos fines por la Zona Educativa de Mérida.
- 5.- Anuncio de eventos nacionales e internacionales para 1993-1994:
- A. XIII CICAIE (XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas), 28 de julio al 05 de agosto de 1993, Ciudad de México.
- B. XLIII Convención Anual de Asovac (Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia), Mérida (Venezuela), Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes, 14 al 19 de noviembre de 1993.
- C. V Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, Ciudad de México, 30 de mayo al 10 de junio de 1994.
- Inscripción en ALER (Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones), Apartado Postal 22-614, Tlalpan, 14000, México, D.F., Teléfono y Fax: (52-5) 658-9823.
- D. Colloque L'homme et le Lac (VIèmes Journées Scientifiques de la Société d'Ecologie Humaine), 13 al 15 de junio de 1994, Cadenabbia-Griante, Provincia de Como, Italia.
- Inscripción en: a) Société d'Ecologie Humaine, Pavillon de Lenfant, 346, route des Alpes, 13100 Aix-en-Provence, Francia. Teléfono (16) 42235794 - Fax: 42211331. b) Laboratorio di Antropologia, Universidad de Torino, 17 via Accademia Albertina, 10123, Turín, Italia. Teléfono (011) 8122374 - Fax: 8124561.
- E. XLIV Convención Anual de Asovac (Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia), Universidad de Oriente, Venezuela, 2a quincena de noviembre de 1994.



Fotos 1 y 2: Inauguración de la Exposición "500 AÑOS DE RESISTENCIA INDIGENA ...EN UNA AMERICA DE 15000 AÑOS". 1º de Abril de 1993





Fotos 3 y 4: Inauguración de la Exposición, con el Vice-Rector Académico y el Coordinador Académico de la Universidad de Los Andes.





Fotos 5 y 6: Visitantes de la Exposición. Abril 1993





**Inauguración Exposición en el Museo Histórico-Antropológico
Julio C. Salas, Lagunillas. (Antigua Jamu)**

