

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

6

JULIO-DICIEMBRE 2018
VOL. 3 - NÚM. 6



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

**AUTORIDADES DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
2017-2021**

| | | |
|-----------------------|-------------------------------|---------------|
| PRESIDENTE | Lic. Israel Sánchez Moreno | <i>Panamá</i> |
| VICEPRESIDENTA | Mag. Alejandra Coll Escanilla | <i>Chile</i> |

SECRETARIO GENERAL

Mag. César Fernando Rodríguez Tomeo
Uruguay

COMISIÓN DE CARTOGRAFÍA

(Costa Rica)

Presidente:

Mag. Max Alberto Lobo Hernández

Vicepresidente:

Mag. Álvaro Antonio Álvarez Calderón

COMISIÓN DE HISTORIA

(México)

Presidenta:

Dra. Patricia Galeana Herrera

Vicepresidente:

Dr. Rubén Ruíz Guerra

COMISIÓN DE GEOGRAFÍA

(Estados Unidos de América)

Presidenta:

Dra. Patricia Solís

Vicepresidenta:

Dra. Jean Parcher W.

COMISIÓN DE GEOFÍSICA

(Ecuador)

Presidente:

Dr. Mario Ruíz Romero

Vicepresidente:

Dra. Alexandra Alvarado Cevallos

COMITÉ DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Coordinador: Dr. Ernesto Vargas Pacheco (México)

MIEMBROS NACIONALES DE LA COMISIÓN DE HISTORIA

| | |
|-----------------|----------------------------------|
| Argentina | Dr. Roberto Cortés Conde |
| Belice | |
| Bolivia | Cnel. DAEN Claudio Pacheco Pérez |
| Brasil | Dr. André Figueiredo Rodrigues |
| Chile | Dra. Luz María Méndez Beltrán |
| Colombia | Mauricio Tovar González |
| Costa Rica | Dra. Ana María Botey Sobrado |
| Ecuador | Dr. Eduardo Almedida Reyes |
| El Salvador | Lic. Pedro Escalante Arce |
| Estados Unidos | Dr. Erick Detlef Langer |
| Guatemala | Lic. Celso Lara Figueroa |
| Haití | Dr. Watson Denis |
| Honduras | Ing. Tomás Rojas |
| México | Lic. María Teresa Franco |
| Nicaragua | Dra. Margarita Vannini |
| Panamá | Dr. Osman Robles |
| Paraguay | Dr. Herib Caballero Campos |
| Perú | Dra. Lourdes R. Medina Montoya |
| Rep. Dominicana | Lic. Filiberto Cruz Sánchez |
| Uruguay | Lic. Uruguay Vega Castillos |
| Venezuela | Prof. Aristides Medina R. |

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

6

JULIO-DICIEMBRE 2018
VOL. 3 - NÚM. 6



INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

COMISIÓN DE HISTORIA

2018-2021

Presidenta: Dra. Patricia Galeana Herrera
Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México)
Vicepresidente: Mtro. Rubén Ruiz Guerra
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Editora:
Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, 04510 Ciudad de México, México
Teléfono (+52-55) 5622-9535
Correos electrónicos: antropologia.americana@ipgh.org; antropologia.americana@gmail.com

Editores invitados:
Dr. Reinaldo Rojas y Dr. Luis E. Molina (Venezuela)

Comité Editorial:
Alvaro Bello Maldonado, Núcleo Científico-Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades,
Universidad de la Frontera, Chile
Héctor Díaz Polanco, Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio de México
Jesús Carlos Lazcano Arce —UNAM, México
Luis Felipe Bate, Instituto Nacional de Antropología e Historia —INAH, México
Rebecca Lemos Igreja, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas,
Universidad de Brasília, Brasil

Definición: Antropología Americana es una publicación fundada en 2016, es una revista semestral de carácter latinoamericano, incluye artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionadas con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica, así como una sección de anuncios y noticias.

Sistema de arbitraje: doble ciego.

Para canje, distribución y venta, escribir a:
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
Secretaría General
Apartado Postal 18879, 11870 Ciudad de México, México
Teléfonos: (5255)5277-5791, 5277-5888, 5515-1910
Correo electrónico: publicaciones@ipgh.org | <http://www.ipgh.org>

Las opiniones expresadas en notas, informaciones, reseñas y trabajos publicados en *Antropología Americana*, son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. Los originales que aparecen sin firma ni indicación de procedencia, son de la dirección de la revista.

Descripción de portada: Región indígena, Costa Rica.

Fotografía: Mónica Pérez Granados.

D.R. © 2019 Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Antropología Americana, vol. 3, núm. 6, julio-diciembre 2018, es una publicación semestral editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Tels. (52-55)5277-5888, 5277-5791, 5515-1910. www.ipgh.org, publicaciones@ipgh.org. Editora responsable: Dra. Cristina Oehmichen Bazán, antropologia.americana@ipgh.org. Editores invitados: Dr. Reinaldo Rojas y Dr. Luis E. Molina. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo núm. 04-2015-100909433300-203 otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. ISSN (impresa) 2521-7607. ISSN (en línea) 2521-7615. Licitud de título y contenido: en trámite. Responsable de la última actualización de este número: Departamento de Publicaciones del IPGH, Ex-arzobispado núm. 29, Col. Observatorio, Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860, Ciudad de México, México. Fecha de última modificación: 11 de junio de 2019.

Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Editorial | v |
| <i>Artículos / Dossier: Estudios de antropología venezolana</i> | |
| Miguel Acosta Saignes y la Antropología americana <i>Reinaldo Rojas</i> | 11 |
| El (re)aprendizaje de una lengua extinta: etnógenesís entre los cumanagotos del nororiente de Venezuela <i>Horacio Biord Castillo</i> | 35 |
| Los reyes desnudos. Percepción y representaciones españolas de las formas políticas indígenas de Tierra Firme <i>Emanuele Amodio</i> | 57 |
| La Parca: personificación macabra de la muerte en Caracas a mediados del siglo XVIII <i>Hernando Villamizar Calderín</i> | 79 |
| Las técnicas de procesamiento de la caña de azúcar en la Provincia de Venezuela. Siglos XVIII y XIX <i>Luis E. Molina</i> | 107 |
| Estado plurinacional y planes de vida para la gestión de territorios indígenas como alternativa al extractivismo <i>Vladimir Aguilar Castro</i> <i>Linda Bustillos Ramírez</i> <i>Carlos Grimaldo Lorente</i> | 127 |
| Antropóloga Larissa Adler Lomnitz (1932-2019). Recordando su trayectoria y contribuciones a la Antropología latinoamericana <i>Guillermo de la Peña</i> | 145 |

Reseñas

| | |
|--|-----|
| Aguilar Castro, Vladimir, <i>Resistencias indígenas y diferencias jurídicas en Venezuela</i> Reinaldo Rojas | 157 |
| Yllescas Illescas, Jorge Adrián, <i>Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante en el encierro</i> Irazú Gómez García | 161 |
| Normas editoriales | 165 |

EDITORIAL

Este número de *Antropología Americana* está dedicado a la antropología venezolana. En él participan profesores —investigadores de distintas universidades del país y de diferentes subdisciplinas como la etnohistoria, la lingüística antropológica, la antropología sociocultural y la etnología. Su integración se la debemos a la colaboración de Reinaldo Rojas, editor responsable de este número temático.

Para Reinaldo Rojas, en la década de 1950 se institucionalizó la enseñanza y la práctica de la antropología venezolana, y se sentaron las bases para su desarrollo posterior. Según Clarac, de Briceño (1993: 17) puede identificarse un antes y después de ese periodo de institucionalización. El “antes” se caracteriza por el predominio de “un pensamiento marcado por el positivismo, evolucionista unilineal y, en menor grado, difusionista y determinista geográfico, cultivado por eruditos influenciados por Europa (sobre todo Alemania y Francia)”. El “después”, en cambio, se define por un proceso de institucionalización de la disciplina, tiene su impulso en la Universidad Central de Venezuela a partir de la fundación, en 1952, del Instituto de Investigaciones Antropológicas albergada en la Facultad de Humanidades, la creación del Departamento de Antropología y Sociología en 1953 y, un año más tarde, de la Escuela de Antropología y Sociología (Facultad de Economía, octubre de 1954) (Clarac de Briceño, *ibid*; Caula, 2010). Tiene una perspectiva más amplia y plural, la antropología se desarrolla con la participación de profesionales de la disciplina formados en México y Estados Unidos.

En el proceso de institucionalización de la enseñanza y la investigación antropológica destaca la participación de Miguel Acosta Saignes. Formado bajo la influencia boasiana en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México, Acosta Saignes es considerado uno de los fundadores de la antropología venezolana, cuya perspectiva holística de la disciplina se aprecia en el impulso a la etnología, la arqueología, la antropología física y la lingüística antropológica. Una parte de su trayectoria académica e influencia en la antropología venezolana, es analizada por Reinaldo Rojas en su artículo “Manuel Acosta Saignes y la Antropología Americana”. En este artículo se muestra la influencia que tuvo de sus colegas y de prestigiados antropólogos en México. Entre ellos destaca la influencia de Miguel Othón de Mendizábal, Alfonso Caso, Rubín de la Borbolla y Paul Kirchhoff, a quien se le atribuye el concepto de “Mesoamérica” con el que han sido identificadas las altas culturas que se desarrollaron en el periodo prehispánico desde el norte de México hasta el río San Juan en Nicaragua, y lo que llamó “Área Circuncaribe”. Hasta hoy, es posible encontrar elementos simbólicos y prácticas sociales identificables en cada una de estas grandes áreas socioculturales, que serían objeto de estudio de las antropologías mexicana y venezolana.

El siguiente artículo es de Horacio Biord Castillo, titulado “El (re)aprendizaje de una lengua extinta: etnogénesis entre los cumanagotos del nororiente de Venezuela”. El autor alude a la pérdida lingüística y a la sustitución del idioma indígena por el español o el portugués como una tendencia predominante en América Latina. Dicho fenómeno es parte de la desindianización y posterior fragmentación de la identidad étnica en nuestro continente. No obstante y contrariamente a esta tendencia, en el caso de pueblos indios del nororiente de Venezuela, como los chaimas y los cumanagotos, existe un proceso de reapropiación o aprendizaje del ya extinto idioma cumanagoto por parte de quienes son identificados como “indios”. Este fenómeno de recuperación lingüística forma parte de un proceso de etnogénesis. Para los miembros de este grupo, señala el autor, la lengua tiene una significación política y simbólica de gran importancia en dicho proceso de reivindicación étnica y política.

Presentamos también el artículo de Emanuele Amodio, “Los reyes desnudos. Percepción y representaciones españolas de las formas políticas indígenas de Tierra Firme”. En este interesante trabajo de antropología histórica, se hace un recorrido por las representaciones españolas producidas durante el siglo XVI, sobre la alteridad indígena y la manera en que fueron utilizadas para integrar a las poblaciones americanas al imperio español. El uso de la categoría de behetría (utilizada para definir de manera negativa a un grupo que era identificado por su desordenado modo de vida), lo que implicaba también una justificación de la imposición del dominio colonial.

A continuación, Hernando Villamizar presenta el artículo “La Parca: personificación macabra de la muerte en Caracas a mediados del siglo XVIII”, el cual se refiere a la personificación de la muerte, que aparece como un recurso frecuente, en textos poéticos y sermones funerarios. En este trabajo se analizan las relaciones entre La Parca y el sentido cultural que se le daba al morir y a la muerte en la sociedad de Caracas. El autor analiza diversos textos y obras de arte en donde la muerte aparece personificada. Las calaveras, los esqueletos o la guadaña, señala, no son “elementos azarosos, sino que históricamente han formado parte de un conjunto de símbolos asociados a la muerte en Occidente”.

El siguiente artículo es de Luis E. Molina y se titula “Las técnicas de procesamiento de la caña de azúcar en la Provincia de Venezuela. Siglos XVIII y XIX”, donde muestra que la caña de azúcar fue uno de los primeros cultivos que introdujeron los españoles en Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI. Con ello, llegaron las técnicas para su procesamiento, las cuales prevalecieron durante los siglos XVI y XVII. Posteriormente se incorporaron técnicas procedentes del área caribeña franco y angloparlante. El autor presenta los distintos procedimientos

utilizados para la obtención de derivados de la caña de azúcar en Venezuela durante el periodo colonial y el siglo XIX.

El último artículo que integra este *dossier* temático es de Vladimir Aguilar Castro, Linda Bustillos Ramírez y Carlos Grimaldo Lorente, titulado “Estado plurinacional y planes de vida para la gestión de territorios indígenas como alternativa al extractivismo”. En este trabajo, los autores analizan la transformación del Estado-nación monocultural, a un modelo de reconocimiento plurinacional, proceso que entraña la redefinición ética del aparato estatal, así como su estructura política, jurídica y económica. Se analizan los retos de un estado plurinacional y lo que sería su “deber ser” para garantizar la sostenibilidad ambiental y cultural a largo plazo.

Como se observa, en este número el trabajo de antropología histórica tiene un lugar destacado.

En la segunda parte de la revista, *Antropología Americana* rinde un merecido homenaje póstumo a la doctora Larissa Adler Lomnitz, gran antropóloga chilena-mexicana, quien falleciera el pasado 19 de abril. De sus invaluable contribuciones al desarrollo de la antropología urbana, al estudio de la marginalidad y las redes sociales en América Latina, da cuenta el artículo de Guillermo de la Peña “Larissa Adler Lomnitz: una antropóloga latinoamericana”.

Cerramos este número con dos reseñas de libros de reciente aparición.

Esperamos que este número sea de su agrado

Cristina Oehmichen Bazán
Editora

BIBLIOGRAFÍA

Caula, Silvana

(2010) “Miguel Acosta Saignes y la antropología en Venezuela: antropologías hegemónicas, antropologías subalternas”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 16, núm. 1, enero-abril, Universidad Central de Venezuela Caracas, Venezuela, 2010, pp. 69-93.

Clarac de Briceño, Jacqueline

(1993) “Estatutos y características cognitivas de la antropología en Venezuela”, *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, 1993, pp. 17-26.

Artículos

MIGUEL ACOSTA SAIGNES Y LA ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Reinaldo Rojas

Centro de Investigaciones Históricas y Sociales “Federico Brito Figueroa”,
Universidad Pedagógica Experimental Libertador, Barquisimeto, Venezuela
correo electrónico: reinaldoenel@gmail.com

RECIBIDO: 14 DE NOVIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 5 DE ENERO DE 2019

Resumen: El propósito del presente ensayo es valorar los aportes de la obra científica desarrollada por Miguel Acosta Saignes (1908-1989) en el campo de la Antropología americana. La labor de este científico social venezolano, puede considerarse como pionera en los campos de los estudios sobre el folclor, la arqueología, la antropología y la historia en Venezuela. En México, fue testigo de la creación en 1939 del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), donde se formó bajo la influencia de los maestros Alfonso Caso, Daniel Rubín de la Borbolla, Pablo Martínez del Río, Manuel Maldonado Kerdell, Miguel Othón de Mendizábal y el alemán Paul Kirchhoff, enseñanzas que le permitieron participar en la fundación de los estudios de Antropología e Historia en Venezuela, desarrollando una obra de proyección continental.

Palabras claves: Antropología americana, antropología histórica, antropología mexicana, antropología venezolana.

Abstract: The purpose of this essay is to value the contribution of the scientific work developed by Miguel Acosta Saignes (1908-1989) in the field of the American anthropology. The labor of this Venezuelan social scientist could be considered as pioneer on the fields of folklore, archeology, anthropology and Venezuelan history. In Mexico, he was witness of the creation in 1939 of the National Institute of Anthropology and History, and the National School of Anthropology and History, where he studied under the influence of Alfonso Caso, Daniel Rubín de la Borbolla, Pablo Martínez del Río, Manuel Maldonado Kerdell, Miguel Othón de Mendizábal, and the German Paul Kirchhoff. These experiences allow him to participate in the foundation of the studies of anthropology and history in Venezuela, developing a work with a continental projection.

Key words: American anthropology, historical anthropology, Mexican anthropology, Venezuelan anthropology.

INTRODUCCIÓN

La Antropología, como disciplina científica, es un producto del siglo XX, aunque sus orígenes se remontan a la expansión colonial moderna de Europa y su interés por registrar, describir y conocer la cultura de los pueblos no-europeos descubiertos, conquistados y colonizados. La antropología nace con esa perspectiva occidentalista de descubrimiento del “otro”, en un recorrido que le ha obligado a descolonizarse y asumir nuevos enfoques y miradas de los pueblos y sociedades que estudia a escala universal. Este origen explica, en consecuencia, por qué su campo de estudio inicial se centró en los pueblos denominados “salvajes”, más tarde “primitivos” hasta llegar a grupos y sociedades “arcaicas” o “tradicionales”, que como se puede apreciar forman parte del mundo periférico colonizado por Europa y ya en el siglo XX del llamado Tercer Mundo (Leclercq, 1972).

Desde los viajeros ilustrados del siglo XVIII a tierras americanas a los exploradores del continente africano en el siglo XIX, lo fundamental de la documentación etnográfica que dejaron en sus relatos, informes de viaje y descripciones eran las formas de percibir y entender a las sociedades no occidentales, en una relación entre civilización y barbarie que ha acompañado toda empresa colonialista.

De este contacto cultural y de esta relación entre antropología y colonialismo es que surgen el evolucionismo, como teoría social, y el funcionalismo como método de estudio de las sociedades no occidentales. Así lo aprecia Maurice Freedman y otros (1981) en su estudio sobre la Antropología social y cultural para la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO):

Parece existir una insostenible concepción evolucionista tras esta distinción de una clase de sociedad especial: tales sociedades primitivas se hallan en camino de convertirse en sociedades de gran escala, alfabetas y tecnológicamente desarrolladas, siendo susceptibles de ser estudiadas mientras luchan con el destino que finalmente las alejará de la lupa del antropólogo. (...) La sociología y las demás ciencias sociales especializadas ya tienen bastante con el estudio de las sociedades desarrolladas; para nosotros lo primitivo (p. 59).

Es a partir de este cuadro teórico, conceptual y metodológico, que la antropología va a tomar su definitiva ruta como ciencia social en el siglo XX. En primer lugar, esa obsesión por lo primitivo, que viene del legado evolucionista y en segundo lugar, el predominio del método de campo “que exige que el investigador observe intensamente una sociedad durante un largo periodo de tiempo (por ejemplo uno o dos años) y valiéndose del idioma nativo propio de cada pueblo.” (Freedman *et al.*, 1981: 59).

Ahora bien, si para el antropólogo del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, eran marcadas las diferencias culturales entre el sujeto que estudia y el objeto estudiado, cuando la disciplina pasa a ser parte de las herramientas de investigación de quienes en el pasado habían sido sólo objetos de estudio, lo cual empieza a desarrollarse en América Latina a partir de 1930, un método diseñado para el estudio de lo exótico se tendrá que transformar en un método de auto-contemplación. En palabras de Freedman (1981): “Los antropólogos de los países donde la disciplina es nueva lo que hacen generalmente es estudiarse a sí mismos” (p. 63).

Por otro lado, aquel clima intelectual evolucionista del siglo XIX, ya entrado el siglo XX, tuvo diversas reacciones, como la teoría del difusionismo cultural que coloca el préstamo cultural por encima de la invención, siendo el inglés Grafton Elliot Smith (1871-1937) su principal portavoz. (Marzal, 1993: 23) En los Estados Unidos gracias a la obra del antropólogo alemán Franz Boas (1858-1942) surge una Antropología Cultural continuada, entre otros, por su discípulo Melville Herskovits y su teoría del relativismo cultural.

La otra tradición antropológica es la que se forma en Inglaterra en las primeras décadas del siglo XX alrededor del concepto de función de Emile Durkheim, aplicado por el antropólogo de origen polaco Bronislaw Malinowski con su obra *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia*. Con ello, aparecía el funcionalismo como teoría y método de la Antropológica social. La otra área de estudio es la estructura social y sus expresiones institucionales, como es el caso del parentesco, estudiado por Radcliffe-Brown en su obra *Sistemas de parentesco y matrimonio* publicado en 1950.

Del lado francés, la influencia de Durkheim se verá cristalizada en la obra de Marcel Mauss, “padre de la nueva escuela antropológica e inspirador de Metraux, Griaule, Dumezil, Bastide, Dumont y Levi Strauss” (Marzal, 1993: 32). Los principales temas y problemas de la antropología francesa serán el pensamiento primitivo, las estructuras sociales, los sistemas simbólicos y las formaciones socio-económicas pre-capitalistas, donde figuran los nombres de Lucien Lévi-Bruhl, Claude Lévi-Strauss y Maurice Godelier, este último, en el campo de la antropología marxista.

Pues bien, es en este contexto a la vez científico, político y cultural, que aparece la antropología latinoamericana y, en nuestro caso de estudio, es en este universo intelectual donde se forma, se desarrolla y se va a proyectar la obra antropológica de Miguel Acosta Saignes.

MÉXICO Y LA ANTROPOLOGÍA AMERICANA DEL SIGLO XX

Cuando el joven Miguel Acosta Saignes, procedente de Caracas, llega al puerto de Acapulco rumbo a la ciudad de México el 1º de enero de 1938, todo el país era un verdadero laboratorio de cambios políticos, sociales y culturales, impulsados a partir

de 1910 por la Revolución Mexicana (1910-1940). Allí si se estaba viviendo un proceso revolucionario a lo interno de la estructura social y en las relaciones del Estado mexicano con el capital monopolístico internacional. En 1934 había llegado al poder el General Lázaro Cárdenas y con él culminaban las transformaciones revolucionarias que, bajo su dirección, tomarán el camino de la institucionalización,¹ por un lado, y por el otro, la realización a gran escala de la reforma agraria y la nacionalización de los ferrocarriles (1937) y de las compañías petroleras (1938). Del papel de Cárdenas, tan cerca de aquel de las expectativas políticas del joven revolucionario que llegaba de Venezuela tras combatir a Gómez y a sus continuadores, dice lo siguiente el gran historiador francés François Chevalier (1979):

Sabemos finalmente que Cárdenas relanzó a gran escala la reforma agraria adormecida. Distribuyó más tierras que todos sus predecesores reunidos (...) generalizó y modernizó la institución del ejido (...) y, finalmente, hizo irreversible en México la subversión de las estructuras latifundistas. Estas iniciativas a las que añadieron otras esenciales como la nacionalización de los petróleos (sic), valieron al nombre de Cárdenas un prestigio sin igual en el país, en particular entre los rurales (pp. 411-412).

En el universo intelectual latinoamericano y, especialmente, en el campo de los estudios científicos sociales, México se transformó en un referente de primer orden para la juventud rebelde y estudiosa del continente. Este posicionamiento tiene sus antecedentes en la política de proyección internacional de la Revolución iniciada en 1915 por el Presidente Venustiano Carranza, quien —según el historiador mexicano Pablo Yankelevich— “designó a Isidro Fabela como el encargado de restablecer relaciones diplomáticas con los gobiernos de Buenos Aires, Santiago y Río de Janeiro” (Galeana, 2010: 211).

Producto de las gestiones llevadas a cabo por Fabela, surgió la invitación que la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) le hiciera al escritor argentino Manuel Ugarte (1878-1951) quien viajó a México 1917 realizando una prolongada estancia que le permitió “valorar con signos positivos el fenómeno revolucionario y, en función de ello, en cada escala de su ruta de regreso perfiló los contornos de una campaña en favor del gobierno surgido de la Revolución” (p. 212). Ugarte estableció los primeros contactos entre argentinos y mexicanos que permitió, entre otras iniciativas, vincular al estudiantado mexicano con la Asociación Latinoamericana, presidida por Ugarte, y con la Federación Universitaria de Buenos Aires.

La imagen de un México “*regenerado por obra de una revolución*” empezó a tomar cuerpo a lo largo del espacio latinoamericano, de mano de intelectuales y estudiantes. En 1921, la tarea le tocó a José Vasconcelos (1881-1959), autor de *La raza cósmica*

¹ Partido Revolucionario Institucional (PRI), Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM) y Confederación Nacional de Campesinos (CNC).

(Paris, 1925), y quien como rector de la Universidad y secretario de Educación Pública, en el gobierno de Álvaro Obregón, aprovechó los festejos por el Centenario de la Independencia de México para organizar el Primer Congreso de Estudiantes, siendo Daniel Cosío Villegas el presidente de aquel congreso que entre el 20 de septiembre y el 8 de octubre sesionó con representantes de 16 naciones latinoamericanas.

Un tercer viaje es el que en 1921 realiza por Lima, Santiago, Buenos Aires, Montevideo y Río de Janeiro, Antonio Caso (1883-1946), una de las figuras intelectuales forjadoras de la denominada Escuela Filosófica Mexicana y miembro fundador del Colegio Nacional en 1943. De su viaje a Sudamérica debemos destacar su encuentro con los líderes del movimiento estudiantil peruano, Víctor Raúl Haya de la Torre y Luis Alberto Sánchez, en Chile con la escritora Gabriela Mistral y en Argentina con los intelectuales organizados alrededor de la revista *Nosotros* y *Revista de Filosofía*. (p. 219). En Buenos Aires, el escritor y filósofo argentino José Ingenieros² (1877-1925) recibe con un discurso a Caso, en donde afirma que México se ha convertido en un vasto laboratorio social pleno de “hermosas iniciativas” y enseñanzas para los países de América Latina.

Efectivamente, entre esas “hermosas iniciativas” cabe señalar la fundación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), del que fue su primer director Alfonso Caso, y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), como parte del mismo instituto. En esta fundamental decisión está uno de los rasgos distintivos de la Escuela Antropológica mexicana, como es la unión entre ambas disciplinas: la historia y la antropología, lo cual tiene mucho que ver con aquel contexto socio-político del México revolucionario y la concepción que don Alfonso Caso le imprimió a la institución donde se va a formar más tarde Acosta Saignes. Así lo señala Marcus Winter (1995) en su artículo “Alfonso Caso y la arqueología de Oaxaca”:

La combinación de antropología e historia en la misma institución refleja continuidad cronológica en México entre lo prehispánico y la actualidad. La rica documentación colonial que puede aplicarse al estudio de los grupos prehispánicos muestra el uso necesario de la historia y la antropología. Asimismo, la ENAH estudia el papel de los grupos indígenas en la integración del presente. En otras palabras, refleja una concepción de la antropología necesariamente vinculada con la historia (Florescano, 1995: 71).

En esa misma dirección coincidieron quienes han sido considerados como los fundadores de la Antropología mexicana: Manuel Gamio, Alfonso Caso, Wigberto Jiménez Moreno, Gonzalo Aguirre Beltrán, Pablo Martínez del Río, Miguel Othón de Mendizábal y Miguel León Portilla, para nombrar los más prominentes.

² Sobre la temprana valoración filosófica de Ingenieros se puede consultar la obra de Manfredo Kempff Mercado *Historia de la Filosofía en Latinoamérica* (1958: 129).

Gamio, con quien surge en México la antropología como ciencia, echó las bases de esta integración con su monumental obra *La población del valle de Teotihuacán*, iniciada en 1917 y cuyos resultados se dan a conocer en 1922, la cual, al decir de Eduardo Matos Moctezuma (1995):

...marca el inicio de una visión integradora de las disciplinas que, como la arqueología, la etnografía, la etnología, la lingüística y la antropología física, además de la participación de diversos especialistas en otras tantas ramas del saber, van a ser base fundamental para comprender el desarrollo de una población en un territorio determinado, en este caso, el valle de Teotihuacán (Florescano, 1995: 41).

Gamio, alumno de Franz Boas en la Universidad de Columbia, fue primeramente arqueólogo y luego se dedicó a los estudios indigenistas, llegando a ser director de la Escuela Internacional de Arqueología e Etnología Americanas, entre 1916 y 1920, creada en 1910 y dirigida entre otros, por el propio Boas. Además de investigador de campo, ocupó importantes cargos a nivel gubernamental hasta llegar a fundar en 1942 el Instituto Indigenista Interamericano, siendo su director hasta su muerte en 1960 (Florescano, 1995: 45).

En esta misma línea de actuación, Gamio fue cofundador en 1937 de la Sociedad Mexicana de Antropología, junto Miguel Othon de Medizabal, Alfonso Caso, Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno, Rafael García Granados y Rubén Rubín de Borbolla, muchos de ellos profesores de Acosta Saignes en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

La otra figura fundamental en la formación de esta Escuela de Antropología mexicana es Alfonso Caso quien a pesar de haber estudiado leyes y ejercer la docencia en la Facultad de Derecho de la UNAM, puede ser considerado “como el arqueólogo-antropólogo mexicano más significativo, influyente y productivo de los últimos 100 años”, según Marcus Winter.

Este rasgo historicista de la antropología mexicana se completa con el interés de sus fundadores por el estudio del problema indígena con el propósito de integrarlo a la comunidad nacional, tal como lo plantea el propio Caso en su obra *Indigenismo*, publicada en 1958. Allí señala:

No hay, en consecuencia, para resolver el problema indígena, sino un camino: el único científicamente correcto y también el único justo y generoso, hay que incorporar las comunidades indígenas a la gran comunidad mexicana, transformar estas comunidades llevándoles lo que ya existe en otros poblados del país (Marzal, 1993: 37).

En esta línea de investigación, que forma parte del programa político de la Revolución Mexicana, se destacan igualmente Manuel Gamio, Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes ejercerán un verdadero magisterio en este campo en toda

América Latina. Es en este clima intelectual de la década de los años treinta, con estos maestros y en los espacios de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que se va a formar el joven Miguel Acosta Saignes.

MIGUEL ACOSTA SAIGNES. DE LA POLÍTICA A LA CIENCIA

A pesar de su juventud, Miguel Acosta Saignes llega a México precedido de una importante experiencia de lucha política en Venezuela. Había nacido el 8 de noviembre de 1908 en la población de San Casimiro, a los 20 años de edad, egresado como bachiller, aspira estudiar en la Escuela de Medicina de la Universidad Central de Venezuela (UCV) (Blanco Muñoz, 2012: 13). Ingresa en 1929 y le tocará participar como observador de la celebración de la Semana del Estudiante, evento festivo organizado, por primera vez en nuestro país, por la Federación de Estudiantes de Venezuela (FEV), presidida por Raúl Leoni.

Pues bien, en aquel año de movilización y lucha contra el gomecismo, Acosta Saignes es detenido en octubre de 1928 “junto con Eduardo Mier y Terán, luego de una protesta estudiantil” (Blanco Muñoz, 2012: 13) y llevado, primero a La Rotunda y, finalmente, al Castillo Libertador, el Puerto Cabello, donde va a conocer y relacionarse con José Pío Tamayo (1898-1934), que es la persona que va a tener una gran influencia en la primigenia formación política de Miguel Acosta Saignes, como introductor de las ideas marxistas en Venezuela (Samanes, 1984: 61).

Lo importante de las lecciones que Tamayo les dictaba en la cárcel a aquellos muchachos es que los conminó a dejar atrás la tradicional lucha entre caudillos para enrumbarlos en la organización de partidos. Según el propio Acosta Saignes (1984): “Pío Tamayo enseñó siempre la importancia de las masas, en medio de las cuales había luchado en Centroamérica. Y naturalmente él siempre aconsejó a sus amigos contertulios la necesidad de estructurar partidos populares que pudieran realizar movimientos de verdaderas luchas” (Acosta Saignes, 1984: 82-83).

Y efectivamente, ya en libertad, el joven va a combinar la docencia y el oficio de linotipista y corrector de pruebas en periódicos como *El Heraldo* y en la revista *Elite*, con el trabajo político, especialmente, tras la muerte de Juan Vicente Gómez. En 1936 se destaca como fundador de organizaciones gremiales y sindicales en el país, participando, además, en los diversos movimientos políticos que desde ese año buscan crear un partido único de las izquierdas, el cual se concretará en la creación del Partido Republicano Progresista (PRP) el 1º de junio de 1936 (Magallanes, 1973: 278).

Podríamos decir que entre 1928 y 1938 se define como un luchador político democrático, antigomecista, pero profundamente sensibilizado por el ideario socialista que le comunica Pío Tamayo en aquellas tertulias que transformaron al Castillo de Puerto Cabello, de terrible prisión, en una verdadera Universidad. En este

período publica en la clandestinidad su primer libro, *Latifundio* (Caracas, 1937), orientado por el compromiso político de denunciar ese oprobioso régimen de explotación del campesinado venezolano.

En 1937, en pleno conflicto político, viaja junto a Pedro Beroes a México a fin de participar en el Primer Congreso de Estudiantes Socialistas de América, el cual debía realizarse en Guadalajara, México, al que finalmente no pudo llegar a tiempo.

Sin embargo, fue un viaje de fundamental importancia en la evolución de su vida académica posterior ya que a su paso por La Habana rumbo a México, conoce por intermedio de los líderes estudiantiles cubanos Carlos Rafael Rodríguez y José Antonio Portuondo, a don Fernando Ortiz, cuya obra antropológica será referente fundamental en sus estudios afrovenezolanos.

De La Habana, la delegación venezolana viaja a Veracruz donde conocen que el Congreso había terminado el día anterior de su llegada. Ante esta situación, Miguel Acosta Saignes decidió irse a Mérida, Yucatán, para asistir al Congreso Nacional de Estudiantes de México. Y comenta Beroes (1986) en su artículo “Cuando Miguel Acosta Saignes llegó tarde a un Congreso”:

Fue ese su primer encuentro con la Cultura Maya, y, tal vez el origen de su carrera de antropólogo que cursó por los años 40, después de un largo período de clandestinidad política, al cabo del cual volvió a México. (...) Esa tierra de verdes estallantes y rojos rabiosos, con su piel de maíz y terribles volcanes, nos marcó a los dos para el resto de nuestras vidas (p. 3).

Y efectivamente, en 1938 Acosta Saignes parte a México expulsado del país por el gobierno de López Contreras y allí permanecerá hasta 1946. Se fue como un joven político que aspiraba aprovechar el exilio para estudiar Economía —que es la escuela donde se matricula inicialmente—, pero regresa como antropólogo e historiador.

LA FORMACIÓN DE MIGUEL ACOSTA SAIGNES EN MÉXICO

Motivado por sus estudios agrarios en Venezuela, el joven Acosta decide estudiar Economía, pero sus ansias de ampliar aún más sus conocimientos sobre el hombre y la sociedad lo llevan a inscribirse paralelamente en la Escuela de Antropología, carrera que finalmente lo atrapa, tal como señala en la entrevista que le concede al antropólogo venezolano Omar Rodríguez (1994) “...porque en ella encontré economía, sociología, historia, posibilidades de aplicar la estadística; distintas disciplinas que me parecía podrían capacitarme más profundamente para actuar políticamente” (p. 29-20).

Allí, en la Escuela Nacional de Antropología, Miguel Acosta Saignes va a desarrollar todo su talento en la investigación social, al lado de grandes maestros mexicanos, que el mismo enumera, “como Alfonso Caso, Daniel Rubín de la Borbolla, Pablo Martínez del Río, Manuel Maldonado Kerdell, Miguel Othon de Medizabal” (Rodríguez, 1994: 31) y otros eminentes profesores e investigadores venidos de otras latitudes como su maestro alemán Paul Kirchhoff, el español Juan Comas, y los franceses Paul Rivet y Alfred Métraux, quienes hicieron escuela en México para beneficio de sus alumnos latinoamericanos.

De Kirchhoff, el propio Acosta Saignes nos dejó este testimonio en la entrevista concedida a Omar Rodríguez (1994):

Fue expulsado por los nazis y se convirtió en profesor de teoría marxista. El siempre concibió a la antropología desde un punto de vista dialéctico, como una inspiración fundamental para la investigación y el análisis de los problemas de las sociedades. Era un gran analista de fuentes históricas, más que trabajador de campo... Puedo decir que, junto a otros compañeros, no sólo fui su discípulo sino su amigo. Asistíamos desde el primer año a la casa de Kirschhoff varias veces a estudiar lo que había de antropología en el marxismo. Por consiguiente, con él leíamos a Morgan, a Engels y todas las referencias que podían analizar en las distintas culturas a través de los aportes contenidos en las obras de Marx (Rodríguez, 1994: 31-32).

Como puede apreciarse, en aquel ambiente intelectual, para un joven que venía de la lucha política y social, el encuentro con una figura como Kirchhoff fue de fundamental importancia en su formación teórica como futuro antropólogo. Pero Kirchhoff no sólo lo introdujo en el estudio de los clásicos del marxismo, sino que le abrió el camino del estudio de las sociedades indígenas bajo el enfoque de las Áreas Culturales, propuesto en 1946. En la “Introducción” a *Zona Circuncaribe. Período indígena*, que Acosta Saignes preparó para el Programa de Historia de América editado por la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Historia y Geografía (IPGH), es el propio Acosta Saignes (1953) quien hace ese reconocimiento al antropólogo alemán, cuando afirma.

Como indica J. H. Steward, en el Prefacio del volumen dedicado al Área Circuncaribe, del *Handbook of South American Indians*, fue Paul Kirchhoff quien por primera vez habló de tal área. Expresó sus ideas públicamente en 1946, en México, en una conferencia cuyo contenido no fue tomado taquigráficamente. Por ello, la única exposición sistemática sobre el tema es la de Steward (Acosta Saignes, 1953: 23).

Para Acosta Saignes, es a Kirchhoff a quien se le deben reconocer dos aportes a la Antropología americana y mundial: “...sus concepciones de Mesoamérica, como gran escenario cultural, entre el Norte de México y el río San Juan en Nicaragua, con numerosos rasgos característicos, y lo que llamó Area Circuncaribe, consistente en una

comunidad de rasgos culturales alrededor del Mar Caribe y en sus islas...” (Rodríguez, 1994: 32). Este concepto, que para el antropólogo viene a ser un instrumento de análisis, lo va a aplicar Acosta Saignes para el Caribe en la obra ya citada; y para Venezuela, en su artículo “Esquema de las Áreas Culturales de Venezuela”, en 1949.

Otro de sus maestros, recordado por Acosta Saignes, es Miguel Othon de Mendizábal, con estas palabras: “Él era un marxista sin partido, de extraordinaria inteligencia progresista, un antiguo revolucionario mexicano, además de un gran profesor en la primera etapa de esa Escuela de Antropología (Rodríguez, 1994: 33).

La influencia de Kirchhoff y la identificación teórica con el marxismo llevó a Miguel Acosta Saignes a darle al análisis crítico de las fuentes históricas coloniales gran importancia frente al mismo trabajo de campo tan característico del método antropológico. Hay en esta tendencia, una posición ideológica inicial que viene del marxismo y su confrontación con el funcionalismo que impulsa Malinowski. Como se sabe el gran antropólogo estuvo en México en la misma época de estudio de Acosta Saignes, y al recordar su presencia en la Escuela de Antropología, MAS nos deja este testimonio en su diálogo con Omar Rodríguez (1994) “Como tú sabes, el funcionalismo se caracteriza por ser una concepción ahistórica de las sociedades. Inmoviliza en el tiempo, para estudiarlas, a las comunidades y a las sociedades del mundo. El gran campeón de esa tendencia fue Malinowski” (Rodríguez, 1994: 36).

Acosta Saignes, que era marxista, se negó como estudiante a trabajar con una figura “cuyas obras habíamos criticado, precisamente con Paul Kirchhoff y otros profesores” (p. 37), tomando con ello el camino de una Antropología Histórica que es la tendencia que va a cultivar en sus obras, fundando esta corriente de investigación en Venezuela. El otro aspecto que destaca Acosta Saignes de su formación en México es el carácter popular que había tomado la educación en aquellos años, donde la obra del general Lázaro Cárdenas es reconocida por el impulso que le da desde su gobierno, entre 1936 y 1941, años de su estadía en México.

Esta visión progresista del gobierno de Cárdenas en el campo educacional se aprecia con la creación del Instituto Politécnico Nacional, que MAS valora como una institución creada “para formar técnicos en todos los niveles y para permitir la incorporación de los jóvenes pobres a los niveles culturales que habían estado reservados sólo para los pudientes. De modo que el Politécnico nació como una institución revolucionaria” (Rodríguez, 1994: 37). Y fue en esa institución donde inició sus actividades la Escuela de Antropología. Por ello, para nuestro personaje, la Escuela donde se formó como antropólogo:

nació como expresión técnica de la Revolución Mexicana. Duró dos años en el Politécnico, pero estudiábamos también en El Colegio de México y en la Universidad Nacional Autónoma. Después del primer bienio, la Escuela dejó el recinto del Politécnico y fue

trasladada al local del antiguo Museo Nacional, donde existía una gran biblioteca histórica y antropológica, además de grandes riquezas arqueológicas. Esto permitía un estudio con fuentes y materiales apropiados (Rodríguez, 1994: 38).

Esta formación recibida, entre teórica y práctica, científica y política, nacionalista y latinoamericanista, como un todo, impregnará la orientación de su obra científica y educativa posterior. Y esto se debe al ambiente académico en el que realizó sus estudios, compartiendo su preparación profesional entre los espacios de la ENAH, INAH y el Instituto Indigenista, los cuales formaban parte de la UNAM, después de la reforma universitaria. En aquellos verdaderos centros de investigación y altos estudios, por sus objetivos, régimen de trabajo y, principalmente, por la pléyade de maestros e investigadores que allí se encontraban para la época, Miguel Acosta Saignes va a entrar en el dilema de seguir en la carrera política o adentrarse en las profundidades ilimitadas de la investigación científica.

Y el momento llega, en 1940 sus compañeros del 36 le reclaman que vuelva a Venezuela a incorporarse a la lucha política. Así se lo recuerda a Rodríguez (1994):

Fue la primera vez que se presentó ese dilema. Estudio e investigación o política pura y decidí quedarme en México. Había estudiado en varias carreras, tenía múltiples curiosidades intelectuales, multitud de cosas por hacer en esa disciplina que había empezado. Fue así como me resolví a concluir la carrera de antropólogo, en la cual maduré una concepción política global (p. 30).

Fruto de sus estudios universitarios saldrán tempranamente sus primeros trabajos sobre los pueblos indígenas mexicanos y del Caribe. Empecemos el recorrido de su obra a partir de los trabajos publicados en México, en su época de estudiante y de etnólogo recién graduado.

OBRA ANTROPOLÓGICA EN MÉXICO

Por la formación recibida y, a la vez, asumida como norte de su labor profesional, la obra antropológica de Miguel Acosta Saignes está fundada en una concepción crítica, global, histórica e interdisciplinaria de las Ciencias Sociales. De sus publicaciones iniciales, la primera es un artículo titulado “Los Pochteca. Ubicación de los mercaderes en la estructura social tenochca”, de 1945 en *Acta antropológica*, revista creada por la Sociedad de Alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de cuyo directorio formó parte.³

³ Este artículo fue publicado posteriormente en 1975 en la *Historia del Comercio Exterior de México (1510-1910)*, edición del Instituto Mexicano de Comercio Exterior y en 1977 fue incluido por el antropólogo Miguel León Portilla en la antología *De Teotihuacán a los Aztecas*. (1977) UNAM, Colección “Lecturas Universitarias”, vol. 11.

En este trabajo el autor precisa documentalmente el status de los mercadores o *pochtecas* en la organización social azteca, gracias a una exhaustiva consulta en “diversas fuentes con testimonio de las prerrogativas que paulatinamente habían alcanzado los grupos de mercaderes que realizaban transacciones comerciales en lugares muchas veces considerados alejados de Tenochtitlán” (León-Portilla, 1977: 436).

Ilustrado con mapas donde el autor ubica las poblaciones donde los *pochtecas* realizaban sus transacciones, en esta artículo Acosta Saignes evidencia la formación de un grupo social que formaría parte de la clase social privilegiada en aquella sociedad, junto a los nobles y a los guerreros. Hasta ese momento, los cronistas y la mayoría de los estudios sobre los aztecas —en especial el de Adolph F. Bandelier sobre la organización social y forma de gobierno de los antiguos mexicanos, publicado en 1879 en Cambridge—⁴ ubicaban a los comerciantes y mercaderes como un sector “con cierta peculiaridad de castas” a partir de la opinión de que la organización social azteca era completamente democrática, a pesar de que otros estudiosos más contemporáneos, como George Vaillant en su obra *The Aztecs of Mexico*, publicado en 1941 en Nueva York, ya habían sugerido que “...la iniciación del contacto intertribal a través de la colonización y la guerra y el aumento de las necesidades materiales y religiosas, llevó a la formación de una clase, los *pochtecas*, cuyos miembros viajaban por todo México...” (León-Portilla, 1977: 441).

A partir de esta hipótesis Acosta Saignes desarrolla su investigación, ubicando a los *pochtecas* como parte de la clase social privilegiada que se venía formando en la sociedad azteca, junto a los señores y a los guerreros en la línea de interpretación que autores como Manuel M. Moreno, autor de la obra *La organización política y social de los aztecas*, publicado en 1931, ya habían planteado al hablar del proceso de formación de un estado azteca a la llegada de los conquistadores españoles en el siglo XVI.

Además de este aspecto eminentemente socio-económico, Eric Wolf (1977), en su obra *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, editado por la Universidad de Chicago en 1959, anota que en su artículo, Acosta Saignes “ha sugerido que el gremio de comerciantes tuvo un origen teocrático...” (p. 236). En el capítulo de su obra *Aldeas y ciudades sagradas* señala:

Se cree que las expediciones comerciales que viajaban de un centro a otro estaban patrocinadas o eran protegidas por los sacerdotes. Acosta Saignés (*sic*) sugirió que los comerciantes profesionales de los que fue más tarde la militarista Mesoamérica, los *pochtecas*, representan un antiguo grupo de gentes con fuertes contactos con las regiones costeras del Golfo. Es posible que tales intermediarios hayan transportado estas mercancías de lujo, de un centro a otro” (p. 84).

⁴ La obra de Bandelier intitulada *On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans* fue publicada en 1879 en el *12th Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, en Cambridge. Traducida al español por Mauro Olmeda, la obra fue incluida en el libro *El desarrollo de la sociedad mexicana*, México, vol. I. 1966.

En 1946, Acosta Saignes publica dos trabajos más sobre los antiguos aztecas cuyos materiales forman parte de su tesis, aún inédita, que con el título de “El comercio de los aztecas” presentó en 1945 para obtener el título de etnólogo en la ENAH. “Los Teopixque”, que trata sobre los sacerdotes méxicas, publicado en la *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* (vol. VIII, números 1, 2 y 3), órgano de la Sociedad Mexicana de Antropología; y “Migraciones de los Méxicas”, artículo publicado en el volumen VII de la obra *Tlatelolco a través de los tiempos*. Estos tres artículos dan cuenta de la presencia de Acosta Saignes en la historiografía del México antiguo. Su otro trabajo publicado en 1946 está dedicado a los caribes de la costa venezolana, con el cual abre sus investigaciones sobre Venezuela como parte de la llamada Área o Zona Circuncaribe.

REGRESO A VENEZUELA

A fines de 1946, a su regreso a Venezuela, fue Mariano Picón Salas, amigo de Alfonso Caso y de muchos otros intelectuales mexicanos, quien le encomendó fundar el Departamento de Antropología en la naciente Facultad de Filosofía y Letras que el gran ensayista venezolano había también fundado en la Universidad Central de Venezuela, a partir de septiembre de ese mismo año. De la tradición intelectual a partir de la cual iniciaba su labor universitaria y científica en el campo antropológico el propio Acosta Saignes le relata a Omar Rodríguez (1994) lo siguiente:

En Venezuela había existido, en la Universidad Central, una cátedra de antropología física que dictó a principios de siglo el doctor Elías Toro. Después de eso desapareció la antropología de la Universidad y quedaron solo, naturalmente, los estudiosos de la antropología. Entre otros Julio C. Salas, Luis R. Oramas, el doctor Alfredo Jahn, Don Lisandro Alvarado y otros. Ellos constituyeron entre 1916 y 1920 un grupo para el estudio de los que denominaban ‘el americanismo’. Este grupo conformó, en realidad, la primera institución dedicada a esos temas y realizó la primera publicación en una revista sobre ciencias sociales en Venezuela (Rodríguez, 1994: 43).

Con ello se refiere a la publicación de la revista *De Re Indica*, órgano de la Sociedad Venezolana de Americanistas Estudios Libres, fundada en 1918 en Caracas y que el propio Acosta Saignes (1967) señala que es la “primera en su género en Venezuela” (p. 11), en su artículo “Materiales para la Historia del Folklore en Venezuela”, publicado en *Archivos Venezolanos de Folklore*.

Cuando MAS retorna a Venezuela gobernaba en país una Junta Cívico-militar presidida por Rómulo Betancourt, uno de los líderes estudiantiles del 28, la cual había depuesto el 18 de octubre de 1945 por un golpe militar al general Isaías Medina Angarita Presidente electo por el Congreso en 1941. Además de su incorporación a la

universidad en 1947, el año siguiente el Congreso crea —por su iniciativa— la Comisión Indigenista bajo su dirección, integrada por Lucila Palacios, Fernando Aranguren, Tulio López Ramírez, Julio Febres Cordero y Gilberto Antolínez.

Esta labor fundacional en el campo de la antropología se completa con la fundación de la revista *Archivos Venezolanos de Folklore*, en 1949, conjuntamente con Ángel Rosenblat y Rafael Olivares Figueroa como órgano divulgativo del Instituto de Antropología e Historia de la UCV, bajo el mismo enfoque interdisciplinario e histórico de la ENAH, donde se formó. En este sentido, podríamos afirmar con estas evidencias ya señaladas, que Miguel Acosta Saignes es el fundador de los estudios antropológicos modernos en Venezuela, labor que se completa con sus trabajos de investigación, el ejercicio de la cátedra universitaria y la obra publicada en el periodo que va de 1946 a 1986, es decir, cuarenta años ininterrumpidos de actividad intelectual, ya que muere en Caracas el 10 de febrero de 1989 (Rojas, 2002: 73). Revisemos finalmente sus grandes líneas de trabajo y producción bibliográfica.

ANTROPOLOGÍA CIRCUNCARIBE

En 1946 Acosta Saignes empieza a trabajar sobre los Caribes, publicando en México su artículo “Los caribes de la costa venezolana”, que lo llevará a transformarse en uno de los principales especialistas latinoamericanos en esta área cultural que lo llevan, por un lado a desarrollar investigaciones en el Caribe venezolano y a redactar para el Programa de Historia de América propuesto por el IPGH, el programa relativo a la Zona Circuncaribe, editado en 1953 en México.

Este vasto programa de investigación dividió la historia americana en tres periodos con sus correspondientes coordinadores: Período Indígena, el antropólogo mexicano Juan Comas; Periodo Colonia, el historiador mexicano Silvio Zavala y Periodo Nacional el historiador norteamericano Charles Griffin. El Período Indígena, se subdividió a su vez en diez apartados donde aparecen Mesoamérica, coordinada por el mexicano Ignacio Bernal y la Zona Circuncaribe, coordinada por Miguel Acosta Saignes.

El documento entregado por Acosta Saignes da cuenta de la exhaustiva investigación documental y bibliográfica llevada a cabo, poniendo al día los grandes problemas y temas de investigación que debían ser abordados por antropólogos e historiadores sobre esta área cultural para luego ser difundidos por los sistemas escolares americanos. En su introducción, parte del área que ya había sido delimitada por Steward en el volumen IV del *Handbook of Sout American Indians*, publicado en 1948. En esta obra Acosta Saignes (1953) comenta a este respecto:

En realidad la concepción expresada por Steward sobre el área circuncaribe deberá ser estudiada con mucho detenimiento en diversos aspectos, pues falta: situar sus orígenes; conocer las formas como se distribuyeron los elementos que parecen caracterizarla; descubrir su procedencia, cuando no nacieron dentro de ella; estudiar los rasgos culturales en relación con la base geográfica; conocer cómo se han transformado, y por cuáles razones, los modos de vida de los pueblos de procedencia amazónica al ingresar al ámbito circuncaribe; establecer una cronología para el desarrollo cultural; etc. (Acosta Saignes, 1953: 9).

Es decir, su primer aporte es proponer una agenda de investigación a partir del estudio de las subdivisiones internas que el propio Steward propuso en su estudio: a) los caribes; b) los subandinos, que poseen caracteres de los primeros más otros de procedencia andina; y c) las tribus de la selva tropical, las cuales manifiestan, además de rasgos circuncaribes, otros correspondientes a las entidad cultural que antes se habían distinguido como Área Amazónica y que en el Programa del IPGH se corresponde con las *Guayanas*, coordinada por Irving Rouse (Estados Unidos) y *Brasil*, por Emilio Willems.

Sin embargo, en el Programa elaborado encontramos 49 temas a desarrollar que involucran las poblaciones ubicadas en las áreas geográficas de las costas de Venezuela y Colombia y sus contactos con llanos y montañas andinas, y la relación de las Guayanas con la Zona Circuncaribe. En esta obra, el autor aporta un temario de contenidos, una bibliografía básica con su comentario y problemas a tratar. No es sólo un programa sinóptico a desarrollar por los docentes sino, también, una agenda de problemas a tomar en cuenta por los investigadores.

Ya en la introducción del libro, hay importantes observaciones epistemológicas que tiene que ver con el manejo de las fuentes históricas por el antropólogo y el mismo historiador, donde destaca —entre otros— lo que denomina la “ficción de coetaneidad” de las fuentes, lo cual plantea de la siguiente manera:

A propósito de la coetaneidad de las fuentes, debo señalar otro hecho que resalta particularmente cuando se trata de la costa venezolana. Se poseen para su estudio materiales de muy diversas épocas. Es posible reconstruir la cultura de los antiguos aborígenes sobre la base de los primeros cronistas del siglo XV; más es necesario completar esos conocimientos con fuentes tardías (...). Pero la situación es muy diferente para otras zonas. Así ocurre en los Llanos de Casanare y el Orinoco (p. 12).

Efectivamente, la colonización de esta zona es del siglo XVIII y, por ende, se trata de fuentes históricas que nos dan información de indígenas que ya han sufrido procesos de contacto con el europeo. En consecuencia, nos dice el autor:

Al reconstruir, pues, el área circuncaribe, realizamos una verdadera ficción de coetaneidad, lo cual no deja de sugerir algunas importantes preguntas: ¿Hasta qué punto es posible asegurar que las culturas halladas por los misioneros de Casanare existían

en la misma forma dos siglo antes, o habitaban las mismas regiones donde ellos los encontraron? (p. 12).

Pues bien, esta visión de conjunto, global, sobre la zona circuncaribe la obtuvo Acosta Saignes de sus estudios comparados sobre Venezuela, Mesoamérica y el Caribe, lo cual se aprecia en los artículos que publica antes de su primer libro como antropólogo: *Estudios de Etnología de Venezuela*, editado en 1954, un año después del libro *Zona Circuncaribe*. ¿Cómo se dio ese proceso y cuáles son los temas tratados?

LA ETNOLOGÍA ANTIGUA DE VENEZUELA

Dándole continuidad a sus estudios en México, apenas llega a Venezuela, Acosta Saignes elabora una serie de artículos dedicados a las comunidades indígenas prehispánicas. Esos estudios los publica en 1954 con el título de *Estudios de Etnología de Venezuela*, libro que en su segunda edición, de 1961, llevará el título de *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. ¿Qué podemos destacar de esta primera obra antropológica de MAS?

La obra consta de ocho estudios sobre diferentes manifestaciones sociales y culturales de las comunidades o grupos indígenas venezolanos. En primer lugar, su propuesta sobre las Áreas Culturales de Venezuela Prehispánica, que como ya hemos señalado, es un trabajo inicialmente publicado en 1949. El método llevado a cabo lo expone el autor de la siguiente manera: "Trazamos, sobre la base de los trabajos realizados por algunos autores extranjeros, como Steward, Kirchhoff, Murdock y Métraux, y de acuerdo con nuestros propios análisis de las fuentes históricas las áreas siguientes..." (Acosta Saignes, 1961: 52).

Efectivamente, en su artículo de 1949 propone ocho áreas culturales partiendo de la división desarrollada por estos autores en el *Handbook of South American Indians*, correspondiente a los tomos *Tribus de la Selva Tropical* y *Las Tribus Circuncaribes*, ambos publicado en 1948.

En la obra de 1961 lleva a diez las áreas culturales y en 1975, en la obra *Historia de Venezuela. Época prehispánica*, las lleva a nueve. En esta última edición, Acosta Saignes (1975) define el Área Cultural como:

...un territorio circunscrito dentro del cual se encuentran reunidos ciertos rasgos que pueden existir aislados en otros sitios. Lo que caracteriza así al área cultural es la existencia de un conglomerado de caracteres unidos en función de utilidad y aprovechamiento dentro de ciertos límites geográficos. Es indispensable añadir el elemento tiempo (p. 34).

En esta última obra el autor busca alejarse de la pura diferenciación lingüística para tomar en cuenta aspectos de orden productivo y de organización social, ampliando con ello, los rasgos tomados en cuenta en 1949 y 1961. Aquí une lo étnico-cultural con lo económico-social para hablar del Área como una “totalidad de la cultura, en el sentido en que se habla de formaciones económico-sociales, es decir, con el conocimiento de las estructuras económicas y sociales, desde sus formas de producción más elementales hasta la superestructura cultural más elaborada” (p. 35). Con ello, Acosta Saignes avanza en una conceptualización ubicada en el debate generado en la década de los años setenta del siglo pasado por el marxismo latinoamericano acerca de la aplicación en nuestro continente de las categorías de Modos de Producción y Formaciones Económico-sociales para el estudio de nuestra realidad histórica (Sempat Assadourian: 1973).

Los otros estudios incluidos en su *Etnología Antigua de Venezuela* son “Macos e Itotos”, que es un estudio sobre la presencia de la esclavitud entre nuestros indígenas; “El Airico”, territorio localizado en el actual departamento del Meta, en Colombia, donde habitaban pueblos de filiación lingüística arawaca, los Achaguas, con Betoyes y Jirajaras, de filiación chibcha. Un estudio sobre los “Rasgos culturales mesoamericanos en el Orinoco”, comparando el Área Circuncaribe y el Área Mesoamericana estudiada por Kirchoff. Seguidamente, un estudio dedicado a “El Maremare: baile del jaguar y la luna”, expresión cultural del oriente venezolano, originaria de los indígenas guaraúnos, que el autor aborda en dos dimensiones: como fenómeno folklórico contemporáneo y como tradición indígena estudiada en una perspectiva etnográfica.

Otro estudio es “El canibalismo de los Caribes”, donde el autor analiza críticamente las fuentes coloniales y la abundante bibliografía contemporánea que hacen referencia a la antropofagia de los Caribes construyendo el mito del canibalismo entre aquellos pueblos. Seguidamente, “El enigma de los Guaiquieres”, a partir de la divergencia entre Gilli, que los ubica como caribes, y Humboldt que recoge en su obra la opinión de ancianos indígenas guaiquierie que afirmaban que eran más bien de origen guaraúno. Dispersos en los llanos venezolanos, oriente y en la isla de Margarita, para MAS los guaiquieres —posiblemente antecesores de los arawacos— permanecen lingüísticamente desconocidos.

El último estudio es denominado “Episodios de la Transculturación” donde pasa revista de casos y episodios de préstamos culturales que vienen a ser base de la composición orgánica de la cultura nacional venezolana. Por las fuentes consultadas, en este estudio Acosta Saignes se comporta metodológicamente como un etno-historiador. Al valorar la obra, don Fernando Ortíz saluda un libro que “...aunque sólo referido a los gentíos étnicos de Venezuela, trae nuevas levaduras para la controversia de las recientes teorías acerca de las áreas culturales que bordean el Mar Caribe y sus conexiones con las mesoamericanas” (Acosta Saignes, 1961: XVIII).

Atinadamente señala el sabio cubano que

los estudios de indología, iniciados por los conquistadores, cronistas y misioneros, han traído revueltas las observaciones objetivas y certeras con las fantasías disparatadas y los juicios torcidos por extraviadas intenciones. (...) Pero ello no implica que deban ser desdeñados los historiadores contemporáneos de la invención y el repoblamiento de las Indias; antes al contrario, hay que releer con nuevo aprecio científico los centenarios libros y papeles de que tan pródiga fue la expansión española en el Nuevo Mundo (Acosta Saignes, 1961: XVIII).

Y es que más que ignorada, la historia de los pueblos indígenas de nuestro continente ha sido más bien desfigurada por mitos y leyendas surgidas de los propios conquistadores y colonizadores españoles, mitos y leyendas más tarde repetidas por escritores y publicistas modernos y contemporáneos. Esta realidad es el punto de partida de estos estudios etnológicos de MAS, a saber, “los innumerables problemas que, respecto de las culturas prehistóricas de Venezuela, surgen al estudiar las fuentes históricas” (Acosta Saignes, 1961: X).

ESTUDIOS SOBRE EL FOLCLOR VENEZOLANO

Un año después de publicar su *Etnología Antigua*, es decir, en 1962, Acosta Saignes publica otro importante libro, esta vez dedicado a sus estudios sobre las manifestaciones folclóricas presentes en el pueblo venezolano. Su título: *Estudios de Folklore Venezolano*. Si seguimos la ruta de su elaboración debemos partir de su estudio sobre el baile ayamán de Las Turas, manifestación cultural que se realiza cada año en la población de Aguada Grande, situada en el noroeste del estado Lara, y que MAS visitó en 1949 a propósito de conocer directamente esta manifestación folclórica que en la actualidad aún cultivan los descendientes de los indígenas *ayamanes* que habitaban esta zona antes de la llegada de los españoles.

Esta obra, precedida de la exposición de los fundamentos de una teoría del folclor venezolano, contiene los siguientes estudios: Primeramente, en la parte del libro que denomina Orígenes: un artículo sobre “El Área Cultural Prehispánica de los Andes venezolanos”, “Las cofradías coloniales y el folklore” y “Las Turas”, publicado en 1949. Seguidamente, en la parte denominada Industrias los siguientes estudios: “La Cerámica de la Luna” y “La canoa en tierra”. En la tercera parte de su libro que denomina Creencias, los siguientes estudios: “Origen de algunas creencias venezolanas” y “La gallina en el folklore venezolano”. Seguidamente, en el aparte que denomina Literatura, “Las décimas de Carlos Rojas”; en Fiesta Colectiva, “El San Benito de Betijoque” y en Vivienda, “La vivienda rural en Trujillo”. Finalmente, el autor anexa un pequeño artículo que denomina “Vocabulario de vegetales”.

Todos son estudios de campo, donde el antropólogo parte de la tradición oral de comunidades populares, en aquellos años, fundamentalmente de carácter rural, donde el campesino es el portador de un patrimonio cultural desconocido y hasta marginado por la modernidad urbana. Es muy importante para Acosta Saignes diferenciar los estudios sobre el folclor de los estudios etnológicos, propiamente dichos. En la introducción que hace a *Estudios del Folklore en Venezuela* (1962) señala: “Congruentemente con tal pensamiento, no consideramos como folklore las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas actuales. Sus patrimonios han de ser estudiados por la Etnología. Otra cosa es la circulación incesante de rasgos entre ellos y sectores mestizos de la población” (Acosta Saignes, 1962: 7).

Para nuestro autor, el folclor no es solo tradición conservada por las poblaciones ágrafas o medianamente alfabetizadas, ubicadas en la base de la estratificación social, sino también creación incesante. En este sentido, para MAS, orientado por una visión marxista de la sociedad, el folclor viene a ser “el conjunto de los bienes culturales propios de los sectores económicamente inferiores en las sociedades civilizadas” (p. 6), que son, además, sociedades de clase. Por eso, lo definitorio no es lo antiguo, que es más bien rasgo de las culturas indígenas. De esta definición es que surge la importancia del folclorista como estudioso y analista de estas manifestaciones de la cultura popular. Para Acosta Saignes (1962):

El folclorista viene a ser, pues, una especie de escribano de los sectores ágrafos, donde la función fundamental de transmitir conocimientos es a través de la palabra y el ejemplo. El folclorista recoge, para introducirlo en la corriente histórica, los elementos culturales conservados o creados por los sectores dichos. De no recogerse ese material, se perderán preciosas informaciones para el estudio de multitud de fenómenos, sobre la dinámica cultural, sobre los procesos de endoculturación, acerca de los modos de interpretación de la realidad ambiental por parte de los sectores populares (p. 8).

En 1980, la Academia Nacional de la Historia (Venezuela) publica una antología de sus estudios más contemporáneos con el título de *Estudios de Antropología, sociología, historia y folclor*. Si en 1949 la preocupación estaba centrada en la relectura crítica de las fuentes históricas coloniales para el conocimiento de nuestro pasado indígena y el trabajo de campo dirigido a rescatar del olvido la tradición oral que reposa en las manifestaciones folclóricas; en 1980 le preocupa que la antropología no haya desarrollado con mayor fuerza y extensión la investigación directa, de campo, lo cual ve como un peligro porque significa una “aceptación sin crítica de los productos materiales e intelectuales elaborados en las metrópolis coloniales o neocoloniales” (Acosta Saignes, 1980: 13).

Aprueba una disciplina que cuarenta años después ha caído en el consumo acrítico de los productos intelectuales de las potencias que ayer nos colonizaron. Para

él, “la investigación directa es parte de la conciencia de la sociedad, de su autoexamen, para juzgar resultados y prever procedimientos” (p. 13). En esta obra, el aparte dedicado a los estudios antropológicos, es decir, de etnología antigua, se corresponden con los siguientes títulos: “Arqueología de la Guajira Venezolana”, “Introducción a un análisis de los petroglifos venezolanos”, “Pueblos arborícolas de Venezuela”, “¿Cuál es el verdadero significado de los elementos melanesios señalados en América?” y “El sistema de parentesco y una posible filiación bilateral entre los Achaguas”, materiales producidos entre 1953 y 1966.

Y en cuanto al folclor, los siguientes títulos: “Materiales para la historia del Folclor en Venezuela”, “Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana”, “El Maremare: baile del jaguar y de la luna”, “El Tucutucu”, “La cajeta de chimó” y “Cerámica de El Cercado”. Pero no todo queda ahí, paralelamente a sus estudios sobre el mundo indígena, Miguel Acosta Saignes desarrolla una importante línea de investigación sobre las poblaciones negras africanas que llegaron al continente en el periodo colonial como esclavos y sus descendientes. En este campo, MAS aporta un estudio de antropología histórica relacionado con los esclavos negros traídos en el siglo XVII a explotar las minas de cobre en Cocorote. Revisemos brevemente el contenido de este libro.

ESTUDIOS AFROAMERICANOS

“Vida de los esclavos negros en Venezuela” es su tesis doctoral en Antropología en la Universidad Central de Venezuela, presentada en 1962. De su obra podemos señalar que se trata de un estudio de antropología histórica ya que el investigador basa su trabajo en la interpretación de fuentes históricas que le permiten reconstruir las formas de vida y de trabajo de los negros esclavos traídos a Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII. Los temas tratados, dan cuenta del enfoque teórico global asumido por el investigador, combinando la localización geográfica de las poblaciones negras con su comportamiento demográfico, aportes a la vida económica, organización social y manifestaciones culturales, todo ello en una visión integrada entre la antropología y la historia. Veamos el contenido: 1) El tráfico de esclavos; 2) La trata en Venezuela; 3) Mala entrada y arribadas maliciosas; 4) El comercio de esclavos en Venezuela; 5) Procedencia de los africanos en Venezuela; 6) Pescadores de perlas y mineros; 7) Vida de esclavos negros en las minas de Cocorote, durante el siglo XVII; 8) Exploradores, Agricultores y Ganaderos; 9) Domésticas y verdugos; 10) Festejos y cofradías; 11) Matrimonios de esclavos; 12) Los castigos; 13) Esclavos cimarrones; 14) Vida de un Cumbe; 15) El régimen esclavista.

Roger Bastide, en el prólogo que le hace a esta extraordinaria obra, señala destacando los aportes epistemológicos de esta investigación para los estudios afroamericanos, lo siguiente:

La antropología, cultural o social, no puede prescindir de la historia, de la verdadera historia, la que se basa en los documentos y en las investigaciones pacientes en los archivos. Los problemas afro-americanos, en particular, no pueden entenderse si no se remonta uno a su pasado; hay que conocer las tribus importadas, las variaciones de los contingentes étnicos según las épocas; hay que percibir cómo se desarrollaron los procesos de adaptación a una sociedad nueva, las sujeciones sufridas en el régimen esclavista, para comprender mejor los efectos que esas sujeciones han implicado en la desaparición, la metamorfosis o la supervivencia de tal o cual rasgo... Y es así como el Dr. Acosta Signes, antes de abordar la etnología actual de los venezolanos de color, se ha transformado en su historiador (Acosta Saignes, 1967).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Tiene, pues, el doctor Miguel Acosta Saignes un puesto de honor entre los grandes antropólogos americanos del siglo XX. Ya al final de su prolífica carrera científica, sus tres últimas investigaciones y publicaciones las hace en el área del afro-americanismo:

- “Vida de un Cumbe venezolano”, artículo editado en el libro compilado por Richard Price y editado en 1981 en México por la editorial Siglo XXI con el título de *Sociedades Cimarronas*;
- *Las ideas de los esclavos negros en América*, que es su lección magistral en el I Programa de Maestría en Estudios Afro-asiáticos, de la Universidad Santa María; y
- “Esclavitud de los africanos en América”, capítulo que redacta para la monumental obra *Historia General de América. Hispanoamérica. IV. Período Colonial*, coordinado por el doctor Guillermo Morón y publicado en 1986 por Academia Nacional de la Historia de Venezuela.

Cuando arriba a los 78 años de edad, le corresponde dictar la lección magistral en el Acto de Graduación de la I Promoción de *Magister en Estudios sobre África y Asia*, creada en la Universidad Santa María, Caracas, por el doctor Federico Brito Figueroa, otro historiador y antropólogo venezolano con obra destacada sobre la esclavitud de los africanos negros y sus descendientes en la Venezuela colonial (Rojas: 2007).

En aquella memorable oportunidad, el tema escogido por el doctor Acosta Saignes fue muy sugestivo “Las ideas de los esclavos africanos en América”, abordando un problema aun no resuelto por las Ciencias Sociales contemporáneas de esta parte del mundo: ¿Tuvieron ideas los negros esclavos? Así plantea Acosta Saignes (1986) el problema: “Rige sin duda todavía entre muchos la creencia de que los esclavos no pensaban, no poseían concepciones del mundo, de la sociedad donde vivían, de la injusticia social. Priva la convicción de que carecían de concepciones políticas. Todo ello es erróneo” (p. 22).

Acosta Saignes, que desde joven se comprometió en luchar políticamente por una sociedad justa y solidaria, hizo de la ciencia una herramienta de comprensión y, si se quiere, de reivindicación de los sectores relegados y sometidos de todos los tiempos. Fiel a este compromiso su obra es un esfuerzo de hacer visible la vida y obra de nuestros pueblos indígenas, de los africanos esclavizados y campesinos analfabetas, sobre cuyos hombros se levantaron finalmente nuestros países. La historia de “los de abajo”, para decirlo con el título de una de las novelas de don Mariano Azuela, otro gran intelectual mexicano.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel
 (1953) *Zona Circuncaribe. Período Indígena, Programa de Historia de América*, Comisión de Historia, Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), México.
 (1987) *Latifundio*, 2ª edición, edición especial de la Procuraduría Agraria Nacional, Caracas.
 (1961) *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*, 2ª edición, Caracas, Ediciones de la Biblioteca, UCV.
 (1962) *Estudios de Folklore en Venezuela*, Instituto de Antropología y Geografía, FHE-UCV, Caracas.
 (1967) *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Hespérides, Caracas.
- Beroes, Pedro
 (1986) “Cuando Miguel Acosta Saignes llegó tarde a un Congreso”, *Últimas Noticias. Suplemento Cultural*, núm. 971, Caracas, 30 de noviembre.
- Blanco Muñoz, Agustín
 (2012) *El siglo que yo viví. Habla Miguel Acosta Saignes*, Fundación Cátedra Pío Tamayo-Centro de Estudios de Historia Actual (FACES-UCV), Caracas.
- Chevalier, François
 (1979) *América latina. De la independencia a nuestros días*, Editorial Labor S.A., Barcelona.
- Florescano, Enrique y Ricardo Pérez Montfort (comps.)
 (1995) *Historiadores de México en el siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Freedman, Maurice, Sigfried J. de Leat y Geoffrey Barraclough
 (1981) *Corrientes de la investigación en las ciencias sociales*, Editorial Tecnos-UNESCO, vol. 2, Madrid.
- Fundación Polar
 (2010) *Diccionario de Historia de Venezuela*, tomo I, EXLIBRIS, Caracas.

- Gabaldón Marquez, Joaquín
(1958) *Memoria y cuenta de la Generación del 28*, Imprenta López, Buenos Aires.
- Galcana, Patricia (coord.)
(2010) *Impacto de la Revolución Mexicana*, Siglo XXI editores-Senado de la República, México.
- Leclercq, Gerard
(1972) *Antropología y colonialismo*, Ediciones del Sur.
- Lcón Portilla, Miguel (comp.)
(1977) *De Teotihuacán a los Aztecas*, vol. 11, Antología Fuentes e interpretaciones históricas, Lecturas Universitarias, UNAM, México.
- Kempff Mercado, Manfredo.
(1958) *Historia de la Filosofía en Latinoamérica*, Empresa Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile.
- Magallanes, Manuel Vicente
(1973) *Los Partidos Políticos en la evolución histórica venezolana*, Ediciones EDIME, Madrid.
- Marzal M, Manuel
(1993) *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona.
- Premios Nacionales de Cultura
(1987) *Miguel Acosta Saignes*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas.
- Rodríguez, Omar
(1994) *El antropólogo como objeto*, Fondo Editorial Tropykos-Ediciones FACES-UCV, Caracas.
- Rojas, Reinaldo
(1995) *Historia Social de la región de Barquisimeto en el tiempo histórico colonial 1530-1810*, Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, núm. 229, Caracas.
(2002) "Miguel Acosta Saignes: Ciencia y política en la Venezuela del siglo XX". *Revista de Ciencias Sociales de la región centrooccidental*. Revista del Centro de Investigaciones Históricas de América Latina y el Caribe (CIHALC) y Fundación Buria, núm. 7, Barquisimeto, en línea.
(2007) *Federico Brito Figueroa. Maestro historiador*, Fondo Editorial Buría, Barquisimeto.
- Samanes, Mery y Agustín Blanco Muñoz
(1984) *Pío Tamayo. Un combatiente por la vida*, Expediente Editorial José Martí, Caracas.
- Sempat Assadourian, Carlos y otros
(1973) *Modos de Producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, 40, México.

Suarez Figueroa, Naudy (comp.)

(1977) *Programas Políticos Venezolanos de la Primera mitad del siglo XX*, tomo I, Edición de la UCAB, Caracas.

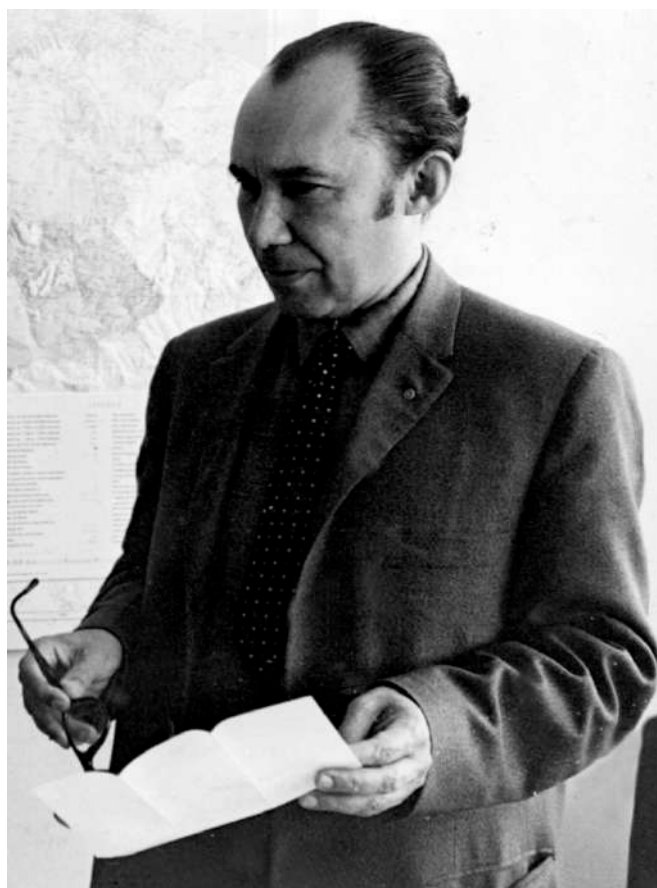
(2007) *La Generación del 28 y otras generaciones. Antología de textos*, Serie Cuadernos de Ideas Políticas, núm. 3, Fundación Rómulo Betancourt, Caracas.

Universidad Central de Venezuela

(1967) *Archivos Venezolanos de Folklore*, núm. 8, publicación del Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación, UCV, Caracas.

Wolf, Eric

(1977) *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, Editorial Era, México.



Dr. Miguel Acosta Saignes

EL (RE) APRENDIZAJE DE UNA LENGUA EXTINTA: ETNOGÉNESIS ENTRE LOS CUMANAGOTOS DEL NORORIENTE DE VENEZUELA*

Horacio Biorð Castillo

Laboratorio de Etnohistoria y Oralidad, Centro de Antropología,
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Venezuela (IVIC)
correo electrónico: hbiord@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 20 DE ENERO DE 2019

Resumen: Durante las últimas décadas, los cumanagotos (un pueblo indígena del estado de Anzoátegui, nororiente de Venezuela) han experimentado un complejo proceso de etnogenénesis. Como parte de ello, los cumanagotos han hecho esfuerzos para reconstruir su identidad étnica y recuperar algunos de sus recursos culturales más relevantes, incluido el idioma. Ese idioma, clasificado en el tronco lingüístico caribe y actualmente extinto, pudo ser una variedad dialectal de una macrolengua denominada caribe septentrional. Este trabajo discute el proceso de etnogenénesis entre los cumanagotos enfatizando el intento de dichos indígenas por recuperar su lengua.

Palabras claves: Caribe septentrional; identidad étnica; pueblos indígenas; recuperación de una lengua.

Abstract: During last decades Cumanagoto people (an indigenous society of Anzoátegui State, Northeast Venezuela) have experimented a complex ethnogenesis process. As part of that, Cumanagoto people as a whole have made efforts for reconstructing their ethnic identity and recuperating some of their cultural resources and the language. That language, classified into Carib stock, is currently extinct. It could be a dialectal variety of an ancient macrolanguage, called Northern Carib. This paper discusses the ethnogenesis processes among Cumanagoto people making emphasis in the attempt of Cumanagoto people for recuperating their ancient language.

Key words: Ethnic identity; Indigenous people; Linguistic recuperation; Northern Carib.

*La primera versión de este trabajo fue una ponencia presentada en el simposio “Pueblos indígenas en contextos interétnicos. Análisis y aportes desde los estudios del lenguaje”, coordinado por Lorena Córdova Hernández, en el Congreso Internacional “Pueblos indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI”, Oaxaca, México, octubre, 2013.

INTRODUCCIÓN

Algunas sociedades amerindias han experimentado complejos procesos de pérdida del idioma ancestral. Esto puede interpretarse como correlato sociolingüístico del cambio sociocultural y la transculturación, derivadas, a su vez, del impacto de las agresiones coloniales (físicas o simbólicas, directas o indirectas). La pérdida lingüística y la sustitución del idioma indígena por el español o el portugués, según el caso, acompañó el surgimiento de poblaciones que han sido conceptualizadas de diversas formas (indios genéricos, campesinos, mestizos, etc.). Estas denominaciones tienen como elemento común el aludir de manera apriorística a una supuesta pérdida absoluta y definitiva de la diferencialidad sociocultural y a una desindianización y posterior fragmentación de la identidad étnica (Biord Castillo 2006a, 2012).

Ese es el caso de pueblos indios del nororiente de Venezuela, como los chaimas y los cumanagotos que hablaban lo que probablemente constituyeron variantes dialectales de un mismo idioma o macrolengua que, para fines descriptivos y analíticos, podría denominarse “caribe septentrional” aunque algunos autores, como José Álvarez (2018), han llamado “caribano”, siguiendo una categorización étnica de Marc de Civrieux (1980). Como formas de etnocidio, la transculturación, la sustitución y pérdida lingüísticas, así como la erosión o debilitamiento de la identidad étnica parecen haber sido procesos paralelos e incluso traslapados y mutuamente influyentes los unos sobre los otros.

Este trabajo aborda la reapropiación o aprendizaje del ya extinto idioma cumanagoto por parte de individuos que, como miembros de colectivos difusos, viven un proceso de etnogénesis. Se hace énfasis en la significación política y simbólica del proceso de recuperación del idioma.

LA PÉRDIDA DE UN IDIOMA

La pérdida o extinción de un idioma no es un simple fenómeno de cambio lingüístico. Basta recordar el conocido caso de la fragmentación de la Rumanía o territorios antiguamente sometidos al imperio romano para entender la compleja interacción de variables étnicas, socioculturales y políticas, incluso geográficas, económicas y religiosas que intervienen en esos procesos (Arellano, 1996). El cambio lingüístico generalmente es el resultado de causas sociolingüísticas que afectan el sistema de una lengua.

Tras el arribo de los conquistadores europeos a fines del siglo XV y posterior establecimiento de sociedades coloniales mediante núcleos que posibilitaron su asentamiento, consolidación y reproducción, las sociedades e idiomas amerindios sufrieron los efectos de las agresiones coloniales, como se muestra en la Tabla 1.

Aunque no siempre resulta fácil distinguirlas de manera categórica, las agresiones coloniales pueden ser físicas y simbólicas y tener una naturaleza directa o indirecta. Esto último guarda una estrecha relación con la intensidad del impacto sobre una determinada sociedad indígena. Sin embargo, los efectos casi siempre resultan similares como se detalla en la Tabla 1, solo a manera de ilustración y sin pretensiones de exhaustividad.

Tabla 1
Algunos tipos de agresiones coloniales

| <i>Tipo de agresión</i> | <i>Naturaleza</i> | <i>Acción agresiva</i> | <i>Agentes</i> | <i>Efectos</i> |
|-------------------------|-------------------|--------------------------------------|---|--|
| Física | Directa | Guerras | Conquistadores, soldados, encomenderos | Genocidio |
| | Directa | Apresamiento | Conquistadores, soldados, encomenderos | Esclavitud |
| | Directa | Sometimiento | Encomenderos | Reducción |
| | Directa | Reducción y urbanización | Conquistadores, encomenderos, misioneros, colonos | Etnocidio, vergüenza étnica |
| | Indirecta | Infeción no intencional | Colonos | Morbilidad, mortalidad |
| Simbólica | Directa | Satanización | Misioneros | Etnocidio, vergüenza cultural |
| | Directa | Castellanización compulsiva | Conquistadores, misioneros, colonos | Linguicidio, vergüenza lingüística, etnocidios |
| | Directa | Castellanización no compulsiva | Conquistadores, misioneros, colonos | Desplazamiento, vergüenza lingüística, etnocidio |
| | Indirecta | Formulación de la ideología colonial | Pensadores, juristas, teólogos, filósofos, misioneros | Etnocidio, vergüenza étnica |
| | Indirecta | Educación convencional | Misioneros, maestros | Etnocidio, vergüenza étnica y lingüística, linguicidio |

La transculturación compulsiva que puede entenderse como una forma de etnocidio, la vergüenza étnica y lingüística, además de la pérdida de un idioma, son de los efectos más perniciosos y desestructuradores para una sociedad. Generalmente desembocan en un proceso paulatino de desindianización, fragmentación de la identidad étnica, pérdida cultural y lingüística. Todo eso va acompañado por un gran dolor colectivo, injusticias, pauperización material e inmaterial y pérdidas para el patrimonio cultural étnico y de la humanidad, en general. Si bien no puede afirmarse que esos resultados sean totalmente irreversibles e inevitables, es cierto, sin embargo, que son extremadamente difíciles de revertir.

Por lo general, cuando el idioma de una sociedad dominante se impone a otra sojuzgada en un contexto colonial, el idioma dominante, revestido de prestigio social y usado como lengua administrativa y con fines educacionales, constriñe al idioma del grupo dominado. Este último sufre préstamos, influencias e interferencias lingüísticas que pueden convertirlo en una variedad subestándar de la lengua (como el *spanglish* en los Estados Unidos de América o el *portuñol* en las zonas fronterizas con Brasil en América del Sur),¹ que experimenta una progresiva reducción de sus espacios o contextos sociales de uso, se convierte en una lengua doméstica y de esa manera puede caer en obsolescencia a la vez que sus hablantes más jóvenes comienzan a experimentar sentimientos de vergüenza lingüística. En otras palabras, la lengua dominada generalmente es empleada por los hablantes de mayor edad, mientras que los jóvenes empiezan a sustituirla cada vez más por el idioma dominante que les asegura una mayor comunicación fuera de ámbitos familiares y locales. Al experimentar vergüenza lingüística también pueden experimentar vergüenza étnica.

La sustitución y la obsolescencia son los primeros estadios de la extinción de un idioma, con los perjuicios que ambos fenómenos conllevan. Entre ellos, a manera de ejemplo, la pérdida de conocimientos tradicionales, asociados a la biodiversidad y a haceres de gran relevancia en sí mismos y como alternativas a modelos de desarrollo convencional en un escenario mundial de recalentamiento y cambio climático acelerado por actividades antrópicas. Pérdida lingüística y pérdida cultural están, pues, estrechamente relacionadas.

En el pasado colonial, la reducción y la evangelización de indígenas procuraban la supuesta “civilización” de los indios. En el siglo XVIII, con las reformas borbónicas, el uso de las lenguas amerindias se consideró como un estadio intermedio en el proceso de imposición del español en tanto que lengua imperial (Armellada, 1978). Desde el siglo XIX, tras la independencia de los países iberoamericanos, la educación formal se aplicó en las escuelas indígenas con dos fines fundamentales: el cambio social y la castellanización, correlatos social y lingüístico de un mismo proceso de desindianización.

¹ Véanse las consideraciones de Mosonyi (1976).

Es posible advertir que la reducción y la evangelización, el cambio social y la castellanización tuvieron como efecto la pérdida cultural y lingüística. En muchos casos, las lenguas desplazadas se incorporaron como fuertes y activos sustratos al idioma español en ámbitos locales y regionales.

LOS CUMANAGOTOS

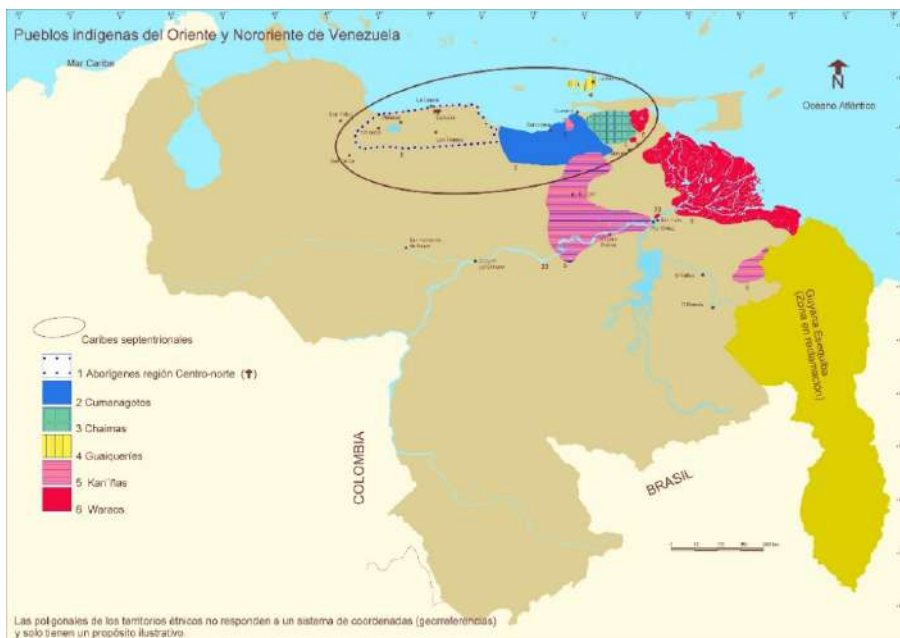
Los cumanagotos habitan en la región nororiental de Venezuela, principalmente en la cuenca del Unare que drena al mar Caribe y no hacia el Orinoco como los otros ríos llaneros. El Unare es una extensa depresión que une el alto Llano con el mar y constituye la única comunicación entre los Llanos y el mar Caribe.

Los cumanagotos pertenecen a la gran familia lingüística caribe, una de las más extensas de las tierras bajas sudamericanas.² Este pueblo indígena comparte con otras sociedades caribe-hablantes recursos organizacionales muy similares (Morales-Méndez y Arvelo Jiménez, 1981). Entre ellos, cabe mencionar el parentesco bilateral, un gran faccionalismo sociopolítico, carencia de instancias y figuras políticas coercitivas, liderazgos basados en la capacidad de convencimiento y la existencia de aldeas políticamente autónomas, aunque relacionadas estrechamente mediante diversos vínculos sociales. Adicionalmente resaltan la existencia de bloques y sub-bloques regionales y la participación en sistemas interétnicos regionales,³ elementos que contrastan con una fuerte ideología de autonomía y el faccionalismo antes aludido.

Es probable que los cumanagotos, más que una entidad étnica autónoma, grupo étnico o pueblo, fueran un bloque regional de una sociedad o formación social mayor, es decir, una macroetnia que, a su vez, hablaría una macrolengua con variantes dialectales. La macroetnia podría denominarse, como hemos señalado, “caribes septentrionales” y se debió extender desde la costa de Paria hasta el Lago de Valencia, aproximadamente. A su vez, es posible que los antiguos cumanagotos tuvieran sub-bloques regionales como lo evidencian varios etnónimos recogidos en las fuentes coloniales (Civrieux, 1980). Esta macroetnia tendría, por su parte, al menos cuatro subgrupos, de este a oeste (véase Mapa 1): i) los chaimas en la sierra del Turimiquire, ii) los cumanagotos en la depresión del Unare, iii) los guaiquerís en las islas y costas nororientales y iv) los aborígenes de la región centro-norte.

² Véanse los trabajos de Durbin (1977), Loukotka (1968), Mason (1950) y Tovar y Larrucea de Tovar (1984).

³ Véanse los trabajos de Arvelo-Jiménez, Morales Méndez y Biord Castillo (1989), Arvelo-Jiménez y Biord (1994) y Biord Castillo (1985, 2006d).



Mapa 1. Pueblos indígenas del oriente y nororiente de Venezuela

El idioma cumanagoto, perteneciente al tronco caribe, sería una variedad dialectal de una macrolengua, el *chotomaimu* que también podríamos llamar hipotéticamente “caribe septentrional”, como se ha sugerido, y cuyas variedades dialectales hablarían los subgrupos de la macroetnia denominada de la misma manera hipotética. Las variedades orientales de esa posible lengua (el cumanagoto y el chaima) fueron unas de las más y mejor documentadas durante la época colonial. En efecto, los misioneros franciscanos encargados de la evangelización de este pueblo indígena dejaron diversos trabajos sobre dicho idioma: diccionarios, gramáticas, métodos de oración y otros de uso litúrgico, como confesionarios.⁴

Debido a su ubicación en las costas nororientales y centrales de la actual Venezuela, debieron enfrentar desde el siglo XVI el avance de los conquistadores españoles, las incursiones esclavistas de encomenderos antillanos y los primeros establecimientos misioneros en Tierra Firme (Ojer, 1966; Vila, 1975; Civrieux, 1980). Esta exposición temprana a los agentes coloniales, si bien no estuvo exenta de una gran y valiente resistencia, contribuyó a que los cumanagotos se acogieran al régimen de las reducciones misionales, aunque no siempre de manera totalmente pacífica (Biord, 1992; Civrieux, 1980; Morales, 2016).

⁴ Véase la gran recopilación de Platzmann (1888) y el trabajo de fray Diego de Tapia (1969).

Entre 1782 y 1784, con la visita del oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo, don Luis de Chávez y Mendoza, todos los “pueblos de indios”⁵ o misiones establecidas en la provincia de la Nueva Andalucía y la Nueva Barcelona (hoy estados Anzoátegui, Monagas y Sucre) fueron demarcados y posesionados de sus tierras colectivas (Amodio, 2005; Laserna Gaitán, 1993; Pérez Ramírez, 1946).

Al final de la época colonial, ocurrido con las guerras de independencia entre 1810 y 1825, principalmente, los cumanagotos entran en un período escasamente atendido por la historiografía venezolana, siendo una de las principales limitaciones para entender los procesos socioculturales y lingüísticos posteriores a la independencia. Una de las mayores necesidades de investigación es, precisamente, reconstruir la historia posterior. Sin embargo, sabemos que los cumanagotos tuvieron que enfrentar la legislación que en el siglo XIX ordenó la partición de los resguardos indígenas o antiguas misiones y la sustitución de un régimen de propiedad colectiva e indivisa de las tierras por parcelas familiares que podían ser enajenadas,⁶ lo que ocurrió generalmente a muy bajos precios debido a la presión de terratenientes y colonos.

Los cumanagotos participaron activamente en circuitos económicos locales y regionales y también sufrieron los efectos de la violencia derivada de las guerras civiles y la inestabilidad que acompañó la consolidación del estado nacional venezolano.

En la década de los treinta del siglo pasado, los cumanagotos, al igual que los kariñas y otros pueblos indios de la región nororiental,⁷ debieron enfrentar un nuevo reto para su supervivencia étnica. En esa época se inició la explotación petrolera y se establecieron las compañías petroleras, se abrieron pozos, se crearon campamentos, crecieron las ciudades cercanas y se fundaron otras. Todo esto atrajo una migración y consecuentemente aumentó la presión por las tierras, a la par que generó también emigraciones desde las comunidades hacia los centros económicos regionales y áreas de colonización agrícolas. Asimismo se aceleró la construcción de carreteras y vías de penetración que alteraron las dinámicas locales y regionales, los circuitos económicos consolidados desde el siglo XIX y comenzaron a generar una oposición rural/urbana hasta entonces de poca relevancia en la región.⁸

⁵ Antiguas circunscripciones administrativas coloniales equivalentes, en parte, a “misiones” y “resguardos”.

⁶ Sobre este tema véase el trabajo del abogado Francisco Hernández (1994) y los trabajos de Armellada (1977), Amodio (2005), Biorid Castillo (2006a) y Morales M. (2012).

⁷ Véase las consideraciones de Horacio Biorid Castillo en Biorid y Mosonyi (2001).

⁸ Lo comparación con el caso kariña puede resultar muy aleccionadora dada su vecindad geográfica y su proximidad estructural y lingüística (Schwerin, 1966; Amodio *et al.* 1991; Biorid y Mosonyi Szász, 2001; Biorid Castillo, 2007 y 2018).

EL RECIENTE PROCESO DE ETNOGÉNESIS

Los reportes etnográficos provenientes de la década de los sesenta muestran que los cumanagotos habían olvidado su nombre étnico, ya no hablaban el idioma indígena, conservaban una identidad genérica innominada, aunque a veces pudieran referirse a sí mismos o ser referidos como “indios” (Civrieux, 1980). También era común que se llamasen entre ellos “comuneros” o miembros con derechos de una antigua comunidad indígena y que utilizaran, como aún en la actualidad, términos de parentesco. El más empleado es el de “primo”, que no siempre implica un reconocimiento del parentesco real mediante el conocimiento de las genealogías familiares sino una conciencia vaga de afinidades parentales, como expresión de fenómenos muy comunes en otras sociedades caribehablantes como el parentesco extendido y el parentesco ficticio. También el uso del parentesco simbólico, expresado en los términos de “compadre”, “comadre”, “padrino/a” y “ahijado/a”, que quizá remitan no solo a lazos derivados de rituales religiosos y simbólicos sino también a antiguas formas de organización y clasificación de parientes.⁹

El recuerdo o conocimiento de las tierras de las antiguas comunidades en los pueblos cabeceras y en los caseríos que se correspondían con áreas agrícolas o conucos que habían sido incluidas en los títulos o mensuras derivadas de la visita de Chávez y Mendoza, mencionada en la sección anterior, tenía una gran importancia simbólica. Por un lado contribuía a mantener viva la historia de las comunidades, pueblos y aldeas y, por otro, los vínculos de pertenencia heredados del pasado indígena.

Un elemento importante en esto es el uso de patronímicos o apellidos indígenas que fueron impuestos como tales en las misiones antiguas.¹⁰ La continuidad de esta tradición aseguraba el reconocimiento de los troncos familiares e incluso la pertenencia de algunos a las antiguas comunidades o “pueblos de indios” y también a aldeas o sectores determinados de donde determinadas familias eran originarias o tenían una presencia mayoritaria. Esto está relacionado con la ocurrencia de parentelas y redes de parientes identificados no solo por la memoria colectiva y el trato social sino por los patronímicos.

⁹ Tras visitas iniciales en 1992, 1997 y 1998, principalmente, he realizado trabajo de campo en las comunidades cumanagotas desde 2012 hasta el presente; en las comunidades chaimas he realizado trabajo de campo en 1999 y 2014; y en las kariññas desde 1982 hasta el presente, además de mis investigaciones de campo e histórico-documentales sobre los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela que también formaban parte de los caribes septentrionales. Además, aparte de experiencias similares con los kariññas en especial en las décadas de los ochenta y noventa, desde 2013 he trabajado en conjunto con docentes y promotores culturales cumanagotos y chaimas. De esa manera he podido recoger los datos etnográficos que fundamentan estas y otras inferencias del presente artículo.

¹⁰ Véanse las listas proporcionadas por Civrieux (1980) y las de Chávez y Mendoza reproducidas por Pérez Ramírez (1946).

Si bien es muy probable que el idioma cumanagoto se haya dejado de hablar a finales del siglo XIX, según los datos de campo y documentales recogidos, esta lengua se incorporó como un sustrato de gran importancia e influencia en el español regional. Además de algunos rasgos suprasegmentales como la entonación o fonológicos como la confusión o falta de distinción clara entre las líquidas [l] y [r] en determinados contextos, el componente léxico de origen cumanagoto tiene una relevancia fundamental. En efecto, además de los patronímicos ya mencionados y la lexicalización de algunos derivados de esas formas, son de especial significación tanto cuantitativa como cualitativa o de uso los fitónimos, zoónimos y topónimos y los derivados de estos tres grupos de lexías, además de los términos para designar objetos de cultura material.

El sustrato indígena, aunque general a toda la población de la región, resulta más activo entre la población que puede ser identificada como indígena.

Las primeras expresiones que he registrado del proceso de etnogénesis que se vive en la actualidad provienen de finales de la década de los cincuenta cuando un grupo de comuneros del antiguo pueblo de misión de La Inmaculada Concepción de Píritu (estado Anzoátegui) emprendió un viaje a Caracas, la capital de la República, para buscar copia del antiguo título de propiedad sobre las tierras cuya memoria se había conservado de forma oral e intentar reivindicar sus derechos territoriales. Luego, a principios de la década de los setenta, hay nuevos intentos de hacer valer los títulos antiguos. La comunidad del pueblo de misión de La Pura y Limpia Inmaculada Concepción de la Meseta de Santa Fe (estado Sucre) vio afectada sus tierras comunales por la construcción del embalse del Turimiquire, un gran acueducto que el gobierno decidió construir en el tramo oriental de la cordillera de la costa para surtir de agua a las capitales de Anzoátegui (Barcelona y su zona metropolitana) y Sucre (Cumaná) así como a la vecina isla de Margarita, carente de suficientes fuentes de agua dulce. Las luchas por la tierra lograron encauzar una difusa identidad étnica. En esa comunidad fue reconocida como india en el primer censo indígena (1982), aunque asumida como kariña, quizá porque era la única manera de lograr el reconocimiento oficial.¹¹

Posteriormente, en 1992, con ocasión del segundo censo indígena un mayor número de comunidades demandó su inclusión en el empadronamiento y el reconocimiento oficial como comunidades indígenas. Esto, sin embargo, no se logró en su momento.¹² A la par, las comunidades invocaban su condición indígena y

¹¹ Véanse los datos censales en Venezuela (1985).

¹² Como coordinador del censo kariña, tuve que entrevistarme con líderes cumanagotos y recoger sus peticiones para elevarlas a la coordinación general del censo indígena y esta, a su vez, a los directivos

sus derechos territoriales ante el desarrollo de la industria petrolera hacia el norte del estado Anzoátegui y la afectación de tierras comunales, especialmente con la construcción tanto de la refinería conocida como Complejo Criogénico “José Antonio Anzoátegui”, ubicada entre Píritu y Barcelona, a orillas del mar, como de la red de oleoductos para surtirla.¹³

Desde finales de la década de los setenta y a lo largo de los ochenta, antropólogos de la Universidad Central de Venezuela desarrollaron un proyecto conocido como “Píritu” que consistía en el estudio de la antigua comunidad de ese nombre, ya referida, desde diversas perspectivas y subdisciplinas antropológicas, en especial mediante monografías y trabajos finales de grado.¹⁴ Si bien en las fuentes coloniales el etnónimo “píritu” está registrado, me inclino a pensar que este se corresponde más bien con sub-bloque regional de los cumanagotos. No obstante, el mencionado proyecto académico contribuyó a consolidar la denominación como el nombre de un probable pueblo indígena.¹⁵

Cuando en 1999 se convocó a una Asamblea Nacional Constituyente con representantes indígenas y el país fue dividido en tres regiones (occidente, sur y oriente) para la selección de sendos representantes indígenas, los píritos reclamaron su presencia en las deliberaciones y también los cumanagotos. Desde entonces, tras la aprobación de un estatuto indígena en la constitución de 1999, y la intensificación de programas sociales indigenistas a partir de ese año, unos y otros indígenas reclamaron su reconocimiento formal. Finalmente, tras los censos de 2001 y 2011, los cumanagotos consolidaron su nombre étnico como el etnónimo de más uso en la región.

En los últimos años, el proceso se ha ido acelerando, especialmente durante los últimos cinco años. Ejemplo de ello es el aumento del número de personas que se reconocieron como cumanagotos: de 789 en 2001¹⁶ a 21 029 en 2011.¹⁷

de la entonces Oficina Central de Estadísticas e Informática (OCEI), hoy Instituto Nacional de Estadística (INE).

¹³ Entre 1995 y 2002, en mi condición de jefe de la División de Servicios Técnicos del entonces órgano rector de las políticas indigenistas, la dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Educación tuvo que atender varios de estos casos.

¹⁴ Véase el trabajo de Petra Josefina Moreno (2009), que es una síntesis de ese proyecto.

¹⁵ Una evidencia de ello quizá lo constituyan los datos demográficos del censo de 2001. Véase nota 17.

¹⁶ Desglosada de la siguiente manera: 553 personas que se reconocieron como cumanagotos + 236 personas que se reconocieron como píritos, según cifras preliminares no publicadas del Instituto Nacional de Estadística.

¹⁷ Calculados de la siguiente manera: el 2,9% de una población indígena total de 725.141. Primeros Resultados de Población Indígena del censo de 2011, Instituto Nacional de Estadística, <<http://www.ine.gov.ve/>>.

EL REAPRENDIZAJE DEL IDIOMA

El cumanagoto, como se ha planteado, probablemente fue un dialecto, junto al chaima, el guaiquerí y otras variedades mutuamente inteligibles, del hipotético idioma o macrolengua caribe septentrional. Esta inferencia se apoya no solo en el parecido de dichas variedades, sino en dos evidencias de distinta naturaleza. La primera de ellas es de orden sociolingüístico. Se deriva de declaraciones de los misioneros franciscanos que a finales del siglo XVII tuvieron a su cargo la evangelización de los cumanagotos. Según ellos, la misma lengua, con pequeñas diferencias que no impedían la comunicación se hablaba desde la península de Paria hasta el lago de Valencia. Por ejemplo, Fray Francisco de Tauste, autor de una gramática, un diccionario y diversos textos religiosos en cumanagoto es elocuente:

este lenguaje de los indios de la provincia de Cumaná o Nueva Andalucía en las costas de Tierra Firme se dilata, y comprehende más de cien leguas, pues hasta la Provincia de Caracas, en la ciudad de la Valencia, experimenté que la entendía aquel gentío; pero de quien es más propia, y connatural, es de los indios Chaymas, Cores, Cumanagotos, Quacas, Parias y Varrigones y otras [naciones] confinantes; y aunque es verdad que entre estas mismas naciones dichas tienen en su estilo y práctica alguna diferencia en la pronunciación, o ya añadiendo, o ya quitando alguna sílaba, a la voz común del nombre, o verbo; pero no es parte para no entenderse harto bien los conceptos; como v. g. acá en España las lenguas castellana, aragonesa, valenciana, y gallega (Tauste 1888: 1, ortografía, acentuación y puntuación actualizadas).

El misionero fray Matías Ruiz Blanco asevera que:

tiene aquella provincia [de Nueva Andalucía] diversas naciones de indios, como son Cumanagotos, Palenques o Guarives, Cores, Tomuzas, Chaimas, Farantes [farautes?], Cuacas, Aruacas, Caribes y otras.

Los idiomas de estas tres últimas son totalmente diferentes de los demás y alguna cosa guturales y difíciles. Los de las demás naciones se diferencian en parte. Presumo que por la mayor proximidad y comunicación de unas con otras (Ruiz Blanco 1965: 37, ortografía, acentuación y puntuación actualizadas).

Esas declaraciones apoyan mi interpretación de la macrolengua que sería el caribe septentrional.¹⁸

La otra evidencia corresponde a datos léxico-estadísticos presentados por María Eugenia Villalón (1987) que muestran menos del 2% de separación entre el cumanagoto y el chaima. Esto sugiere que se trataba de variedades dialectales de lo que

¹⁸ Véanse testimonios adicionales en Bjord (2005: 89-92).

debió haber sido una sola y única lengua. Civrieux (1980) llama a esa lengua *chotomaimú* (choto: gente; maimú: lengua, palabra), que traduce, precisamente, “idioma de la gente”. Curiosamente en 1998 recogí un testimonio de un anciano octogenario que llamó a esa lengua “el lenguaje de nosotros los indios”, aunque él no lo llegó a hablar sí lo hicieron, en cambio, sus padres y abuelos. Y ese supuesto idioma (“lenguaje”) era distinto al de los caribes o kariñás.¹⁹ El nombre chotomaimu pudiera tratarse de un autoglotónimo, mientras que el término de “caribe septentrional” describe la ubicación y clasificación lingüística de la macrolengua.

Paradójicamente, el cumanagoto y el chaima son las lenguas indígenas mejor documentadas de la época colonial en Venezuela, como ya he señalado, pero unas de las que ya no se hablan. Esto se corresponde con lo que lastimosamente señala el lingüista y sacerdote jesuita Bartomeu Melià (1980: 123) acerca de que el balance de las misiones antiguas es que muchas veces donde existieron ya no hay indios (fueron desplazados u obligados a un cambio social) y, en consecuencia, ya no se habla el idioma indígena correspondiente. Lo mismo sucede, por ejemplo, en Venezuela en el Orinoco medio, donde estuvieron los jesuitas y, tras su expulsión en 1767, los franciscanos, hasta la época de la independencia. Ello apoya la hipótesis de que en las misiones antiguas el uso de los idiomas indígenas era un medio para la evangelización y no un fin en sí mismo.

Los últimos testimonios documentales de hablantes del cumanagoto y chaima corresponden a finales del siglo XIX (Göering, 1962: 108). Testimonios orales de la década de los veinte relativos al conocimiento del idioma por parte de jóvenes cumanagotos menores de 30 años, aproximadamente, coinciden en señalar que esos grupos etarios no habían aprendido a hablar el idioma indígena.

Según los informantes entrevistados entre 2012 y 2013, ancianos septuagenarios y octogenarios, lo que situaría el presente etnográfico de la siguiente afirmación hacia 1940, los ancianos no conocían el idioma indígena, ni siquiera fórmulas rituales, oraciones ni invocaciones mágico-religiosas. Así, pues, es posible inferir que el idioma cumanagoto ya a principios del siglo XX (hacia 1900) sería un idioma obsolecente desplazado por el español, a cuyas variedades regional y local (español del oriente y del nororiente de Venezuela, respectivamente) se incorporó en forma de sustrato activo, como se ha señalado.

Ya desde la década de 1990 hay evidencias documentales y orales de intento de rescate del cumanagoto a partir de materiales antiguos y de una supuesta recolección

¹⁹ Tal distinción contribuiría a explicar diferencias fundamentales entre aldeas tradicionalmente kariñás y otras que han adoptado tal identidad en el último cuarto del siglo xx y que he llamado “neo-kariñás” así como la identificación caribe = kariña (Biord y Szász, 2001; Biord Castillo, 2006c, 2007 y 2018; Civrieux, 1974, 1976; Croes Esté y Biord Castillo, 1999).

de vocabulario llevada a cabo mediante investigación de campo.²⁰ Sin embargo, este proceso solo se consolidó a partir de 2005. Varias circunstancias ayudan a explicarlo: el reconocimiento amplio de los derechos de los pueblos indígenas en la constitución de 1999 así como en otras leyes;²¹ el hecho de que fueran favorecidas las comunidades y ciudadanos indígenas a través de políticas públicas y programas de asistencia socioeconómica; y que estuvieran en proceso de establecerse las circunscripciones electorales que debían elegir concejales indígenas.

El intento de reaprendizaje del idioma ancestral se ha hecho a partir de los materiales legados por los misioneros franciscanos de los siglos XVII y XVIII (Platzmann, 1888) así como del libro *Apaicuar*, basado en dichos materiales, de Salomón de Lima (2002), antiguo cronista oficial de Barcelona, la capital del estado Anzoátegui. Posteriormente, tendrá un gran impacto en ese proceso el trabajo de rescate y recopilación llevado a cabo desde 2005 en adelante por Leonardo Alvarado Charuan.²² Este personaje fue en sus últimos años un promotor cultural con intereses en recuperación de la memoria histórica, la cultura y la lengua, chamanismo y música popular (especialmente indígena y afrovenezolana). Alvarado Charuan, con el apoyo financiero de la gobernación del estado Anzoátegui²³ y un gran entusiasmo particular publicó dos volúmenes sobre cultura e idioma cumanagoto *Taramacaz ran-nepar. Libro abierto con amor* y *Taramacaz neri cumanagoto-caigna. Manual lingüístico cumanagoto caribe* (Alvarado Charuan 2008a, 2008b). Además de hacer listas de palabras y recuperar frases (entre ellas saludos y fórmulas de cortesía, así como vocabulario básico) de los materiales ya citados, Alvarado Charuan hizo el esfuerzo de traducir al idioma cumanagoto los himnos nacional y del estado Anzoátegui, e incluso otras canciones populares como “Alma llanera”, considerada popular y afectivamente el segundo himno nacional por gran parte de la población venezolana. Aún está pendiente una evaluación técnica de dichas traducciones, habida cuenta de las dificultades que ya en el siglo XVIII, cuando existía una comunidad lingüística que hablaba el cumanagoto como primera lengua y de manera fluida, representaba la traducción de textos religiosos católicos.²⁴ Las traducciones de Alvarado Charuan parecen más bien de tipo cultural antes que lingüísticas propiamente. Otros dos hitos importantes son el *Diccionario kumanagoto* de la abogada y promotora cultural cumanagota Maribel

²⁰ Véase el vocabulario recogido en el folleto *Vocablos en lengua chaima y español* (Venezuela, 1999).

²¹ Véanse los trabajos de Hernández Castillo (2001) y Biord Castillo (2006b).

²² Nació en Puerto Píritu en 1932 y murió en Barcelona en 2012, poco antes de cumplir los 80 años.

²³ En los últimos años se desempeñó como Coordinador Intercultural Bilingüe Indígena en la dirección de Educación de la gobernación del estado Anzoátegui.

²⁴ Véase caso en Tapia (1969).

Amatima Caguana (2014), compilado a partir de fuentes antiguas, y el meritorio intento de sistematización y descripción lingüística con fines didácticos del lingüista José Álvarez (2018). Este trabajo abre enormes posibilidades para la reapropiación del caribe septentrional.

Los maestros entrevistados entre agosto y septiembre de 2013, casi sin variación en sus declaraciones, coinciden en que aprender el idioma cumanagoto tiene una gran significación para demostrar las raíces indígenas de la población y la presencia de los cumanagotos actuales en sus tierras ancestrales. Algunos observan que para ellos no resultó fácil aprender las frases y el vocabulario básico que manejan, ya fuera en talleres de capacitación especialmente dirigidos a maestros como en cursos universitarios, siendo que universidades y otras modalidades de educación superior adoptadas por el gobierno (como las denominadas “misiones” educativas) han incluido materias sobre el idioma cumanagoto en los planes de estudio de la carrera de educación y de otras carreras profesionales.

La enseñanza escolar del idioma cumanagoto abarca tres aspectos fundamentales:

- himnos (nacional y estatal) y canciones;
- fórmulas de cortesía (saludos); y
- vocabulario básico (colores, números, partes del cuerpo).

La recepción de los estudiantes varía de acuerdo a la edad: los más pequeños lo reciben de manera abierta; los de mayor edad, cursantes de grados superiores, muestran resistencia. Algunos cantan los himnos solo por obligación y evitar sanciones o medidas disciplinarias. Las clases de cultura e idioma cumanagoto entre estudiantes de mayor edad gozan de popularidad más que por sus contenidos, por considerarlas los alumnos materias que permiten evadir en cierto grado otras asignaturas consideradas más difíciles y complejas, como matemáticas, física y química. También, según los testimonios recogidos, muchos padres de familia han mostrado resistencia a la transmisión escolar de contenidos indígenas por considerarlo una forma de supuesto retroceso o involución cultural. Debe señalarse que las clases de cultura e idioma cumanagoto se imparten en escuelas a las que asisten indistintamente estudiantes indígenas como no indígenas. Algunos maestros que trabajan con el área “intercultural”, como se denomina genéricamente a la educación para indígenas, ofrecen testimonios que presentan una actitud muy favorable del estudio de la lengua y la cultura cumanagota entre los estudiantes y los padres y representantes. Sin embargo, me parece que esta última visión resulta demasiado optimista e incluso ingenua por parte de esos maestros.

DISCUSIÓN

La recuperación de un idioma semiextinto es un proceso complejo y muy difícil. Se suele citar como un ejemplo exitoso y reciente el caso de la revitalización del hebreo que se había convertido en un idioma de uso principalmente litúrgico. Tras la creación del estado de Israel en 1948, y como parte del proyecto político para su consolidación, se aplicó una política lingüística orientada a fortalecer el hebreo. En la actualidad su uso ha trascendido los ámbitos tanto administrativo, de por sí importante para la vitalidad de un idioma, como litúrgico y se emplea en diversos contextos. Casos similares han ocurrido en España, tras la adopción de una monarquía constitucional basada en autonomías regionales que ha promovido el uso de idiomas y variedades lingüísticas condenadas al uso doméstico durante el gobierno del general Francisco Franco (1939-1975). El balance de poco más de cuatro décadas resulta bastante alentador. Sin embargo, se trata de casos distintos al del cumanagoto por diversas razones. La principal diferencia reside en que se trata de idiomas aún vivos y con una comunidad de hablantes activa (aunque muy reducida en el caso del hebreo anterior a 1948) y una tradición de escritura y producción literaria escrita en la mayoría de los casos.²⁵

Las posibilidades de revivir un idioma extinto, con más de un siglo de haberse dejado de hablar y solo parcialmente documentado (en especial el sistema fonológico y los rasgos suprasegmentales), son bastante remotas. Como posibilidad teórica requeriría de ingentes esfuerzos, recursos económicos y tecnológicos, apoyo administrativo y conciencia política, además de un continuo apoyo técnico (lingüístico, sociolingüístico, antropológico y didáctico). No obstante, en el caso de los cumanagotos lo que parece constituir el objetivo real a corto plazo de quienes promueven su recuperación (principalmente docentes y dirigentes políticos indígenas) es la significación atribuida al uso, aunque parcial y muy reducido, de palabras y frases del antiguo idioma como marcador o diacrítico de su identidad. De esta manera se subraya y simboliza la alteridad sociocultural del pueblo cumanagoto, por tantos años condenada a una fuerte invisibilidad social, y al mismo tiempo se reafirman tanto su presencia continuada en el territorio tradicional, como los derechos colectivos consagrados en la legislación venezolana (en especial, los territoriales) y su demanda de reivindicación.

Se debe resaltar que este uso fragmentario y fragmentado del idioma cumanagoto cumple a su vez dos funciones sutilmente diferentes en dos ámbitos distintos. En el ámbito intraétnico sirve para reafirmar la identidad, el orgullo étnico, cultural y lingüístico a la vez que simboliza la existencia de una cultura propia e intelectualmente elaborada (lo cual se evidenciaría en el idioma mismo como código expresivo).

²⁵ Véase el diagnóstico y las reflexiones de Tovar (1982).

En el ámbito interétnico refuerza la percepción de la identidad indígena y su alteridad en un contexto de mínimas diferencias con otras poblaciones locales (pescadores y campesinos), producto de siglos de transculturación, enajenación, imposición y apropiación de recursos culturales.

Por todas estas razones, no cabría esperar en los próximos años un cambio significativo en la recuperación del cumanagoto más allá de un elemento simbólico que acompaña y refuerza el proceso de etnogénesis o re-etnización. En otras palabras, la intencionalidad de la enseñanza del cumanagoto, aunque revestida de un ropaje escolar y de una finalidad didáctica, podría interpretarse como la expresión de una conciencia política sobre la relevancia de conservar la cultura y de rescatar la historia y el idioma de los antepasados. Estas serían condiciones indispensables para consolidar el proceso de etnogénesis entre los cumanagotos actuales. Adicionalmente simbolizaría la pertenencia a una identidad étnica en proceso de reconstrucción y de resignificación.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Charuan, Leonardo
 (2008a) *Taramacaz ran-nepar. Libro abierto con amor*, Cadena Capriles y Gobernación del Estado Anzoátegui, Caracas.
 (2008b) *Taramacaz neri cumanagoto-caigna. Manual lingüístico cumanagoto caribe*, Cadena Capriles y Gobernación del Estado Anzoátegui, Caracas.
- Álvarez, José
 (2018) *Kure mana choto maimuru (Nuestra lengua está viva). Bosquejo gramatical, fraseología, léxico básico y textos de la extinta lengua caribana de la costa nororiental de Venezuela, hablada antiguamente por cumanagotos, chaimas, palenques, guaiqueríes, pariagotos, cuacas, píritus, cores, teques, mariches, y otros*, Universidad del Zulia, [Maracaibo] (edición electrónica).
- Amatima Caguana, Maribel C.
 (2014) *Diccionario kumanagoto*, Imprenta Regional del Ministerio de la Cultura, Puerto La Cruz.
- Amodio, Emanuele
 (2005) *La tierra de los caribes. Creación y transformación de los resguardos indígenas en el Oriente de de Venezuela. 1750-1850*, Dirección de Coordinación de Extensión, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Cuadernos Codex, 29, Caracas.
- Amodio, Emanuele; Biord, Horacio; Arvelo-Jiménez, Nelly y Filadelfo Morales-Méndez
 (1991) *La situación actual de los kariñás. Diagnóstico y entrevistas*, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Movimiento Laicos para América Latina, Caracas.

Arellano, Fernando

(1996) *Las lenguas romances: introducción al estudio de la filología románica comparada*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

Armellada, Cesáreo de

(1977) “Fuero indígena venezolano”, en *Montalbán*, núm. 7, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, pp. 7-423.

(1978) *Las lenguas indígenas venezolanas y el castellano (sus relaciones y mutuo enriquecimiento durante 500 años)*, discurso de incorporación como individuo de número, Academia Venezolana de la Lengua, correspondiente de la Real Española, Caracas.

Arvelo-Jiménez, Nelly y Horacio Biord

(1994) The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana Shield: the system of Orinoco regional interdependence”, en Anna Roosevelt (ed.), *Amazonian Indians from prehistory to the present anthropological perspectives*, The University of Arizona Press, Tucson-London, pp. 55-78.

Arvelo-Jiménez, Nelly; Morales Méndez, F[iladelfo] y Horacio Biord Castillo

(1989) “Repensando la historia del Orinoco”, en *Revista de Antropología*, vol. 5, núms. 1-2, Universidad de Los Andes, Bogotá, pp. 153-174.

Biord-Castillo, Horacio

(1985) “El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco”, en *Antropológica*, núms. 63-64, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp. 83-101.

(1992) “Organización social y resistencia a la conquista europea. Los casos teque y cumanaquito”, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, núm. 297, Caracas, pp. 51-68.

(2005) *Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela. 1550-1625*, Academia Nacional de la Historia, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 258, Caracas.

(2006a) “Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela”, en *Antropológica*, núms. 105-106, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp. 131-160.

(2006b) “Algunos retos y perspectivas ante el cambio del ente rector de las políticas públicas para pueblos indígenas”, en *Anthropos (Venezuela)*, núms. 52-53, Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, Los Teques, estado Miranda, pp. 53-64.

(2006c) “Continuidad socio-cultural Caribe-Karíña en *Tierra Firme* de Julio César Salas”, en *Tierra Firme, Revista de Historia y Ciencias Sociales*, núm. 93, Caracas, pp. 93-107.

(2006d) Sistemas interétnicos regionales: el Orinoco y la costa noreste de la actual Venezuela en los siglos XVI, XVII y XVIII, en Niria Suárez (ed.), *Diálogos culturales. Historia, educación, lengua, religión, interculturalidad*, Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Técnico de la Universidad de los Andes-Archivo Arquidiocesano de Mérida-Grupo de Investigación y Estudios Culturales de América Latina (Serie Cuadernos del GIECAL, núm. 2, Mérida, Venezuela, pp. 85-118.

(2007) “Los kariña”, en Germán Freire y Aimé Tillet (eds.), *Salud Indígena en Venezuela*, vol. 2, Ministerio de Salud, Caracas, pp. [75]-139.

(2012) “Ser indios otra vez. Exordio a los procesos de etnogénesis en Venezuela”, en *Presente y Pasado*, núm. 34, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 11-40.

(2018) “Los kariña”, en Miguel Ángel Perera y Pedro Rivas, *Los aborígenes de Venezuela*, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales; Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas; Total y PNUD (Monografías N° 52, Los Aborígenes de Venezuela 5, Etnología Contemporánea III), Caracas, pp. [211]-283.

Biord, Horacio y Jorge Mosonyi Szász

(2001) *Kariñas. Caribes ante el siglo XXI*, Operadora Cerro Negro, Caracas.

Civrieux, Marc de

(1974) *Religión y magia kariña*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

(1976) *Los caribes y la conquista de la Guayana española (Etnohistoria kariña)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

(1980) “Los cumanagoto y sus vecinos”, en Walter Coppens (ed. general), *Los aborígenes de Venezuela*, tomo I, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Monografía núm. 26, Caracas, pp. 27-239.

Croes Esté, Gabriela y Horacio Biord Castillo

(1999) “Recuperación de la memoria colectiva en las comunidades de Santa Rosa de Ocopi”, en Gabriela Croes Esté (coord.), *La pertinencia cultural y la equidad: bases para la etnoeducación*, Ministerio de Educación y Organización de Estados Americanos, Caracas, pp. 83-94.

De Lima, Salomón

(2002 [1970]) *Apaicuar*, Fondo Editorial del Caribe, 2ª ed., Barcelona (Venezuela).

Durbin, Marshall

(1977) “A survey of the Carib language family”, en Ellen B. Basso (ed.), *Carib-speaking indians, culture, society and language*, University of Arizona Press, Anthropological Papers of the University of Arizona Press, 28, Tucson, pp. 23-38.

- Göering, Anton
(1962 [1893]) *Venezuela el más bello país tropical*, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela) [traducción de *De las bajas tierras tropicales a las nieves perpetuas*].
- Hernández, Francisco
(1994) “Las comunidades indígenas en Venezuela y el problema de la tenencia de la tierra”, en Simción Jiménez y Abel Perozo (eds.), *Esperando a Kuyujani: tierras, leyes y autodemarkación. Encuentro de comunidades ye'kuanas del Alto Orinoco*. Asociación Otro Futuro, Gaia, IVIC (Biblioteca de Antropología: La Cotidianidad Pluricultural de Venezuela, N° 1), San Pedro de los Altos, pp. 45-68.
- Hernández Castillo, Francisco
(2001) *Derechos indígenas en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999*, Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación, Cultura y Deportes; Consejo Nacional Indio de Venezuela y Asociación Otro Futuro, Caracas.
- Laserma Gaitán, Antonio Ignacio
(1993) *Tierra, gobierno local y actividad misionera en la comunidad indígena del Oriente venezolano: la Visita a la Provincia de Cumaná de don Luis de Chávez y Mendoza (1783-184)*, Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 219), Caracas.
- Loukotka, Čestmir
(1968 [1935]) *Classification of South American Indian languages*, University of California, Latin American Center (Reference Series, vol. 7), Los Angeles.
- Mason, J. Alden
(1950) “The languages of South American Indians”, en *Handbook of South American Indians*, vol. 6 [Julian H. Steward, ed.], *Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 143, pp. 157-317.
- Melià, Bartomeu
(1980) “La misión actual en situaciones de neocolonialismo”, en *Sic Revista del Centro Gumilla*, núm. 42, Caracas, pp. 122-123.
- Morales, Manuel de Jesús
(2016) *Parroquia San Pablo: historia, cultura y tradiciones*, Fundación Editorial El Perro y La Rana, Red Nacional de Escritores de Venezuela, Imprenta de Anzoátegui, [Barcelona, Venezuela].
- Morales M., Filadelfo
(2012) *Los kari'ña de Aguasay: de la resistencia armada a la resistencia jurídica*, Mundo Gráfico, Maracay.
- Morales[-Méndez], F[iladelfo] y Nelly Arvelo-Jiménez
(1981) “Hacia un modelo de estructura social caribe”, en *América Indígena*, vol. 41, núm. 4, México, pp. 603-626.

- Moreno, Petra Josefina
(2009) *La anciana de los tiempos. Píritu*, Fondo Editorial del Caribe, [Barcelona, Venezuela].
- Mosonyi, Esteban Emilio
(1976) “Dependencia lingüística. El dramático caso de La Guajira”, en *Boletín Indigenista Venezolano*, núm. 13, Caracas, pp. 141-166.
- Ojer, Pablo
(1966) *La formación del Oriente venezolano. I: Creación de las gobernaciones*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Investigaciones Históricas (Biblioteca de Estudios Universitarios, 6).
- Pérez Ramírez, César (comp.)
(1946) *Documentos para la historia colonial de Venezuela. Mensura y descripción de los pueblos de indios situados en las provincias de Nueva Andalucía y Nueva Barcelona realizadas por orden del Rey don Carlos Tercero por el oidor decano de la Real Audiencia de Santo Domingo don Luis de Chávez y Mendoza. 1782-1784*, Crisol, Publicaciones de la Comisión Preparatoria de la IV Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas.
- Platzmann, Julius (ed.)
(1888) *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*, 4 vols., Teubner, Leipzig.
- Ruiz Blanco, Matías
(1965 [1690]) “Conversión de Píritu”. en Matías Ruiz Blanco y Ramón Bueno: *Conversión de Píritu y Tratado histórico*, Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 78), Caracas, pp. 1-94.
- Schwerin, Karl H.
(1966) *Oil and steel. Processes of *karinya* culture change in response to industrial development*, University of California, Latin American Center (Latin American Studies, vol. 4), Los Angeles.
- Tapia, Diego de
(1969 [hacia 1740]) *Rezo cotidiano en lengua cumanagota*, Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Lenguas Indígenas (Serie Lenguas Indígenas de Venezuela N° 3) (estudio preliminar: Pablo Ojer; edición crítica. Carmela Bentivenga), Caracas.
- Tauste, Francisco de
(1888 [1680]) “Arte, y vocabulario de la lengua de los chaymas, cumanagotos, cores y paria y otros diversos de la Provincia de Cumaná ó Nueva Andalucía”, en J. Platzmann (ed.), *Algunas obras raras sobre la lengua cumanagota*, vol. I, Teubner, Leipzig.

Tovar, Antonio

(1982) "Bilingüismo en España", en *Revista de Occidente* (Madrid), núms. 10-11, Madrid, pp. 13-22.

Tovar, Antonio y Consuelo Larrucea de Tovar

(1984) *Catálogo de las lenguas de América del Sur, con clasificaciones, indicaciones tipológicas, bibliografía y mapas*, Gredos, 2ª ed. refundida, Madrid.

Venezuela, República de, Presidencia de la República, Oficina Central de Estadística e Informática

(1985) *Censo indígena de Venezuela. Nomenclador de comunidades y colectividades*, Oficina Central de Estadística e Informática, Caracas.

Venezuela, República de, Instituto Agrario Nacional

(1999) *Vocablos en lengua chaima y español*, Delegación Agraria del Estado Sucre, Cumaná.

Vila, Pablo

(1975) *Gestas de Juan Orpín en la fundación de Barcelona y defensa de Oriente*, Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura, Caracas.

Villalón, María Eugenia

(1987) "Una clasificación tridimensional de lenguas caribes", en *Antropológica*, núm. 68, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, pp. 23-47.



Curso de Etnohistoria y Lingüística para docentes cumanagotos y chaimas
Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 2015.



Estatua del cacique Cagua. Cagua (municipio Bolívar, estado Anzoátegui, Venezuela).

LOS REYES DESNUDOS.
PERCEPCIÓN Y REPRESENTACIONES ESPAÑOLAS
DE LAS FORMAS POLÍTICAS INDÍGENAS DE TIERRA FIRME

Emanuele Amodio

Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, Caracas
correo electrónico: arinsana@gmail.com

RECIBIDO: 15 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 20 DE ENERO DE 2019

Resumen: A la llegada de los europeos en tierras americanas, el continente estaba poblado por una multitud de sociedades indígenas, con diferentes idiomas, culturas y sistemas sociales. Sus sistemas políticos eran variados cuanto sus culturas, pero de difícil aprehensión de parte de los conquistadores y cronistas. Por esto, resulta importante delinear los recorridos de las representaciones españolas producidas durante el siglo XVI con el fin de entender tanto la construcción de identidades que conllevó el contacto con sociedades diferentes, como la manera de utilizarlas con el fin de integrar esas poblaciones americanas al imperio español.

Palabras claves: Indígenas, formas políticas, representaciones, cacicazgos, *behetría*.

Abstract: Upon the European's arrival to American lands, the continent was populated by a variety of indigenous societies boasting different languages, cultures and social systems. These groups had distinct political systems that both conquerors and chroniclers had difficulty comprehending. In this sense, tracing the path of Spanish depictions generated throughout the sixteenth century allows a better comprehension of the whole phenomenon. Doing so sheds light over both the construction of identity caused by the contact with different societies and the instrumentation of these same depictions in order to integrate the indigenous groups to the Spanish Empire.

Key words: Indigenous people, political forms, representations, *cacicazgos*, *behetría*.

*La isla tiene varios reyes, pero desnudos,
y como ellos todas personas de ambos sexos.*
Mártir de Angleria

INTRODUCCIÓN

Si las culturas funcionan como conjuntos de sistemas simbólicos, según la definición de Lévi-Strauss (1991: 20), se puede inferir que se constituyen como sistemas de signos que sirven no sólo para producir sentido, sino también como dispositivos para identificar, organizar y obrar sobre realidades, parciales o totales, internas o externas a cada sociedad. La producción de sentido alrededor del mundo externo de una sociedad puede ser aprehendido desde la dicotomía conceptual nosotros-otros, dentro de un contexto que distingue espacial y culturalmente los “mundos cercanos” de los “mundos lejanos”, diferenciados entre ellos no sólo por el hecho que los cercanos son más conocidos realísticamente que los lejanos, cuya construcción debe más al imaginario que a la realidad, sino también y sobre todo porque en la relación con los mundos cercanos priva una mayor reciprocidad en las construcciones identitarias, mientras que con los lejanos ésta es mínima o del todo ausente, por lo menos hasta que permanecen alejados del contacto directo y continuado. Cuando este contacto se realiza y se prolonga en el tiempo, aumenta la reciprocidad de las imágenes, por lo menos teóricamente, ya que intervienen en la ecuación las relaciones de fuerza: el grupo cultural más fuerte da/impone más de lo que recibe y la relación intercultural se vuelve desbalanceada y desigual.

Estos presupuestos servirán de marco de referencia en nuestra aproximación histórico-antropológica a las primeras construcciones europeas de la vida social y política de los indígenas del Caribe y norte de Sudamérica en las primeras décadas de la conquista. La premisa histórica que nos sirve de asidero, más allá de las posturas ideológicas, radica en el hecho que, una vez demostrada la presencia de poblaciones en el nuevo continente, la Corona española desarrolló un proyecto de conquista y sometimiento de los indígenas, sin duda violento en sus inicios y a lo largo del contacto con nuevas poblaciones, para transformarlos en súbditos de España a fines económicos y políticos. Es precisamente este proyecto lo que impuso un conocimiento del *otro*, con la finalidad de facilitar la transformación y el sometimiento con métodos “pacíficos”, sobre todo a través de los misioneros. Así, “conocer para gobernar” puede ser considerado el programa explícito de la Corona a lo largo del siglo XVI (cf. Amodio, 2002), mientras progresivamente se colonizaban las nuevas tierras con población europea.

Las aproximaciones que hemos trazado, entre textos y eventos históricos, es una de las tantas posibles y lo único que una antropología interpretativa puede hacer es indicar posibilidades, juntando piezas en un ensamblaje suficientemente coherente para servir de asidero a una reconstrucción verosímil de los procesos sociales y culturales del pasado.

UNA MIRADA ETNOGRÁFICA, *ANTE LITERAM*

A lo largo de la conquista americana, sobre todo durante el primer siglo, los europeos necesitaron de algún modo conocer y describir a los pueblos indígenas encontrados para tener un referente fehaciente de la situación local, tanto en el mismo frente de la conquista, para poderla realizar, como para la administración española desde Madrid, para dirigirla. Más allá de las imágenes exóticas de la primera hora que servían de contrapunto negativo a la identidad europea (el *otro* como monstruo), se trataba de elaborar instrumentos realistas para un proceso de ingeniería social y cultural a través de los cuales los europeos pretendían transformar a esos pueblos y sociedades en súbditos productivos del imperio español. Este propósito estratégico terminó por producir una enorme masa de datos que impuso la necesidad de organizarlos de manera racional y formar expertos en la tarea, quienes pudieran producir datos para el gobierno de las colonias de ultramar. Los Cronistas de Indias, la Casa de Contratación y el Consejo de Indias fueron las figuras e instituciones que se encargaron de organizar el material y dirigir el acopio de nuevos datos. Es en este contexto, por ejemplo, que se producen los *Cuestionarios* para la relaciones de Indias que constituyen verdaderos manuales *ante literam* de recopilación de datos etnográficos, aunque será necesario esperar el siglo XVIII para que la comparación entre diferentes etnografías produjera una interpretación etnológica (cf. Solano, 1988; Amodio, 2002). En todo caso, estas proto-etnografías deben ser consideradas particularmente “densas”, en el sentido de Geertz (1997), ya que intervenían a sesgarlas fuertemente tanto los intereses de los recopiladores como su referente cultural que impedía el despliegue cabal de una perspectiva relativista. Así, la descripción que los primeros cronistas y funcionarios elaboraron de las sociedades indígenas latinoamericanas, está claramente moldeada por:

1. Las expectativas que tenían sobre el Nuevo Mundo, pensado a partir de la literatura más o menos fantástica sobre el Oriente;
2. La categorías sociales europeas que sirvieron de referente, positivo o negativo, es decir, por semejanza o diferencia, para la percepción de los sistemas sociales locales;¹
3. El conocimiento inicial que habían tenido de los grupos indígenas de habla arahuaca, los tainos sobre todo, en las islas antillanas.

Estos tres presupuestos fueron considerados al momento de examinar las descripciones de los indígenas que fueron elaboradas de manera espontánea o programada, a lo largo de la conquista. En el caso de los escribientes de cosas de Indias

¹ Como escribe Umberto Eco, “ante el fenómeno desconocido, a menudo se reacciona por aproximación: se busca ese recorte de contenido, ya presente en nuestra enciclopedia, que de alguna manera consiga dar razón del hecho nuevo” (Eco, 1999: 69).

sucesivos, hay que añadir otros elementos condicionantes: la utilización como “referente de verdad” de los primeros cronistas (es decir: un filtro interpretante), aun siglos después del primer contacto, para describir sus características pasadas y presentes. Por todo esto, a los fines de describir e interpretar los sistemas sociales indígenas, sobre todo en su aspecto político, así como fueron percibidos y transformados por los colonizadores y cronistas, resulta particularmente interesante analizar los textos producidos, con distintas finalidades, durante el siglo XVI, cuando todavía era posible observar, por lo menos teóricamente, la realidad indígena, haciendo resaltar así en mayor grado la “invención” del *otro*, en general —dietas, sexualidad, relaciones bélicas, etc.— y, en términos políticos, siendo éste nuestro mayor interés, coincidente con aquel de los mismos primeros Cronistas ya que en este aspecto de la vida de las poblaciones encontradas estribaba la posibilidad de reacción bélica y, al mismo tiempo, la de “pactar” convivencia y/o sometimiento.

Aunque cada sociedad autóctona americana tenía sus peculiaridades sociales, los europeos se encontraron fundamentalmente con tres tipos de organización política: sociedades segmentarias, es decir, con una organización tendencialmente horizontal de los grupos locales y una distribución amplia del poder sustentada por familia extensas; sociedades cacicales, tendencialmente diferenciadas en grupos locales con diferente acceso al poder mantenido por caciques hereditarios (cf. Molina, 2005); y sociedades estratificadas de diferente tipo, donde los grupos locales estaban sometidos a un grupo central que funcionaba como elite tanto religiosa como política.

Nuestra intención en el análisis de las primeras representaciones de la estructura social indígenas de las islas antillanas y Tierra Firme, es la de tomar en consideración las siguientes fuentes: a) documentos administrativos y textos privados; b) Crónicas de autores tempranos que tuvieron experiencia directa de los territorios aquí historiados; c) textos elaborados por quienes, en Europa, tuvieron acceso directos a los primeros descubridores o a sus escritos. De esta manera, se tomarán en consideración las obras de Cristóbal Colón, Américo Vesputio, Bartolomé de Las Casas, Fernández de Oviedo y Girolamo Benzoni, quienes visitaron la región oriental de Tierra Firme. A estos autores queremos también añadir Mártir de Angleria, aunque se trata de alguien que nunca estuvo en América, pese a haber sido nombrado primer Cronista General de Indias. Es este nombramiento que, de alguna manera, lo califica para nuestros propósitos, ya que en su casa madrileña pasaron todos los hombres importantes de la conquista de los primeros años, junto con los objetos americanos que demostraban su éxito: papagayos, coronas de plumas, cernies y armas indígenas, entre otros. Además, no hay que subvalorar que se trata de un humanista milanés culto, con una ironía renacentista que le permite una “mirada lejana” que, para los protagonistas de la jornada americana, era difícil de producir.

LAS FORMAS DEL OTRO

La relaciones entre europeos e indígenas, tanto pacíficas como bélicas, impusieron la producción de dinámicas identitarias: españoles e indígenas tuvieron que delimitar un nuevo espacio en sus representaciones culturales frente a los nuevos *otros* con quienes tuvieron que relacionarse. Sabemos cómo los españoles monstrificaron al indio antillano y de Tierra Firme a fines identitarios y para justificar ideológicamente la conquista. Esta monstrificación fue al comienzo biológica aunque, frente a la realidad del *otro*, el mismo Colón tuvo que admitir que “monstruos no he hallado” (Colón, 1984: 144). Sin embargo, la necesidad de construir una imagen negativa del *otro*, los obligo a deslizar la caracterización negativa del ámbito biológico al cultural, creando así esa obra maestra de la historia americana: los caníbales (cf. Amodio, 1993). Una vez creado el monstruo cultural, la otredad estaba finalmente reducida a diferencia y categorizada: se refería a su modo de vivir, sus gustos alimentarios, sus prácticas sexuales y, en fin, su manera de pensar el mundo. Los caníbales, identificados con los caribes de Tierra Firme y de algunas islas antillanas, se volvieron emblema de la condición indígena, produciendo una estructura semiótica de referencia más o menos consciente, es decir, una imagen exitosa y compartida que se transformaba en representación cultural al servicio de la conquista. En todo caso, se trataba solo del primer paso para reducir la otredad radical representada por el monstruo biológico, útil para justificar el exterminio pero no para los planes de incorporación de esas poblaciones al imperio; y, por otro lado, en la fase de colonización, cuando la frecuentación cotidiana contradecía el referente “caníbal”, se necesitan otras imágenes utilizables directamente para la producción de la acción. Es en ese momento que la transformación de la alteridad radical en diferencia se despliega completamente: se produjeron otras definiciones, en parte coherentes con las primeras imágenes, pero con una mayor capacidad operativa, según los nuevos fines: debían contener la posibilidad de su transformación, es decir, su caracterización debía volver posible la realización de la integración, aunque desigual, de esas poblaciones y transformarlos en actores productivos.

Por otro lado, no hay que olvidar que hay otras representaciones de los indígenas que habría que tomar en cuenta, como la religiosa, por ejemplo, que al comienzo del contacto atribuyó características edénicas a los indígenas de Tierra Firme, para después terminar transformándolos en marionetas del diablo cristiano. Por lo que nos interesa aquí, *edemizar* a los indígenas era atribuirles una condición sin pecado (cf. Buarque de Holanda, 1986); es decir, sin propiedad o política. Sin embargo, la observación directa terminó imponiéndose: allí pasaba algo y ese algo eran relaciones sociales, tanto familiares como políticas, imponiéndole una reestructuración de la primera representación.

Atribuida a los indígenas la posibilidad de que alguna forma de “policía” los mantenía unidos y hasta organizados, se trataba de entender bien cómo funcionaban esos lazos y como podían ser utilizados para los fines de la conquista y colonización. Nos parece que tres cuestiones, articuladas del general al particular, se impusieron a los políticos e intelectuales europeos y, particularmente, españoles:

- La primera, que podríamos considerar antropológica, en el sentido más amplio del término, deriva de la admisión que no eran monstruos sino humanos: ¿Quiénes eran? ¿De dónde venían?;
- La segunda, que podríamos considerar sociológica, atañe a sus formas sociales y políticas, es decir: ¿Qué formas de gobierno tenían?;
- La tercera, más política y jurídica: qué hacer para someterlos y como justificar esta acción.

REYES Y REINAS

Desde el primer viaje, Colón buscó entender y, de alguna manera, respetar las reglas indígenas locales, hasta por lo menos que no se atravesaban con sus planes, sobre todo la búsqueda del oro. Es posible identificar varias fases del pensamiento colombino sobre las formas políticas de los pueblos encontrados: al comienzo, una vez percibido que no había encontrado a los súbditos del Gran Khan, Colón edeniza a los indígenas antillanos, es decir, los percibe como “simples” en su organización social:

Viendo el Almirante y los demás su simplicidad, todo con gran placer y gozo lo sufrían; parábanse a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos, cuánta fuesen su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron, y que, por su apariencia, como sea feroz, pudieran temer y huir dellos; cómo andaban entre ellos y a ellos se allegaban con tanta familiaridad y tan sin temor y sospecha, como si fueran padres y hijos; cómo andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán (Las Casas, I, 1951: 221).

También en el aspecto religioso, preordinado como estaba en percibir la religión como iglesia organizada, no le percibe complejidad, tanto que afirma que “...no le conozco secta ninguna y creo que muy presto se tornarían cristianos” (Colón, 1984: 36-37). Esta atribución de simplicidad social se extiende a todos los aspectos de la vida social de los indígenas, incluyendo la ausencia de propiedad, lo que entusiasmó la fantasía europea que sobre esta imagen construiría sus “utopías”, a comenzar de la primera estampa alemana sobre los caníbales, donde se afirma que entre ellos “No

existe la propiedad privada, sino que todas las cosas son del común. Viven todos juntos sin rey ni gobierno, siendo cada uno su propio amo” (Hanke, 1958: 20). Sin embargo, la realidad local es más fuerte de la fantasía de Colón, obligándolo a reconocer que por lo menos existía un núcleo de organización política demostrada por la existencia de “reyes”. En la Carta a Santangel anota: “En todas estas islas me parece que todos los ombres sean contentos con una muger, y a su maioral o rey dan fasta veinte. Las mugeres me parece que trabaxan más que los ombres, ni he podido entender si tienen bienes propios, que me pareció ver que aquéllos que uno tenía todos hazían parte, en especial de las cosas comederas” (Colón, 1984: 144). Comienza así a dibujarse un panorama social donde el *otro* adquiere cada vez más peso cultural, desde la primera imagen de simple y puro, recién salido del paraíso Terrenal (que, es bueno recordarlo, Colón coloca en Tierra Firme, en el monte que da origen al Orinoco), hasta la identificación de jerarquías sociales y, lo que más importaba, capacidad de activar rápidamente sistemas de relaciones regionales para fines bélicos.

De cualquier manera, desde el comienzo del contacto, lo que marca definitivamente el desarrollo sucesivo de la relación, la idea de los europeos estaba fuertemente determinada por su sistema social de origen, es decir, una vez superada la imagen edénica, proyectan sobre la sociedad diferente sus propias categorías, tanto que lo que buscarán, después de los primeros contactos extemporáneos, es la relación privilegiada con los “jefes” locales para establecer relaciones comerciales o políticas y utilizarlos como mediadores con la población indígena. Es en este contexto que se explica la utilización, por lo menos durante la primera mitad del siglo XVI, de los términos de “reyes” y “reyezuelos”, substituidos poco a poco por los de “principales” y “caciques”, palabra ésta de origen taino.

De hecho, en la isla de Santo Domingo había cinco “cacicazgos”, con conflictos entre ellos, particularmente el de Marien, de los cuales los españoles intentaron aprovecharse, lo mismo que el cacique Guacanagarix, quien se acordó con los españoles para, a su vez, intentar utilizarlos contra su enemigo Caonabo. Sabemos que la destrucción del Fuerte de la Natividad fue debida en gran parte a la ruptura de estos pactos, ya que los españoles no siguieron las instrucciones de Colón de respetar a los caciques y los acuerdos. Es precisamente a propósito de Guacanagarix que Colón, según las Casas, reflexiona sobre nombres y funciones de los jefes locales:

Vista su determinación de venirse, acompañáronles gran número de indios, llevándoles a cuestras todas las cosas quel rey y los demás les habían dado, hasta las barcas, que estaban en la boca de un río. Hasta aquí no había podido entender el Almirante si este nombre cacique significaba rey o gobernador, y otro nombre que llamaban nitayno, si quería decir grande, o por hidalgo o gobernador; y la verdad es, que cacique era nombre de rey, y nitayno era nombre de caballero y señor principal, como después se verá, placiendo a Dios (Las Casas, I, 1986: 275).

Cacique, nitaynos y naborias constituyen los tres niveles sociales identificados por los españoles y que han influenciado fuertemente la percepción y reflexión ulterior, incluyendo la histórica y la arqueológica, aunque en este último caso con mayor profundidad e criticidad (cf. Ibarra, 1999: 26). Los españoles multiplicaron las definiciones sin comprender bien el funcionamiento de estas formas políticas, verticalizando unos sistemas que mantenían en gran parte relaciones horizontales entre grupos e individuos, basadas en la reciprocidad, sobre todo en el caso de las sociedades segmentarias, además de generalizar el sistema percibido en las Antillas a otras formaciones sociales como en el caso de los caribes. Sin embargo, parece que es con la llegada a Tierra Firme que la organización política del *otro* es asumida definitivamente con un tema importante a ser considerado y hasta legislado al momento del contacto con los grupos locales y, sobre todo, por las relaciones de intercambio económico posibles. Los datos colombinos sobre Tierra Firme derivan de su tercer viaje, cuyo reporte fue escrito en Santo Domingo el 31 de agosto de 1498 y enviado el 18 de octubre a los Reyes, junto con una “pintura” (cf. Colón, 1984: 202). El texto original de este informe se ha perdido y es conocido gracias a la copia que Las Casas insertó en su *Historia de las Indias*.

Dejada la punta que llamó Arenal, se encuentran con una canoa con 24 hombres de “fermosos cuerpos y los cabellos largos”. Para establecer el contacto, después de haber mandado bailar a la tripulación para demostrar sus intenciones pacíficas, ofrece regalos: “dió un sayo y un bonete a un hombre principal que le pareció d’ellos” (Colón, 1984: 208). Más adelante, llegando a Paria, otros indígenas van a su encuentro: “Llegué allí una mañana a ora de terçia, y por esta verdura y esta hermosura acordé surgir y ver esta gente, de los cuales luego vinieron en canoas a la nao a rogarme de parte[s] de su rey, que descendiese a tierra” (Colón, 1984: 209). Colón envía algunos marineros a tierra para rescatar oro y perlas:

Dizen que, luego que llegaron las barcas a tierra, que vinieron dos personas principales con todo el pueblo, creen q’el uno el padre y el otro era su hijo, y los llevaron a una casa muy grande, hecha a dosa aguas y no redonda como tienda del campo, como son estas otras... Recibieron ambas las partes gran pena porqué no se entendían, ellos para preguntar a los otros de nuestra patria, y los nuestros por saber de la suya. E después que ovieron resecebido colación allí en casa del más viejo, los llevó el moço a la suya e fizo otro tanto, e después se pusieron en las barcas y se binieron a la nao (Colón, 1984: 209-210).

Cuando Las Casas resume el mismo acontecimiento, escribe: “el uno devía ser el cacique y señor, y el otro devía ser su hijo” (Colón, 1984: 233). Con la acumulación de informaciones, surgen las diferencias, pero la referencia importante continúa siendo la de la primera experiencia con los tainos. Estas son las pocas primeras no-

ticias que tenemos sobre la estructura política de los indígenas de Paria, que el Almirante registra y que, no parece haber duda, descienden directamente de su interpretación a comportamientos de los individuos encontrados y de la observación de su cultura material, más que de la comunicación con ellos. De cualquier manera, los elementos materiales y comportamentales son fácilmente identificables: existencia de una casa de dos aguas diferente de las otras redondas; una grande canoa diferente de las otras; una acogida con comida que es interpretada como recepción de una autoridad; la presencia de muchas mujeres en la casa, percibida como signo de relaciones polígamas de las autoridades locales y, finalmente, la detección de una relación particular entre el viejo “cacique” y el joven que lo reciben, pensada en términos de parentesco filial, aunque hubiera podido ser de tipo político, por ejemplo el yerno o el hijo de la hermana.

El florentino Américo Vesputio realizó cuatro viajes al continente, al servicio de los reyes de España y de Portugal entre 1497 y 1505, los primeros dos en las costas de Tierra Firme y los dos últimos en las costas de Brasil. Sus relatos están contenidos en cartas y relaciones de viaje enviadas a diferentes personajes de la vida política de Florencia, dos de las cuales fueron publicadas durante la vida del mismo Vesputio, con un éxito editorial enorme, constituyéndose en unas de las primeras publicaciones sobre el continente americano. Las relaciones más conocidas fueron el *Mundus Novus*, enviada a Lorenzo Pier Francesco de Medici, y *Las cuatro navegaciones*, enviada a Pier Soderini, que contiene la relación de los cuatro viajes (cf. Vesputio, 1985; Amodio, 1992). Viajero culto de la Florencia del Renacimiento, Vesputio intenta despojar su relato de las fantasías y mitos que ya se habían acumulado sobre el Nuevo Mundo, fijándose en detalles de la vida cotidiana de los indígenas que pretendían satisfacer la curiosidad de los florentinos, particularmente por lo que se refiere a la vida sexual de los habitantes de la tierra que tomará su nombre. Aunque la experiencia de Vesputio se refiere a las costas de Brasil y de Venezuela, es de esta última que trae gran parte de los datos etnográficos que describe en sus cartas. En su caso, no parece mediar el filtro del pre-conocimiento de las sociedades antillanas, así que los grupos locales de Tierra Firme se despliegan ante su mirada, determinada por su cultura florentina y sus lecturas de los clásicos, además de una aguda percepción tendencialmente realista y despojada de los contenidos identitarios: en Vesputio, el otro más que *monstrificado* resulta *exotizado*, ya que la diferencia está categorizada subrayando elementos curiosos, dentro de la comparación con las costumbres de los pueblos antiguos del Mediterráneo y hasta con posturas filosóficas clásicas. Véase la siguiente observación de *Las cuatro navegaciones* (1504): “No supimos que esa gente tuviera ley alguna, ni se les puede llamar moros ni judíos; son peores que gentiles, porque no vimos que hiciesen sacrificio ninguno y tampoco tienen casa de oración; juzgo que su vida es epicúrea” (Vesputio, 1985: 81).

De esta primera consideración, el florentino saca una conclusión que se demuestra más interesante de la percepción colombina, tal vez por el mayor tiempo de permanencia entre esos grupos. Observación que repite tanto en *Las cuatro navegaciones* como en el *Mundus Novus* (1503): “No tienen paños de lana ni de lino, ni aun de bombasí, porque nada de ello necesitan. No tienen bienes propios, sino que todas las cosas tienen en común. Viven juntos sin rey, sin autoridad, y cada uno es señor de sí mismo” (Vespucio, 1992: 57). Sin embargo, alguna forma de jefatura tenían si añade que “...los pueblos pelean entre ellos sin arte y sin orden. Los viejos con ciertas peroraciones suyas convencen a los jóvenes de lo que ellos quieren, y los incitan a las batallas, en las cuales cruelmente juntos se matan...” (*ídem*).

El núcleo de las observaciones de Vespucio atañe a la ausencia de autoridad y reyes, con esa espléndida definición de que “cada uno es señor de sí mismo”, que es el resultado, al mismo tiempo, de los datos recopilados en las costas americanas y de los nacientes modelos humanísticos europeos del individuo como centro autónomo de decisiones y valor. Interesante la referencia a los ancianos que empujarían a los jóvenes a la guerra, lo que recuerda algunas teorías antropológicas contemporáneas. De hecho, para cualquier antropólogo esta definición calza completamente con los sistemas sociales caribes, basada sobre la red de parentela (las relaciones de parentesco entre familias extendidas), con autoridad de los ancianos que podían asumir funciones de jefes de guerra (cf. Civrieux, 1980).

Entre la percepción de Colón y la de Vespucio, se mueven el resto de los cronistas de la primera hora, algunos con experiencia directa en Tierra Firme y la mayoría que fueron influenciados por sus textos y relatos. El caso de Mártir de Angleria es emblemático, ya que describe con detalles los sistemas indígenas, pero a partir de los relatos de los primeros conquistadores y de sus escrituras. Los “reyes desnudos”, como los define a comienzo del siglo XVI en la *Epístola* 134 dirigida al Cardenal Ascanio Sforza (Mártir de Angleria, 1990: 30) refiriéndose a los Tainos, vivirían en casas especiales, atendidos por sus criados y mujeres. Esta constatación se realiza de manera particular: “Cuando ya llegaron a tratarse familiarmente, y los nuestros investigaban las costumbres de aquella gente, conocieron por señas y conjeturas que tienen reyes” (Mártir de Angleria, 1989: 11). Dos elementos aparecen así para confirmar lo que ya hemos dicho: los españoles “investigan” sobre el sistema social local y, lo que más nos importa, conjeturan la existencia de reyes o reinas (cf. Mártir de Angleria, 1989: 21). Desde sus primeras páginas sobre el viaje colombino, el milanés incluye en sus textos palabras locales, de las cuales la de *cacique* es la que más éxito parece haber tenido, tanto que será completamente asimilada por la lengua castellana, adquiriendo vida y significado propio, que debe más a la interpretación española de la jefatura indígena que al contenido taino específico. Sobre los pueblos de Tierras Firme, también Angleria aplica las categorías antillanas, pero con algunas descripciones interesantes sobre su vida “real”:

Ellos accediendo a los nuestros, les recibieron alegres y contentos. Era maravilloso el número de los que se les reunieron, como para ver algo portentoso. Iban delante dos hombres graves, seguidos de toda la demás turba, que salieron los primeros al encuentro de los nuestros, anciano el uno y joven el otro; piensan que eran el padre y el hijo que le había de suceder... Hechos los saludos por ambas partes, condujeron a los nuestros a cierta casa esférica que tienen junto a una gran plaza. Llevaron muchos asientos de madera muy negra, maravillosamente labrada. Después que se sentaron los nuestros y los principales de ellos, se presentaron los criados, unos con viandas, otros con vino; pero sus comidas eran sólo frutas, mas de varias especies enteramente desconocidas de los nuestros, y los vinos, tanto blancos como tintos, no de uvas, sino exprimidos de diversas frutas, pero que no eran desagradables (Mártir de Angleria, 1989: 59).

De esta fuente sabemos que se llamaban *Chiacones*, que sería para Mártir de Angleria el equivalente de caciques, añadiendo que se trataba de cinco “reyezuelos” cuyos nombres reporta: el chiacón Chianacca, el chiacón Pintiñaño; el chiacón Camailaba; el chiacón Polomo, y el chiacón Pot (cf. Mártir de Angleria, 1989: 141-142). Estos jefes tendrían a su cargo una aldea cada uno, siendo el más poderoso quien tuviera más parientes (Mártir de Angleria, 1989: 519), amén de demostrar su valentía en batalla. La referencia a los parientes es sumamente importante, ya que se acerca a la realidad de los sistemas sociales caribes con base en la familia extensa.

Por su parte, Bartolomé de las Casas, quien estuvo en Tierra Firme intentando el experimento de una colonización pacífica de campesinos españoles, no se destaca precisamente por comprensión de la realidad local. En *la Apologética Historia* anota que cada aldea tiene un “señor” y que tal vez había señores de provincia, aunque tiene que concluir que no había leyes entre ellos (capítulo CCXLIV). Sin embargo, describe los elementos que permiten a los jefes ser tales: “Entre ellos, aquél se tiene por más poderoso y más notable y caballero que más canoas o barcas alcanza, y más parientes o deudos tiene, y que mayores hazañas sus pasados hicieron” (Las Casas, I, 1951: 373). A estas anotaciones podemos añadir las de Girolamo Benzoni quien estuvo por Tierra Firme en las primeras décadas del siglo XVIII, aunque su libro fue escrito más tarde y después de haberse leído lo publicado en la primera mitad del ese siglo, repite sin mucha novedad la descripción antillana, utilizando un vocabulario no adherente a la realidad y sí a las cortes europeas: vasallos, súbditos y señores, por ejemplo. También el término cacique es ampliamente utilizado, incluyendo diminutivos como “caciquillo” para indicar diferencia de estatus e importancia (cf. Benzoni, 1967: 23-24): “Los caciques acostumbran tener cuantas mujeres quieran, pero una sola es legítima y tiene autoridad sobre las demás; los plebeyos escogen tres o cuatro y cuando están viejas las repudian y las substituyen por jóvenes. Todos llevan a sus mujeres para la desfloración a los sacerdotes llamados piaches” (Benzoni, 1967: 26). Parece evidente que, en la fantasía tardía de Benzoni, usos medievales europeos se mezclan a los datos de su experiencia “directa”.

Después de la fundación de Nueva Toledo, en las costas de Paria, se produjo una rebelión indígena reprimida por Castellón, quien capturó a los “setenta caciques que habían causado la rebelión; cargó el barco de indios y los envió a La Española para venderlos como esclavos” (Benzoni, 1967: 67). La referencia es importante para entender bien el sistema social local: en una región relativamente pequeña, los españoles identifican setenta jefes, resultando evidente que no se trataba de reyes y tampoco de caciques a la manera de los tainos, sobre todo considerando que tampoco había una población particularmente numerosa. Sin embargo, Benzoni, añade un dato fundamental: “Cuando un cacique muere sin herederos, le suceden en el mando los sobrinos hijos de la hermana y no del hermano, por ser más seguros los que ella ha parido que los generados en la duda por él” (Benzoni, 1967: 98-99). Más allá de explicación “biológica” de Benzoni, lo que importa es la identificación de una relación privilegiada entre tío y sobrino, lo que generalmente identifica un sistema social a vincular, donde la relación privilegiada se da entre un hombre y el hijo de su hermana.

Si ahora resumimos las noticias recolectadas, podemos determinar la diferencia entre el sistema político taino y el de los caribes: mientras los tainos estaban organizados en cacicazgos, caracterizados por una jerarquía territorial y jefaturas de aldea, los caribes tenía un sistema descentralizado, cuyo núcleos de poder estaban representados por las familias extensas, dependiente del padre fundador. Este sistema era coherente con el padrón de asentamiento: concentrado en aldeas, en el caso de los tainos, completamente disperso en caseríos, en el de los caribes. En ambos sistemas había figuras especializadas, como los chamanes, con un poder ejercido desde un referente religioso pero asociado a los de los caciques, en el caso de los tainos, e independiente, en el de los caribes. Para estos últimos, los chamanes podía asumir papeles relevantes en caso de conflictos entre familias y de guerra, cuando varios caseríos podían asociarse bajo el mando de un jefe de guerra, quien estaría subordinado de alguna manera al parecer de los padres de familias, reunidos en un especie de consejo de ancianos. Un jefe familiar podía acumular fama y prestigio a nivel regional, sin que esto le diera un poder sobre los demás. Como escribe Marc de Civrieux: “Los jefes de grupos residenciales cuyas calidades militares, influencia política (abundancia de aliados) y poderes religiosos (chamánicos) eran generalmente reconocidos por los otros grupos, podían aglutinar, en caso de guerra, muchas bandas de *opián* (allegados), y se convertían por ende en poderosos caciques mientras duraba la contienda” (Civrieux, 1980: 142).

Adquiere así más sentido y valor la observación de Vespuccio, cuando refiere que “cada uno es rey en su casa”, designando literalmente la relación que privaba entre los miembros de la familia extendida y, al mismo tiempo, la autonomía frente a las demás familias. Aún en el caso de organización clánica, como en muchos grupos de habla arahuaca, la horizontalidad del sistema estaba asegurada por mecanismos que articulaban la relación e impedían la prevaricación de un clan sobre los demás, incluyendo

el intercambio de mujeres y, por ende, de socializaciones cruzadas de los niños. Estos tipos de sistema político no pueden considerarse “tribu o cacicazgo pequeño”, como hace Eugenia Ibarra (1999: 38-39), sino que representan ejemplos completamente diferentes de organización social y no necesariamente estadios anteriores al cacicazgo, como hacen los evolucionistas culturales, sin por esto negar que de un sistema era posible pasar a otro, en las dos direcciones (cf. Navarrete, 2005).

LOS BÁRBAROS AMERICANOS

Todos los pueblos construyen alteridades que pueden asumir formas diferentes, valiendo la monstrificación biológica, que niega la humanidad, como la atribución de características culturales negativas diferentes, que la reconoce. Es este último, el proceso que se produce al comienzo de la conquista americana: los hombres sin cabeza o con la cola, derivados de los *Libri monstrorum* medievales sobre las antípodas, habían poco a poco desaparecido y la atribución de características negativas había sido trasladada a sus costumbres; del monstruo biológico se pasó al monstruo cultural (dieta, sexualidad, desnudez, etc.), proceso facilitado por el conocimiento derivado del contacto directo. Además, una vez que el Papa Paulo III había proclamado en su bula *Sublimis Deus* de 1537 que esos seres eran hombres y mujeres, es decir, tenían alma, no tardaron a producirse teorías teológicas, cultas o populares, como con la ya citada edenización, pero también “históricas”: Suárez de Peralta, Cieza de León y Gregorio García, entre otros, avanzaron la posibilidad de que se tratara de los descendientes de los marinos que el rey Salomón había enviado a Ophir en busca de oro, basándose en el libro de Esdras (texto bíblico apócrifo), y también circuló la posibilidad de que eran los descendientes de una de las diez tribus perdidas de Israel... Estas hipótesis implicaban un cambio en la determinación de la alteridad: de lejana o radical, a relativamente cercana, temporal en este caso, ya que se trataría de descendientes de antepasados comunes, aunque esta conclusión deberá esperar por lo menos el siglo XVIII, cuando de manera explícita el Barón de Lahoantan paragonará los algonquinos a los griegos antiguos (cf. Amodio, 1996). Todas estas hipótesis, a menudo basadas en una interpretación del texto bíblico, estuvieron presentes en la mesa del debate de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda, aunque no necesariamente tomadas en serio por los intelectuales dominicos de Salamanca a quienes se había confiado la tarea de dilucidar quienes eran y qué hacer con los habitantes autóctonos del Nuevo Mundo y, sobre todo, como integrarlos al mundo hispánico como vasallos del rey. Así, los dominicos pusieron a valer, con interpretaciones y posturas diferenciadas, otro recorrido más filosófico de los bíblicos, los de la tradición clásica griega.

Para los griegos clásicos los humanos se diferenciaban en tipos: no sólo quiénes eran, sino qué tipo de humanidad encarnaban. Como recuerda Pagden, “todos los griegos, desde Homero a Aristóteles, estaban seguros de que el hombre era, al menos biológicamente, un género único” (Pagden, 1988: 38); sin embargo, como todos los pueblos, también los griegos construían su identidad a partir de la contraposición a *otros* inferiores o negativos, como bien refrendaba Platón cuando, en el diálogo *El Político*, el extranjero que dialoga con Sócrates le hace notar que “hemos procedido como aquel que, proponiéndose dividir en dos el género humano, obrase a la manera de las gentes de este país, que distinguen los griegos de todos los demás pueblos como una raza aparte, después de lo que, reuniendo todas las demás naciones, aunque son numerosas é infinitas, sin contacto ni relaciones entre sí, las designan con el solo nombre de bárbaros” (Platón, 1872: 30). Esta contraposición tan tajante no entra en contradicción con la idea que todos los hombre son miembros de una única humanidad, ya que sus contrapuestas caracterizaciones —griegos y bárbaros— son culturales y no biológicas y esto implica una construcción de identidad donde los otros son a veces aliados y a veces enemigos, es decir, se pueden distinguir, según las circunstancias en otros “cercaños” y “lejanos”.

Esta diferenciación difusa en la cultura griega, adquirió con los filósofos clásicos una diferenciación más sofisticada entre el *nosotros* de la ecúmene griega y los *otros* externos a ella, diferenciándolos por niveles de “domesticación” (*homeros*), siendo la polis griega la elevación máxima de la *politeia*: “una ciudad gobernada por leyes justas; fuera de ella, sólo podría existir el desorden” (Woortmann, 1997: 6). En este sentido, a algunos pueblos, como los egipcios o los persas, se le reconocía como gente extranjera (*xeinoi*) que hablaban otras lenguas (*allothroi*), atribuyéndoles cierto grado de orden político (cf. Muñoz Morán, 2008: 156). Si los griegos estaban en uno de los polos del *continuum*, el de la polis ordenada, todos los otros pueblos eran colocado a lo largo del recorrido identitario que se alejaba de su *lugar antropológico*: los bárbaros, los salvajes y, finalmente, los brutos, casi contiguos con los animales sin razón. Cada una de estas categorías podrían generar a su vez una tipología, siempre dentro de la lógica cercano/lejano del *continuum* identitario, así, a menudo bárbaros y salvajes podían terminar por coincidir, tanto que hasta se les podía atribuir características “bestiales” a su actuación, como afirma Aristóteles en su *Política*: “Hay muchos pueblos bárbaros dispuestos a matar y devorar seres humanos, como los aqueos y los heníocos que habitan en torno al Ponto y entre los pueblos del continente, unos son muy semejantes a éstos y otros más salvajes, los cuales se dedican a la piratería, pero no participan del valor” (Aristóteles, 1988: 462).

Sin embargo, si para Aristóteles la sociedad humana es el resultado del intercambio de “palabras y pensamientos”, como manifiesta en la *Ética a Nicómano*, ya que “esto es lo que puede llamarse entre los hombres vida común, y no como la que existe entre los animales reducida a vivir encerrados en un mismo cercado” (Aristóteles, 1873: 314), los bárbaros forman comunidades, aunque no llegan al nivel de la polis griegas, definidas con la palabra *éthnos*, que se puede traducir como pueblo, tribu o nación. Esta contraposición sociológica entre polis y *éthnos* deriva evidentemente de la construcción de identidad griega, no sólo en términos geográfico y organizacional sino también temporal, según la afirmación de Aristóteles en la *Política*: “Las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras: los griegos llevaban armas y se compraban las mujeres unos a otros” (Aristóteles, 1988: 121). Precisamente esta referencia nos da la posibilidad de listar rápidamente algunas de las características de estos “bárbaros” que, como veremos, reencontraremos en la representación que los cronistas construyeron de los indígenas americanos: los bárbaros pueden asumir algunas características de los salvajes, llegando hasta el canibalismo; cuando se alejan del salvajismo, conforman aldeas como los griegos y “algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros” (Aristóteles, 1988: 48); las relaciones de parentela estructuran la vida de la comunidad y son los ancianos convocados a gobernarlos; la propiedad es común e intercambian productos con el trueque con otras aldeas, pero cada familia consume los frutos que produce...

Resulta evidente que estas “descripciones” del otro griego influenciaron profundamente el debate sobre los indígenas americanos, incluyendo las discusiones sobre la “justa guerra” reafirmada por Sepúlveda en Valladolid. La base filosófica de referencia es una vez más la Política de Aristóteles y vale la pena citarla: “Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza” (Aristóteles, 1988: 67). Es decir: no todas las guerras son justas, por ejemplo las que defienden la polis contra sus enemigos, pero si lo es para quienes, siendo “inferiores” se oponen a obedecer o los que han nacido para gobernarlos y hasta esclavizarlos (Aristóteles, 1988: 60). En todo caso, una vez sometidos, los bárbaros pueden adquirir alguna forma de “virtud” gracias al contacto con la *pólis* pero, como escribe Pagden, “este proceso es lento e incierto; y algunos hombres, los *bárbaroi* entre ellos, pueden no llegar a terminarlo. Cuando esto ocurre, siguen siendo como niños, privados de la plena facultad de razonar...” (Pagden, 1988: 39). La importancia de esta conclusión aristotélica es evidente si pensamos a concepto de “tutela” que escribieron los misioneros

lascasianos para proteger a los indígenas de las misiones y, al mismo tiempo, justificar su acción “educativa”.

En el seno del pensamiento cristiano, el pensamiento aristotélicos y griego clásico en general implicó una percepción del *otro* de tipo inclusivo, superando así la negación total de la cultura hebreo en cuyo contexto se había producido, ampliando el concepto de salvación: a los otros no debían ser negada la posibilidad de salvarse, previa su conversión: “La diferencia significativa —excepto por el hecho obvio de que la distinción entre el “nosotros” y el “ellos” en el mundo cristiano era principalmente de creencia y no de parentesco— entre el *oikuméne* y la *congregatio fidelium* era que mientras la *oikuméne* había sido un mundo completamente cerrado, la cristiandad no lo era” (Pagden, 1988: 40).

Estos recorridos identitarios constituyeron las bases de referencia en el debate de Valladolid de 1550 y 1551, cuando los benedictinos Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda se reunieron para discutir sobre el destino de los indígenas americanos y si era justo o no hacerle la guerra (cf. Rey González, 2011). Mientras tanto la conquista continuaba y la colonización estaba ya adelantada, pero el problema de cómo tratar a los indígenas permanecía en el tapete, dentro del proyecto evidente de la Corona de asimilarlos como súbditos. Pero el derecho de conquista continuaba fuerte, sobre todo en Centroamérica y en las regiones peruanas, de allí que la discusión se producía en un contexto de guerra, con posiciones contrapuestas: intentar relaciones pacíficas o conquistarlos a sangre y fuego. Sabemos cuál de las dos hipótesis prevaleció en el campo, pero también no hay que olvidar que hubo también un frente de presión constante a reconocer a los indígenas la dignidad de ser parte de la humanidad, necesitada de la salvación cristiana.

La importancia del debate de Valladolid, aunque con encontradas posturas, permitió la producción de una nueva representación de los indígenas americanos: no eran salvajes, en el sentido griego, ya que eran educables, es decir, siguiendo al teólogo Francisco de Vitoria (1483-1546) eran dotados de razón y lenguaje (cf. Ramos, 1984). En este sentido, la misma postura de Juan Ginés de Sepúlveda, sobre la “guerra justa”, no negaba su humanidad, sino que la consideraba “imperfecta” (cf. Sepúlveda, 1941). Eran bárbaros y además infieles, según el modelo de categorización de los moros; no habla castellano, pero puede aprender a hacerlo; y, lo más importante, puede cristianizarse, ya que tiene razón y lenguaje. Como escribía Vitoria, maestro de los benedictinos de Valladolid: “En verdad, si los indios no son hombres, sino monas, *non sunt capaces iniuriae*. Pero si son hombres y prójimos, *et quod ipsi prae se ferunt*, vasallos del emperador, *non video quomodo excusar* a estos conquistadores de última impiedad y tiranía, ni se qué tan gran servicio hagan a su majestad de echarle a perder sus vasallos” (en Marzal, 2004: 131).

UNA IMAGEN FINAL: LA *BEHETRÍA*

Hemos visto como Colón no aprecia en los indígenas “política, propiedad y religión”, valiendo aquí la percepción edénica, mientras que Vespucio, cuando anota que “cada uno es rey en su casa”, identifica claramente el núcleo central de las relaciones políticas de las sociedades indígenas segmentarias de Tierra Firme, particularmente los caribes. En un caso, se le percibe como individuos, el otro como grupos de “familias”, es decir como individuos con relaciones familiares que el florentino percibe como políticas. Una vez en Tierra Firme, también Colón deriva hacia el mismo concepto y de allí los cronistas sucesivos, pero con un modelo español en la mirada, multiplicando los “reyes” locales, mientras que Vespucio aplica como referente su “República florentina”, en el sentido de Macchiavello, donde el pacto entre familia tenía plenamente sentido.

En todo caso, poca podía ser la influencia de Vespucio en la construcción de la imagen política de los conquistadores españoles y de los colonos que los seguiría, si no hubiera intervenido el descubrimiento posterior de los “reinos” de Perú y México, donde el modelo español del reinado tenía más sentido, pero no resolvía el problema de esas masas de gente del norte del subcontinente: no eran claramente “Repúblicas” a la manera italiana, pero tenían jefes, fuertes de su red de parentela, con autonomía de decisiones, incluyendo la oposición bélica organizada al avance europeo; al fin, eran bárbaros cuyos sistemas políticos debía ser categorizado. La solución, para llamarla de alguna manera, una vez más estribaba en aplicar la memoria histórica de la Península: entra en escena el concepto de *Behetría*, con una historia jurídica suficientemente larga en Castilla, desde por lo menos el siglo XIV. Se refería al derecho que algunas poblaciones tenían de elegir por señor a quien quisieren, aunque tale procedimiento, por lo menos en el siglo XVI, debía ser ratificado o permitido por el rey, como lo reporta Hugo de Celso en su *Repertorio universal de todas las leyes de estos reinos de Castilla* (1540-1553):

BEHETRÍA, tanto quiere dezir como heredamiento que es suyo, quito de aquél que vive en él, e puede recibir por señor a quienquisiere que mejor lo haga. Y no se puede hazer behetría nuevamente sin otorgamiento del Rey. E todos los que fueren enseñoreados en la behetría pueden al tomar conducho cada que quisieren, según que de yuso diremos, empero ellos son tenudos de lo pagar dentro de ix días (Cels, 1553: Párrafo n° 116).

Más allá de lo jurídico, hay que considerar también que, tratándose de gente considerada externa a la urbe y campesinos, el término deriva hacia una caracterización negativa, asumiendo a lo largo de los siglos el sentido de “desorden”, “confusión” y “peligro”. Véase, por ejemplo, el refrán español: “Con villano de behetría,

no te tomes a porfía”, recopilado por Hernán Núñez en 1549 (Núñez, 2001: fol. 27r) o una referencia de Pedro Sarmiento de Gamboa de final del siglo XVI: “Por lo cual vivíamos como quien por momentos esperaba ejecución de la furia de la behetría del vulgo, pero con las armas en la mano, y las mechas encendidas todas las horas” (Sarmiento de Gamboa, 1988: 190). Evidentemente, si por un lado y jurídicamente se podía reconocer una forma política diferente pero articulada con un poder central en términos de subalternidad; por el otro, su relativa autonomía implicaba un constante peligro de rebelión.

El concepto de Behetría fue exportada a América en el siglo XVI, como bien lo subraya Maravall (1994: 86-87): en el aspecto jurídico-político, pero más para interpretar la realidad local que para implantarla; y en el de juicio de valor, para definir negativamente grupos y sociedades locales americanas. Así, la encontramos en Acosta, Sarmiento de Gamboa, Castellanos, Cieza de León, y Garcilaso, entre otros. Castellanos (1589) utiliza el término como sinónimo de confusión y mezcla entre pueblos diferentes que produce mestizajes (“gente de confusión y behetría”) (Castellanos, 1847); mientras que Cieza de León sigue en la misma línea, pero referido sobre todo a la ausencia de orden: “tienen diferentes maneras de religiones e hablan muchos lenguajes: todos son una behetría e gente tan sin orden que se parecen a los brutos” (Cieza de León, 1985: 277). Sin embargo, Sarmiento de Gamboa (1572) y Garcilaso (1609) utilizan también el concepto según su valor jurídico castellano aplicándolo a la relación que ligaría los incas a los pueblos sometidos. Para Sarmiento, “toda la tierra era behetría en cuanto al dominio de los señores” (Sarmiento de Gamboa, 1943: 44), mientras que Garcilaso amplía la atribución, añadiéndoles una mayor carga negativa:

Huaina Cápac estuvo algunos días en la isla, dando orden en el gobierno de ella conforme a sus leyes y ordenanzas. Mandó a los naturales de ella y a sus comarcas, los que vivían en tierra firme, que era una gran behetría de varias naciones y diversas lenguas (que también se habían rendido y sujetado al Inca), que dejasen sus dioses, no sacrificasen sangre ni carne humana ni la comiesen, no usasen el nefando, adorasen al Sol por universal Dios, viviesen como hombres, en ley de razón y justicia (Garcilaso, II, 1985: 217).

El “viviesen como hombres”, atribuido por Garcilaso al Inca, en verdad representa la clave para entender, en general, la percepción (no viven como hombres) y los propósitos de los españoles (transformarlos en hombres) frente a los sistemas políticos indígenas, siendo la piedra de parangón el propio sistema político, donde la “ley de razón” era la lógica del derecho español y la “justicia”, la del rey. En este sentido, utilizar la categoría de behetría, implicaba también una justificación de la imposición del nuevo orden político: así como las behetrías españolas podían decidir

someterse voluntariamente a un señor local, también los pueblos americanos podía someterse a ese régimen de manera voluntaria o con algún empujón más o menos violento. Aunque la libre aceptación del dominio español pocas veces se dio, salvo cuando algunos pueblos locales decidieron aliarse con los recién llegados para resolver conflictos con otros pueblos locales (piénsese en el caso peruano y mexicano), no cabe duda que el intento, aunque fuera solo un pretexto para justificar la conquista, fue llevado a cabo con el *Requerimiento*, esa teatralización de las primeras relaciones montada por los conquistadores, que incluía la lectura a los indígenas del texto elaborado por Juan López Palacio Rubios, donde se les exhortaba a someterse al dominio español (cf. Hanke, 1958; Amodio, 1988):

...mas porque conozcais que nos pesa vuestra perdicion, os venimos apercibir de nuevo y avisar, que vengais en conocimiento de Dios y del Rey y en servicio de los cristianos que aquí están poblados, avisandoos y amonestándoos como á hermanos, que por tales os tenemos, que si viniéredes, usaremos con vos de misericordia, castigándoos benignamente y no como vuestras culpas merecen (Amodio, 1988: 105).

El problema, en el fondo, era que los sistemas políticos que se salían de los modelos de gobierno conocidos, aunque también en este caso se trataba de una interpretación, permanecían incomprendidos, salvo a aplicar una genérica valoración de desorden, de gente viviendo sin ley, por su propia naturaleza o como reacción al dominio tiránico, como bien lo expresa Joseph Acosta:

Más entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno y tratan a sus súbditos como a bestias y quieren ser ellos tratados como dioses. Por esto muchas naciones y gentes de indios no sufren reyes ni señores absolutos, sino viven en behetrías y solamente para ciertas cosas, mayormente de guerra, crían capitanes y príncipes, a los cuales obedecen durante aquel ministerio y después se vuelven a sus primeros oficios... aunque hay algunos señores y principales, que son caballeros aventajados al vulgo de lo demás. De esta suerte pasa en Chile, Tucapel, el Reino de Granada, Guatemala, las Islas Florida, Brasil y Luzón. ...En muchas de ellas es aún peor porque ni siquiera conocen cabeza, todos en común mandan y gobiernan y todo es antojo, violencia, sinrazón y desorden (Ibarra, 1999: 38).

Si la gente vive en behetría para escaparse del dominio tiránico, quiere decir que había una lógica en ese “desorden”, lo que llevará algunos antropólogos modernos a interpretar esos sistemas políticos como “sociedades contra el estado” (cf. Clastres, 2010), es decir, como productores de una estrategia para evitar la acumulación del poder en individuos particulares. Más allá del valor de esta interpretación, un sistema segmentado es más difícil de entender que uno estratificado, sobre todo cuando los intereses de quien mira apuntan al control del sistema local, siendo más

fácil dominar un sistema estratificado manteniendo las estructuras tradicionales intermedias de poder (como pasó en Perú, por ejemplo). Por esto, mientras que los sistemas dominantes mexicanos y peruanos fueron inmediatamente asimilados al modelo europeo, los cacicazgos resultaban difíciles de aprender, tanto que se le consideró pequeñas monarquías, de allí la atribución de “reyes”. Completamente extraño era, al contrario, el caso de los caribes, entre otros, con su sistema horizontal y descentralizado, obligándolos a producir nuevas categorizaciones, como es el caso de Acosta con su *behetría*, pero sin conseguir definirlos ni entender su lógica política, la que les permitió organizar una resistencia que dificultó por doscientos años la llegada de los españoles al interior de Tierra Firme y al río Orinoco.

BIBLIOGRAFÍA

Amodio, Emanuele

(1988) “El Requerimiento”, *Arinsana*, núm. 8, Caracas, pp. 91-108.

(1992) “El Mundo Nuevo: La Carta de Américo Vespucio a Pier Francesco de Medici de 1503”, *Arinsana*, núm. 14, Caracas, pp. 45-53.

(1993) *Formas de la alteridad: Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya Yala, Quito.

(1996) “Al principio todo el mundo era como América”, *Cuadernos de postgrado*, núm. 10, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 9-46.

(2002) “La antropología Salvaje. Conocimiento del otro y política imperial durante el Antiguo Régimen”, *Debates y perspectivas*, núm. 2, Fundación Tavera, Madrid, pp. 191-218.

Aristóteles

(1873) *Moral a Nicómaco*, en Patricio de Azcárate (ed.), *Obras filosóficas de Aristóteles*, Medina y Navarro editores, Madrid, tomo I.

(1988) *Política*, Editorial Gredos, Madrid.

Buarque de Holanda, Sérgio

(1986) *Visión del paraíso*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Benzoni, Girolamo

(1967) *La historia del Mundo Nuevo*, Academia Nacional de la Historia, Caracas.

Castellanos, Juan de

(1847) *Elegías de varones ilustres de Indias*, Editorial Ribadeneira, Madrid.

Cels, Hugo de

(1553) *Repertorio universal de todas las leyes de estos Reinos de Castilla*, recuperado en línea, enero de 2019: <http://www.singularis.es/?p=1124>.

- Gieza de León, Pedro
(1985) *Las guerras civiles peruanas*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CSIC, Madrid.
- Civrieux, Marc de
(1980), *Los Caribes y la Conquista de la Guayana Española (Ethnohistoria Kariña)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Clastres, Pierre
(2010) *La sociedad contra el estado*, Virus editorial, Barcelona.
- Colón, Cristóbal
(1984), *Textos y documentos completos*, Alianza Universidad, Madrid.
- Eco, Umberto
(1999) *Kant y el ornitorrinco*, Editorial Lumen. Barcelona.
- Garcilaso de la Vega, Inca (1985), *Comentarios Reales de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas (2 tomos).
- Geertz, Clifford
(1997) *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- Hanke, Lewis
(1958) *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ibarra R., Eugenia
(1999) *Intercambio, política y sociedad en el siglo xvi. Historia indígena de Panamá, Costa Rica y Nicaragua*, CIHAC-Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica.
- Las Casas, Bartolomé
(1986) *Historia de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México (3 tomos).
(1951) *Historia de las Indias*, Editorial Millares, México (2 tomos).
- Levi-Strauss, Claude
(1991) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Maravall, José Antonio
(1994) *Las comunidades de Castilla*, Alianza Editorial, Madrid.
- Mártir de Angleria, Pedro
(1989), *Décadas del Nuevo Mundo*, Ediciones Polifemo, Madrid.
(1990), *Cartas sobre el Nuevo Mundo*, Ediciones Polifemo, Madrid.
- Marzal, Antonio (2004), *El orden internacional público en la reflexión jurídica de vi-toria*, Universidad Ramón Llull, Barcelona.
- Molina, Luis E.
(2015) "El poblamiento prehispánico de la región Sicarigua-Los Arangues", *Antropológica*, núm. 103, Instituto Caribe de Antropología y Sociología (icas), Caracas, pp. 31-51.

- Muñoz Morán, Oscar
(2008) “Salvajes, bárbaros y brutos. De la Grecia clásica al México contemporáneo”, *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. VI, núm. 2, julio-diciembre, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, México, pp. 155-167.
- Navarrete Sánchez, Rodrigo
(2005) “Empalizadas, Palenques y Caciques: Arqueología y etnohistoria prehispánica tardía y del período de contacto temprano en el Bajo Unare (Llanos orientales venezolanos)”, *Boletín Antropológico*, año 23, núm. 65, septiembre-diciembre, Universidad de Los Andes, Mérida, pp. 263-293.
- Núñez, Hernán
(2001), *Refranes o proverbios en romance*, CORDE-RAE, Madrid.
- Pagden, Anthony
(1988), *La caída del hombre. El indio americano u los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza Editorial, Madrid.
- Platón
(1872) *El Político*, en Patricio de Azcárate (ed.), *Obras completas de Platón*, Medina y Navarro editores, Madrid, tomo VI.
- Ramos, Demetrio
(1984) *La ética de la conquista de América. Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (csic), Madrid.
- Rey González, Juan Carlos
(2011) *El indígena: objeto de pedagogía política y sujeto de identidad jurídica*, Fundación Manuel García-Pelayo, Caracas.
- Sarmiento de Gamboa, Pedro
(1943) *Historia de los incas*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Sepúlveda, Juan Ginés de
(1941) *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura económica, México.
- Solano, Francisco (1988), *Cuestionarios para la formación de las relaciones geográficas de Indias, siglos xvi-xix*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Vespucio, Américo
(1985) *El Nuevo Mundo: Viajes y documentos completos*, Editorial Akal, Madrid.
- Vespucio, Américo
(1992), “El Mundo Nuevo”, en *Arinsana*, núm. 14, Caracas, pp. 54-61.
- Woortmann, Klass
(1997) “O Selvagem e a História. Primeira parte: Os antigos e os Medievais”, *Série Antropologia*, núm. 227, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

LA PARCA: PERSONIFICACIÓN MACABRA DE LA MUERTE EN CARACAS A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Hernando Villamizar

Departamento de Arqueología y Antropología Histórica,
Universidad Central de Venezuela
correo electrónico: hvillamizar.ucv@gmail.com

RECIBIDO: 12 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 15 DE FEBRERO DE 2019

Resumen: Durante la segunda mitad del siglo XVIII varios autores en la en la ciudad de Caracas escribieron textos poéticos y sermones funerarios en los que la Parca, una personificación macabra de la muerte, aparece como un recurso metafórico recurrente. Dicha personificación estaba asociada a un conjunto de actitudes que expresaban temor, pero también rechazo y repudio ante el sentido “arrancador” con el que la muerte era percibida en algunos contextos del barroco hispanoamericano. A partir de un interés antropológico por el estudio de sociedades del pasado, este artículo busca analizar los nexos entre los rasgos agenciados con los que la Parca era representada y parte de los sentidos culturales sobre el morir y la muerte que circulaban en la sociedad caraqueña.

Palabras clave: personificación, representaciones de la muerte, tanatologías culturales.

Abstract: In Caracas, in the middle of the 18th, several authors wrote poems and funerals sermons where The Parca, a macabre personification of death, appears as a recurrent metaphoric resource. This personification was related with a set of attitudes that expressed fear, but also rejection and repudiation toward the “glommy feeling” with which death was perceived in some Hispano-American contexts of the baroque. With an anthropological interest to study societies in the past, this article aims to analyze the links between the traits with the Parca was represented and the cultural senses about death and dying that circulated in Caracas.

Key words: personification, representations of death, cultural thanatology.

LA PERSONIFICACIÓN DE LA MUERTE

Suele ser un hecho recurrente en distintas sociedades, el uso de expresiones en las que se atribuyen acciones animadas a objetos materiales, a elementos de la naturaleza, ideas y sentimientos, como si estos fuesen entes capaces actuar y tomar decisiones de forma propia. Las expresiones: “la muerte no distingue colores” o “la muerte nos asecha”, son un buen ejemplo de ello pues, como proceso natural y biológico que afecta a la materia orgánica y todos los seres vivos, la muerte no es un ente con capacidad consciente para distinguir o asechar. Sin embargo, al atribuirle tales rasgos es posible dar cuenta de ella de manera mucho más cercana o, simplemente, enfatizar algún aspecto que percibimos en el morir de nuestros semejantes, como, por ejemplo, la naturaleza inevitable de dicho fenómeno, la cual puede ser percibida como si se tratase de una amenaza acechante. Esto es lo que se conoce como personificación, un recurso expresivo que permite explicar y referir aspectos de la realidad, identificándolos con “acciones humanas” y rasgos específicos (cf. Kövecses, 2010: 55-56).

Conviene destacar, al menos desde una mirada antropológica, que el carácter de las acciones con las que se personifican elementos de la realidad no son percibidas como “humanas” en todas las sociedades, entendiéndose que existe una diferencia ontológica entre distintas culturas a la hora de definir las formas del ser y del existir, las fronteras entre la natural y lo cultural o entre lo que se considera humano e inhumano. En algunas sociedades amazónicas que manejan “ontologías animistas”, las fronteras entre los animales, plantas y las personas no son opuestas, sino más bien fluidas y continuas, en la medida en que todos tienen la misma “interioridad”, dotados de alma o espíritu (cf. Descola, 2001: 86-88). De manera que la personificación puede ocurrir a partir de acciones animales, vegetales o de cualquier ente contemplado otológicamente.

En tal sentido, resulta mucho más conveniente emplear la categoría “acciones agenciadas” (adaptadas aquí como acciones no específicamente humanas), que se desprende de las reflexiones sobre la personificación hechas por George Lakoff y Marck Turner (1989). Determinados tipos de eventos de la realidad (la muerte, el tiempo, la vida, el amor) son explicados como si fuesen el resultado de la acción de un “agente”, el cual asume rasgos específicos y causa dichos eventos. Esto es precisamente lo que ocurre con la personificación de la muerte, tal y como lo plantea George Lakoff: “events <like death> are understood in terms of actions by some agent <like reaping>. It is that agent that is personified” (1993: 232). En este caso, la acción de “ segar ” o cortar (*reaping*) con una hoz o guadaña se convierte en el agente que personifica a la muerte como símbolo de que la vida es truncada. Este ejemplo resulta interesante a nuestros fines, ya que la *siega* de la cosecha que tradicionalmente se hacía de forma manual con una guadaña, es la acción agenciada que ha

estado asociada a la Parca como personificación de la muerte durante siglos, tanto en el mundo hispanoamericano como su versión anglosajona, the *Grim Reaper*, y en buena parte de Europa Central.¹ Todas ellas son representadas con figuras esqueléticas portando guadañas en sus manos, relacionadas casi siempre a un sentido macabro y atemorizante de la Muerte que viene en busca de su víctima.

El fenómeno de la personificación tiene su base en la plasticidad y capacidad simbólica del lenguaje. Opera a partir de determinados recursos lingüísticos que permiten identificar al menos dos variantes: en primer lugar, la *personificación metafórica* que consiste en entender una cosa en términos de otra. Por esa razón, se la puede clasificar como una “metáfora ontológica”, es decir, aquellas que permiten representar nuestras experiencias y percepción del mundo como si se tratara de entidades discretas o sustancias de tipo uniforme (cf. Lakoff y Johnson, 1986: 71). En segundo lugar, está la *personificación metonímica* en la que se utiliza una entidad para referirse a otra con la que mantiene una relación en el mismo campo conceptual. Dentro del alegorismo cristiano, la paloma como representación del Espíritu Santo es un ejemplo de metonimia, ya que históricamente esta ave ha estado asociada a dicha entidad (*Ibid.*: 78). La diferencia entre la metáfora y la metonimia radica en que la primera comprime y sustituye el referente por el concepto, mientras que en la segunda, la personificación del agente enfatiza un sentido particular dentro de la amplia gama de relaciones semánticas.

En los textos que analizaremos a lo largo de estas páginas es posible encontrar ambos tipos de personificación. Pero, en lo que concierne a la recreación de la Parca, esta funciona mayormente a partir de la personificación metonímica, en la medida en que las calaveras, esqueletos, figura macilenta y guadaña con los que se la representaba, no son elementos azarosos, sino que históricamente han formado parte de un conjunto de símbolos asociados a la muerte en Occidente, como lo demuestra la alegoría de la Danza Macabra en la Edad Media o el motivo de las *vanitas*² en los siglos XVII y XVIII.

Evidentemente, los sentidos macabros de la muerte no son los únicos que se pueden enfatizar entre los muchos que existen dentro de la gama conceptual de dicho fenómeno. Así, por ejemplo, la muerte en Occidente también ha sido percibida como liberadora de los sufrimientos de la vida, como sabia, maestra, como anhelo y deseo místico.³ En algunas sociedades extra occidentales la muerte es personificada a través entes sagrados como dioses, semidioses, heraldos, espectros y

¹ “La Grande Faucheuse” en Francia; “Der sensenmann” en Alemania.

² Se trata de un motivo pictórico ampliamente difundido durante los siglos XVII y XVIII dentro del contexto del barroco europeo, en los que el uso de calaveras y esqueletos funcionaban como recordatorios alusivos de la muerte como fin inevitable de la vida.

³ En otro espacio he analizado varios motivos compositivos y metafóricos asociados a la muerte, distintos a la personificación de la Parca, también presentes en la poesía colonial venezolana (cf. Villamizar, 2017).

monstruos que encarnan en figuras tanto antropomórficas como zoomórficas (según la variedad ontológica), y alrededor de los cuales los individuos realizan determinados rituales y ceremonias mediatizas bajo un conjunto de creencias mágicas o religiosas. Pero también se la puede encontrar representada mediante personajes que comportan más bien un carácter profano, vinculado a prácticas y discursos terrenales sobre la muerte. Esta consideración es fundamental en lo que al estudio de la Parca se refiere, pues su origen en la mitología grecorromana la asocia a las Parcas hilanderas o diosas del destino, mientras que su uso en el Occidente cristiano y en el mundo colonial hispanoamericano, funcionaba como un motivo literario muchas veces sin identidad sagrada.

La muerte como fenómeno sociocultural abarca aspectos sagrados y profanos a un mismo tiempo (más allá del carácter ambiguo de estas categorías para definir sus significados). Esto obliga a identificar con mayor pericia los distintos registros o dimensiones en los que se mueve una determinada representación, ya que el énfasis en uno u otro, determina el carácter particular de la acción que se quiere representar con un agente, dentro de una gama mucho más amplia de significados posibles. Para llevar a cabo esta tarea, resulta útil el empleo de una categoría que denominaré a partir de ahora “tanatologías culturales”, la cual puede ser definida como la manera en que una sociedad percibe muerte y le atribuye sentido a partir su cultura. Es allí donde reside el esquema conceptual que moldea la forma en que los individuos sienten y representan el morir de sus semejantes, las preocupaciones por la continuidad de la existencia en el “más allá”, el mundo de los muertos y la posibilidad de interactuar con ellos, las demostraciones de duelo y los rituales funerarios. No se trata de un mero abstraccionismo, puesto que las tanatologías están institucionalizadas y moldean prácticas sostenidas en el tiempo, por lo que es posible identificarlas etnográficamente a través de discursos, creencias, ceremonias, rituales y elementos tanto materiales como simbólicos que giran en torno a la muerte.⁴

La amplia gama de sentidos culturales atribuidos, aglutinados bajo el concepto de “tanatologías”, puede a su vez clasificarse en cuatro tipos:

1. *Tanatología cosmogónica*, aquella que define la relación entre la vida y la muerte en función de la existencia del ser, y que es posible encontrar en muchos mitos y relatos genésicos, ¿cuál es la finalidad de la vida?, ¿por qué morimos?
2. *Tanatología escatológica*, aquella que indica el destino individual y colectivo después de la muerte, el destino del alma o el espíritu y las concepciones sobre el “más allá”.

⁴ La acepción del término “tanatología” en este contexto es distinta a la empleada en las ciencias médicas y de la salud, donde se la define como la disciplina que estudia la muerte clínica en sus fundamentos fisiológicos, así como la orientación, cuidados y apoyo a los pacientes con enfermedades terminales y a sus familiares en el proceso de morir.

3. *Tanatología terrenal*, que responde a pulsiones de carácter mundano, las cuales tienen que ver con el apego a la vida, las demostraciones de duelo, los recuerdos, la memoria del difunto e, incluso, aquellas prácticas que buscan evitar la muerte.
4. *Tanatología feneciente*, en las que se contemplan las distintas causas y mecanismos del morir, es decir, aquellos procesos que causan la muerte y las maneras en que esta puede producirse.

Allí donde se ven resaltados los sentidos cosmogónicos y escatológicos, las personificaciones de la muerte son representadas como dioses que rigen los destinos de los seres vivos, o bien, entidades que gobiernan el inframundo o que guían a los difuntos hacia la morada de los muertos. Dado que dichos personajes no siempre tienen un carácter divino, aun cuando el destino individual y colectivo después de la muerte respondan a creencias mágicas o religiosas (según el tipo de sociedad), resulta preferible hablar de cosmogonía y escatología, en vez de “sagrado” para evitar confusiones. Si, por el contrario, lo que se enfatiza son los sentidos terrenales de la muerte, entonces veremos alegorías relacionadas directa o indirectamente con el duelo, con la exaltación de los placeres terrenales de la vida o que están asociadas a los ciclos de muerte y fertilidad.⁵ En el caso de las tanatologías fenecientes, las personificaciones pueden adquirir un carácter premonitorio o ejecutivo del morir: aparecen para indicar que el momento final ha llegado o para buscar a su víctima y truncar su vida.

Por otra parte, las personificaciones y otras representaciones de la muerte han sido estudiadas tradicionalmente como expresiones poéticas y artísticas. Aspecto importante a destacar, si consideramos que las fuentes que abordaremos en este estudio son fundamentalmente poemas y sermones funerarios. No obstante, algunas investigaciones sobre las representaciones de la muerte en la literatura señalan que dichas recreaciones tienen una conexión profunda con distintos procesos sociales (cf. Teodorescu, 2015: 2-3). De la misma manera, Lakoff y Johnson han advertido que el uso de las metáforas, metonimias y personificaciones no se limita a un recurso de la imaginación poética, puesto que impregnan la vida cotidiana y nuestras acciones: “nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (1986: 39). Todas estas consideraciones nos motivan a estudiar la personificación de la Parca en el contexto colonial, en relación a las representaciones más amplias sobre la muerte lo sus sentidos tanatológicos que circulaban en Caracas durante la segunda mitad del siglo XVIII.

⁵ La distinción entre los cuatro planos tanatológicos no siempre resulta precisa y fácil, sobre todo cuando algunos discursos y prácticas en torno a la muerte fluctúan entre ellos e históricamente han presentado usos distintos, como es el caso de la personificación de la Parca en Occidente. Sin embargo, dichas categorías permitirán diferenciar de manera instrumental las distintas direcciones de los discursos identificados en los textos coloniales.

EL ORIGEN DE LA PARCA

En caso del Occidente cristiano no existe un ente o divinidad particular consagrada a la muerte. De manera que las causas de esta y de todo lo referente a la existencia humana son interpretadas como parte de los designios de un dios omnipotente, bajo la idea de que Dios es dador y señor de la vida de toda criatura. Sin embargo, en el ámbito de la literatura y las manifestaciones artísticas ha florecido toda una serie de personificaciones y alegorías, muchas de las cuales provienen del contacto histórico con otras culturas o por la coexistencia del cristianismo con religiones muchos más antiguas, lo que ha dado origen a algunos sincretismos.

Sin duda, la alegoría que más ha influido en dicho contexto es la de las *Moiras* o *Parcas*, quienes dentro mitología grecolatina eran concebidas como las diosas que regían el destino (*fatum*) de los mortales. Este hecho, además de la relación con otros dioses como Nix (diosa de la noche) y Tánatos (dios de la muerte sin violencia), les confiere un sentido cosmogónico y escatológico.

Las Moiras eran representadas como tres hermanas hilanderas. La primera de ellas era Cloto, que portaba un huso o una rueca. Su papel consistía en “hilar” o formar la hebra que simbolizaba la vida de una persona. Luego estaba Láquesis, quien determinaba la longitud del hilo y, por tanto, la duración de la vida. Finalmente estaba Átropos, la más temida de todas, muchas veces representada con unas tijeras o con una hoz en las manos que utilizaba para cortar el hilo, símbolo de que la hora de la muerte había llegado.

El equivalente de estas tres diosas en la mitología romana eran las *Parcas* o *Parcae* (*Nona*, *Decima* y *Morta*). El conjunto de estas alegorías decayó durante el medioevo hasta que las corrientes humanistas del siglo XV volcaron su mirada al mundo grecolatino buscando temas de inspiración. Los pintores renacentistas comenzaron a recrearlas desnudas o vestidas como figuras clásicas. Pero también se las retrataba como ancianas y la figura de Átropos, la hermana que corta el hilo, en algunos casos fue objeto de una mayor atención (cf. Elvira, 2008: 318).

Curiosamente, en la literatura española del Siglo de Oro es común encontrar el nombre latino, *Parcas*, para referirse a la alegoría en general, pero a cada una de las hermanas se las seguía llamando individualmente por sus nombres griegos (Cloto, Láquesis y Átropos). Esta superposición de nombres también puede ser apreciada en la literatura hispanoamericana y la veremos en los textos del siglo XVIII venezolano. Al mismo tiempo, se produjo una tendencia individualizante a medida que distintos autores comenzaron a referirse a la Parca (en singular), representada casi exclusivamente en la figura de Átropos.⁶

⁶ Es difícil precisar cuándo comenzó a ocurrir esta tendencia, pero se la puede encontrar en distintos textos del siglo XVI como, por ejemplo, en el vastísimo poema de Juan de Castellanos. Es importante resaltar que, en dicha obra, la referencia a la Parca individualiza sólo simboliza que la muerte de

Con el paso de los siglos, la Parca solitaria fue cobrando un aire macabro y repugnante. Se la comenzó a representar en la pintura con forma de esqueleto, llevando en la mano una hoz o una guadaña (en vez de tijeras), para segar la vida de sus víctimas. Esta es la figura que aparece, por ejemplo, en los “Jeroglíficos de las postrimerías” (1672) de Juan de Valdés. Es importante advertir, que la representación macabra de la muerte ya había estado presente en Occidente durante la Edad Media bajo otras figuras en el contexto de la peste negra, donde fueron muy comunes los grabados de la Danza macabra, *chorea macchabaeorum*. El triunfo de la peste en las ciudades era personificado mediante figuras esqueléticas que bailaban junto a los vivos y los llevaban de la mano a sus tumbas (cf. Hui-zinga, 1981: 197-206).

Es posible que estas pulsiones macabras hayan permanecido latentes y que luego reaparecieran con fuerza inusitada a partir del siglo XVII dentro de la mentalidad barroca, donde los significados culturales de la muerte adquirieron un sentido mucho más angustiante, sobre todo, a partir del énfasis que puso la Iglesia en las postrimerías y las amenazas del juicio divino, el purgatorio y el infierno, como bien lo sugiere Fernando Martínez Gil:

La sensibilidad macabra, que tan intensamente se manifestó en la baja Edad media, no desapareció por completo en el barroco en una forma más contenida pero igualmente explícita. La reforma católica utilizó algunos elementos macabros, como la calavera y el esqueleto de la muerte, para combatir las vanidades del mundo e instigar al momento *mori* y a la meditación de las postrimerías (2000: 75).

En tal sentido, la muerte dejó de ser percibida como un momento apacible al que se entregaban los moribundos en espera de la resurrección, para convertirse en una situación atemorizante, puesto que debían enfrentarse a los rigores de la corte celestial, dar cuentas de los pecados y las obras realizadas en vida, con las consecuencias que de ello derivaban. Esto coincide con lo que Philippe Ariès ha llamado la “muerte del otro”, o muerte arrebatadora, es decir, aquella “que arranca al hombre de su vida cotidiana, de su sociedad razonable, de su trabajo monótono” (2000: 63).

En el caso de la ciudad de Caracas durante el siglo XVIII, el énfasis tremendista sobre la escatología cristiana y las actitudes hacia la muerte arrebatadora estuvieron muy presentes en los sermones y liturgias de la Iglesia, en distintos tratados teológicos que llegaban a los puertos en barcos, en los catecismos, en la pintura y otras manifestaciones que se pueden evidenciar tanto en documentos históricos como en fuentes literarias (cf. Villamizar, 2017).⁷

algún personaje está cerca y todavía no tiene los tintes horrorosos y macabros que se pueden apreciar en textos de siglos posteriores.

⁷ Véase también el estudio de Janeth Rodríguez (2005) sobre las representaciones intimidatorias del purgatorio en discursos e iconografías que circulaban en la Caracas del siglo XVIII.

En medio de esta escatología tremendista la alegoría clásica de las hilanderas no desapareció. Se la puede encontrar en muchos textos de la época, incluso en aquellos donde también aparece la Parca macabra como figura individual. Se trata de una diferencia de matices retóricos, donde las primeras representaban una metáfora mucho más sublime del morir, mientras que la última encarnaba de una manera mucho más dura el sentido segador o truncado de la vida, todo ello dentro de las tanatologías fenecientes. Pero además, la Parca macabra pasó a representar otros dos matices en los que muchas veces desempeñaba un papel protagónico. Uno de ellos tiene que ver con las tanatologías escatológicas asociado a la amenaza angustiante de las postrimerías, donde las calaveras y esqueletos funcionaban como símbolos de la muerte acechante; como una advertencia de que la hora final podía sobrevenir en cualquier momento y el buen cristiano debía estar siempre preparado espiritualmente para enfrentarse a la corte celestial y los rigores del purgatorio. Por eso se la puede ver recreada en el cuadro ya mencionado, “Jeroglífico de las postrimerías”, y en las alegorías del “Árbol de la vida”, de la cual se hicieron muchas variantes tanto en España como en América.

El otro sentido exaltado por la Parca macabra está mucho más relacionado con las tanatologías terrenales, allí donde se quería resaltar el apego a la vida, a la memoria del difunto y el rechazo a la muerte arrancadora a través del complejo de las inmortalidades.

En el siguiente recorrido el lector podrá apreciar los distintos matices con los que la parca fue recreada en la literatura colonial caraqueña en relaciones culturales de la muerte que circulaban en dicha sociedad.

LA PARCA VIRULENTA EN CARACAS (TANATOLOGÍA FENECIENTE)

A lo largo del período colonial, la Provincia de Venezuela se vio afectada por distintas catástrofes naturales como terremotos, inundaciones y períodos de sequía. Pero sin duda, los que más estragos causaban —en cuanto al costo de vidas humanas— eran los brotes de viruela, una enfermedad de carácter contagioso que hizo su aparición en Europa a partir del contacto con los sarracenos y el mundo árabe a finales de la Edad Media, y que a mediados del siglo XVI llegó a América través de los barcos españoles. Su expansión por casi todo el continente fue inevitable, con un impacto muy fuerte en las poblaciones indígenas que se vieron diezmadas, y sobre las ciudades fundadas por los españoles a lo largo de tres siglos.

En 1764 Caracas experimentó el contagio de viruelas más grave de su historia, tanto por la prolongación intermitente durante casi dos décadas, como por la cantidad de afectados y de muertos (cf. Gómez, 2002: 12). Sólo en el año de 1764 hubo más de mil fallecidos en la ciudad, mientras que la epidemia se propagaba a los pueblos y

provincias vecinas. Esta situación debió impresionar profundamente al padre José Ignacio Moreno, quien por entonces estudiaba filosofía en la Universidad de Caracas y compuso dos poemas sobre dicho tema, los cuales transcribió luego en su cuaderno manuscrito.

El primero de ellos es un romance endecasílabo titulado *Al pertinaz estrago que causan las viruelas en esta provincia de Caracas, introducidas en este año de 1764*. En él describe los rigores de la tragedia, las furias del contagio y la tristeza que asoló la ciudad. Pero las muertes de personas cercanas, el amontonamiento de los cadáveres en los degredos y el llanto de las madres por sus hijos lo debieron conmover al autor a tal punto, que decidió hacer otra composición sobre el mismo tema donde la Parca se convierte en la protagonista del morir en medio de la tragedia.

SONETO SOBRE EL MISMO TEMA

Muertes el aire a todos remitía:
quejas la tierra a las esferas daba;
iras el Cielo a todos tributaba
mármol al llanto que el dolor vertía.

El hijo de la madre lo desvía
la airada Parca, que sangrienta estaba,
el consorte al consorte no encontraba
porque la destrucción se los escondía.

Lloraba el vivo su fatal desgracia:
naufra en llanto, pero no llega a puerto.
La cruel cuchilla sus deseos sacia
y entre tan horroroso desconcierto
era tanto del susto la eficacia
que creo que el vivo se encontró más muerto.

Moreno, 1777.

Es la Parca quien aparta al hijo del seno de su madre; es ella quien separa a los consortes. El deseo tenebroso de cortar la vida con su cruel cuchilla encuentra saciedad en medio del contagio. He allí su función literaria: representar los procesos de la muerte como si se tratara de una fuerza arrebatadora, inminente, que excede los mecanismos visibles y comprensibles de la enfermedad, para llevarlos a un plano mayor donde domina el simbolismo del horror y el desconcierto. Esa es la belleza poética y turbadora del sentido macabro de la Parca presente este tipo de representación.

El mismo recurso lo volvemos a encontrar décadas más tarde en la oda *A la vacuna* compuesta por Andrés Bello junto con la obra de teatro *Venezuela consolada*, para recibir en 1804 a la famosa expedición de la vacuna encabezada por el doctor Francisco

Javier Balmis.⁸ El escenario recreado por Bello sobre las calamidades de la peste es muy similar a al de José Ignacio Moreno, quien también participó en la Junta de la Vacuna formada ese año en Caracas. No quiero decir con esto que haya habido una influencia directa entre ambos autores, pero sí señalar que, a pesar de las décadas que hay en medio de sus composiciones, los contextos mantenían ciertas similitudes.

En el caso de Bello, el dramatismo de la muerte se centra en los degredos, que eran espacios de aislamiento (en el caso de Caracas un campo cercano o alguna sabana) donde se llevaba a los contagiados para evitar que la enfermedad que se propagara más por la ciudad,⁹ al tiempo que se prohibía al resto de los habitantes acercarse a aquellos lugares, salvo a algunos sacerdotes que podían asistir para dar el sacramento de la extremaunción. Pero era tanto el temor, que hasta esto último llegó a ser restringido, como pareciera señalarse en el poema. De manera que los enfermos allí depositados debían soportar por su cuenta la afectación de la viruela.

En medio de la extensión desoladora de los cuerpos helados, aparece la Parca luchando con los moribundos hasta exprimirles el último aliento:

[...] tristes degredos,
 hablad vosotros; sed a las edades
 futuras asombroso monumento,
 del mayor sacrificio que las leyes
 por la pública dicha prescribieron;
 vosotros, que, en desorden espantoso,
 mezclados presentáis helados cuerpos,
 y vivientes que luchan con la Parca,
 en cuyo seno oscuro, digno asiento
 hallaron la miseria y los gemidos;
 mal segura pasión, donde el esfuerzo
 humano, encarcelar quiso el contagio,
 donde es delito el santo misterio
 de la piedad, y culpa el acercarse
 a recoger los últimos alientos
 de un labio moribundo.

(1952: 9).

⁸ Una vez inventada la primera vacuna efectiva contra la viruela por un médico inglés en 1796, el método se extendió por el resto de las cortes europeas. A principios del siglo XIX el rey Carlos IV decidió financiar un proyecto de vacunación general por todas las provincias del imperio español, presentado por el doctor José María Balmis. La expedición partió de España en 1803 y pasó por Venezuela el siguiente año. Su recorrido se extendió hasta 1814 por otras provincias indianas (cf. Mira, 2014).

⁹ Se sabe que cierta sabana ubicada en las inmediaciones del barrio de Santa Rosalía sirvió como degredo (cf. Yépez y Gómez, 1995: 75).

El seno o interior de la Parca funciona simbólicamente como una matriz o *locus* en el que se gesta la tragedia y el sufrimiento. Bello lleva el paralelismo entre los mecanismos físicos del contagio y la alegoría de la Parca a un grado alegórico mayor, pues, hace brotar del seno tenebroso de dicha personificación los barcos apestados que portaban la enfermedad, convirtiéndola así en fuente y protagonista de la tragedia.

Entonces diste a la severa Parca
 Duplicados tributos. De sus senos,
 las apestadas naves vomitaron
 asquerosos cadáveres cubiertos
 de contagiosa podre. El desamparo
 hizo más terrible, más acerbo
 el mortal golpe; en vano solicita
 evitar en la tierra tan funesto
 azote el navegante; en vano pide
 el saludable asilo en los puertos.

(1952: 10-11).

La referencia alude al mismo tiempo a una de las fuentes exteriores del contagio en las provincias indianas. Recordemos que la viruela llegó al continente siglos antes a través de barcos venidos de Europa. En otra estrofa del mismo poema, Bello sitúa el origen histórico de la peste en Etiopía y, al igual que muchos en su época, asumía que ésta había sido introducida en el Nuevo Mundo con los esclavos negros traídos a los puertos por los tratantes. Sin embargo, el seno de la Parca lleno de podre funciona como una “caja de Pandora” cuyo sentido mítico desdibuja el plano de las referencias históricas dentro de la obra, haciendo así que la personificación alcance una mayor expresión metafórica. Esto no quiere decir que tanto Bello como José Ignacio Moreno creían firmemente que la viruela se contagiaba mediante crueldad insaciable de la Parca.

Es importante señalar que, en los contextos de catástrofes naturales, donde los ritmos y los modos habituales del morir en una sociedad se ven alterados —ya porque la cantidad de decesos sobrepasa las logísticas para el tratamiento de los cuerpos o porque los rituales funerarios deben ser acortados y modificados en función de las circunstancias—, esto puede impactar los discursos con los que la gente recrea la tragedia. Así, por ejemplo, en aquellas culturas donde esta se encuentra asociada a personificaciones macabras y cruentas, es posible que se las asocie a la destrucción y a la desolación ocasionadas por la catástrofe, donde dichas figuraciones aparecen como protagonistas o actores de la tragedia, ya sea como parte de relatos míticos o religiosos, o bien, como discursos artísticos.

Recordemos que cada sociedad tiene una manera específica de interpretar y expresar las causas del morir, sus mecanismos y las circunstancias en que ocurren. En algunas culturas estos son asumidos como agentes patológicos, enfermedades o como procesos naturales que hacen parte de la constitución del cuerpo y su interacción con lo que lo rodea (este el caso de Occidente y de la Caracas colonial). En otras, las causas y circunstancias del morir son el resultado de un hechizo o acción mágica que se somatiza en el cuerpo y sus signos vitales. Sea cual fuese el caso, esto es lo que ya hemos referido como tanatologías fenecientes, y los individuos de una sociedad nos siempre necesitan expresar estos elementos de manera literal y precisa, aun cuando los conozcan. Dado que las metáforas hacen parte de la plasticidad del lenguaje, permean nuestra cotidianidad y forman parte de los esquemas conceptuales de la cultura, siempre existe la posibilidad de que dicho recurso sea utilizado para dar cuenta discursivamente de las tanatologías fenecientes. Esto es lo que se puede apreciar en los poemas de José Ignacio Moreno y de Andrés Bello, donde el gesto segador de la Parca como acción agenciada, se convierte en un símbolo de la muerte trágica en medio de la epidemia.

En la Caracas de finales del siglo los médicos y mucha de la gente instruida tenía plena conciencia de que la viruela se contagiaba por el contacto con las heridas o pústulas que la enfermedad producía en la piel de los enfermos. Lo único que no entendían era el origen biológico de la enfermedad, porque el conocimiento sobre los virus estaba muy lejos de ser descubierto todavía. En ocasiones, aquella matemática invisible y mortal era explicada como parte de la voluntad de Dios. Este pareciera ser un lugar común en los poemas de ambos autores. El *Soneto* de Eguiarreta dice: “Iras el cielo a todos tributaba”. Y en la *Venezuela consolada* de Bello encontramos que: “Las atroces viruelas/ azote vengativo/ de los cielos airados,/ ejercen su furor sobre mis hijos”.

Pudiera pensarse entonces, que la personificación de la Parca en estas obras simboliza una especie de ángel vengador asociado al brazo ejecutor de la justicia divina. Pero incluso esta imagen literaria hay que manejarla con prudencia. Es cierto que la idea de que Dios castigaba con catástrofes los pecados cometidos por el pueblo era compartida por varios sacerdotes y personajes de Caracas.¹⁰ Cosa que resulta por demás comprensible, si consideramos que en las escrituras bíblicas hay varios castigos de este tipo, como la destrucción de Sodoma y Gomorra o la aparición del Ángel de la Muerte enviado por Dios para matar a los primogénitos de los egipcios. Sin embargo, una de las cosas que caracterizó las figuraciones de la

¹⁰ En 1766 el obispo Diego Antonio Diez Madroñero afirmó que el terremoto ocurrido en el terremoto ocurrido que se sintió en Caracas ese año, era un castigo del Todopoderoso para encender la fe en los corazones de su pueblo (AGN. Traslados IGI, legajo 225). Véase también el estudio de Rogelio Altez, *Si la naturaleza se opone* (2010), sobre las interpretaciones hechas por patriotas y realista con respecto al terremoto de 1812.

Parca dentro de los discursos del barroco fue su carácter desacralizado. Su origen en la mitología grecolatina la apartaba de cualquier relación con la tradición judeocristiana y con su dios. Y es precisamente esta distancia con respecto a la voluntad divina, lo que permitía caracterizarla como un espectro horroroso, aborrecible, pero también, al que se podía intentar vencer o vejar simbólicamente, como veremos ahora en otras facetas dentro de las cuales se la representaba.

VEJANDO A LA PARCA (TANATOLOGÍA TERRENAL)

La personificación de la Parca de aspecto cruel aparece en otros poemas del siglo XVIII fuera del contexto de las epidemias de viruela, y más orientados a las conmemoraciones funerarias en Caracas. El carácter macabro sigue siendo el denominador común, acompañado de un conjunto de expresiones de rechazo y hastío hacia la muerte arrebatadora, que resultan bastante cónsonas con la mentalidad barroca. Los discursos funerarios abrían espacios para intentar derrotar simbólicamente a la muerte arrancadora a través de la exaltación de las virtudes de los difuntos.

En 1755 las autoridades políticas de Caracas pidieron al padre Juan de Eguiarreta que dirigiese el sermón y las exequias funerarias en conmemoración de las “milicias difuntas”, es decir, de aquellos militares que, al servicio de la Corona, habían muerto en alguna batalla. Ante dicha propuesta, Eguiarreta escribió un sermón panegírico que le valió muchos elogios en su momento y que fue publicado unos años más tarde en la ciudad española de Cádiz.¹¹

Ya desde el principio, de la obra desborda el tono rudo y recriminatorio con el que el autor increpa a la Parca:

Estaras muy contenta, inexorable Parca, Atropos dura, Misantrope enemiga, que alegre vives de lo que cruel destruyes, que infiel te alegras de lo que injusta matas: estaràs my contenta de que hayan sido triumpho de tus iras, despojos â tus victorias, blanco de tus carcaxes, exercicio de tus Segures las importantes vidas de aquellos Heroes de la Fama (1756: 1).¹²

La recreación individualizada recae en Átropos, la hermana hilandera que cortaba he hilo de la vida, algo que se había vuelto común desde el siglo XVII, como

¹¹ La estructura de la obra consta tres momentos: el lamento inicial por la muerte de los soldados, seguido de un gesto memorativo que exalta sus virtudes en vida para que sean recordadas entre los vivos. Y culmina con una oración piadosa que ruega por el alivio de los sufrimientos de sus ánimas difuntas en el purgatorio y la intercesión de algún santo patrón ante la justicia divina.

¹² Durante el reinado de Carlos III, esta conmemoración se hizo recurrentemente en el tiempo. De allí que en el documento se haga referencia a las exequias en honor a las “milicias difuntas que anualmente se celebra”. La edición digital consultada es de la Universidad de la Laguna. Véase Eguiarreta (1756).

ya se hizo notar en el primer aparatado. Pero además, el autor resalta el carácter misántropo de aquella, como enemiga del género humano, que se alegra con lo que destruye a su paso; que se carcajea (*carcaxes*) con el triunfo de su ira sobre los despojos de las víctimas, objeto de sus segures (o cuchillas). En otro pasaje vuelve a la carga llamándola “tirana” de aquellos y agrega: “Ah muerte executiva! Los mataste en la guerra a fe tu saña” (*ibidem.*, 5).

Es interesante ver cómo, en lugar de lamentar la muerte de las milicias con expresiones de duelo compungido, según el estilo de las elegías clásicas y de los poemas célebres que dieron origen a este género dentro de la tradición española,¹³ Eguiarreta optó más bien por esgrimir un conjunto de reproches, en lo que pareciera ser una forma mucho más libre de renegar o rechazar a la muerte, sin que ello atentara contra las liturgias funerarias instituidas. Se suponía que un buen cristiano debía aceptar los designios divinos. Pero la arremetida y los insultos contra la Parca parecieran ir por una dirección contraria, en un sermón que además fue aplaudido por las autoridades civiles y religiosas de la ciudad.

Recordemos que tras la influencia San Agustín, el mundo cristiano definió un conjunto de pautas para expresar el duelo y celebrar los funerales, que fueron ratificadas durante el Concilio de Trento. En su *Piedad con los difuntos*, Agustín ensañaba que la muerte de los semejantes debía aceptarse con resignación. Renegar de ella era tanto como una blasfemia equivalente a renegar de Dios. En tal sentido, había que demostrar una actitud piadosa que consistía en rogar por la salvación de las almas de los muertos. De allí que la Iglesia recelara de las demostraciones exageradas de duelo y restringiese los llantos desaforados de aquellas mujeres a las que se les pagaba para acompañar los sepelios. ¿Cómo se explica entonces la arremetida contra la Parca en el discurso de Eguiarreta y en otros textos hispanoamericanos de la época?

El campo cultural en el que se recrea a la Parca en dicho poema era el de las pasiones mundanas o tanatologías terrenales que hacen énfasis en la vida (la riqueza, las virtudes, la fama, los lazos familiares) y no el de la escatología. De modo que era el plano mundano y no en el religioso, desde donde se la podía increpar, además de intentar vejarla y derrotarla. Esto último fue lo que se propuso hacer el padre Eguiarreta en la segunda parte de su sermón panegírico.

Una vez lamentada la muerte de las milicias, la voz poética advierte a la Parca que no esté tan contenta con sus victorias, pues estas serán superadas por la grandeza las acciones heroicas dejadas en la historia por los militares difuntos.

¹³ Como ocurre, por ejemplo, en las *Coplas a la muerte de su padre* (1476) de Jorge de Manrique.

Pues no estés tan contenta, Guadaña injusta; porque en justa venganza de tus cóleras no en valde los Antiguos, que â tanta multitud de simulacros les consagraron templos, se dejaron sin templos a tus simulacros; que quien como tú vive solo de iras, no merece los humos de las Aras.¹⁴ Y no en valde también te dibuxaron â los pies de la Fama,¹⁵ hollando tu ossaura su panta heroica, como dando a entender, que los Heroes valientes, cuyos cuellos segaste con tus cortes, te pissan, y te abaten (1756: 3).

Junto al carácter iracundo y la segur o guadaña de la Parca viene juntarse ahora el aspecto esquelético, al hacer referencia a su osatura, completando así el conjunto de características macabras con la que se la puede encontrar en cantidad de textos hispanoamericanos de la época. Pero lo más interesante en este pasaje, es que la Parca resulta abatida y pisoteada por las víctimas a quien ella quitó la vida, en un claro acto de venganza. Esta es la interpretación que hace Eguiarreta de una escena, posiblemente de aquellos siglos,¹⁶ donde la Parca aparece humillada a los pies de la Fama. Lo que mueve a esta alegoría es una intención monumental en torno al heroísmo, que termina siendo el eje argumentativo de la segunda parte del sermón. De allí la referencia a los templos y altares erigidos por los antiguos.

Para Eguiarreta, la Parca resultaba tan despreciable que los romanos no se molestaron en erigir templos en su honor, mientras que la fama que acompaña a los caídos constituía en sí misma un templo: “siendo tu hoz llave maestra, que les abrió el portón del Templo de la Fama, y les dio el esplendor de la Corona en el abatimiento de la cadena (*ibid.*). Aunque el autor no lo enuncia explícitamente, toda esta monumentalidad aspiraba a un sentido de inmortalidad en la medida en que el heroísmo permitía a los muertos seguir viviendo en la memoria y el agradecimiento de los vivos, con lo que el sentido arrancador de la muerte es simbólicamente derrotado. Sobre esto volveré más adelante.

EL COMPLEJO DE LAS INMORTALIDADES

El autor caraqueño que más retrató a la Parca en sus composiciones fue José Ignacio Moreno. Hemos visto cómo la recreaba en medio de la epidemia de viruela segundo a sus víctimas con su cuchilla cruel. Sin embargo, la actitud del autor frente a dicha

¹⁴ Altar o montículo de piedra donde se solía ofrecer sacrificio en los templos.

¹⁵ En la mitología, era una personificación que se encargaba de extender los actos, rumores y cotilleos de dioses y hombres. Con el tiempo se la reivindicó positivamente, asociándola a las buenas virtudes y al heroísmo.

¹⁶ En el margen del folio en el que figura este pasaje, Eguiarreta hace una llamada para citar el texto de donde posible mente extrajo la referencia: “Ares de Tribul. t. 2. f. 103”. Es difícil saber exactamente a qué libro se refiere, pero por la representación de la Parca esquelética, posiblemente se trata de un texto posterior al siglo XVI, zacaso es una recreación del relato mitológico sobre el tribunal que se le hizo a Ares, dios de la guerra, en el Monte del Olimpo, y al cual asistieron varias divinidades, entre las cuales el autor coloca a la Fama y la Parca?

personificación varía según la ocasión compositiva. Mientras que en los escenarios de la peste domina el temor, el sobrecogimiento y la sensación de vulnerabilidad ante la Parca; en las ocasiones funerarias ocurre todo lo contrario: hay un interés rebelde por vejarla, por derrotar la fuerza arrancadora de la vida, en una línea similar a la empleada por Juan de Eguiarreta en su *Sermón panegírico*. Pero a deferencia de éste, Moreno exploró con mayor de detalle e insistencia el tema de la inmortalidad, como un recurso retórico que permitía sobrepasar el sentido arrancador de la muerte.

Con motivo de distintas ocasiones funerarias compuso varios poemas en homenaje a los difuntos. El primero de ellos es un romance endecasílabo escrito en 1764 para las exequias celebradas Caracas en honor a dos oficiales españoles. La historia sobre sus muertes había despertado la admiración en las provincias españolas en el Caribe.

Se trata del trágico episodio que tuvo lugar en Cuba dos años antes —en 1762—, cuando el puerto de la Habana fue capturado por los ingleses en medio de las hostilidades de la llamada Guerra de los Siete años, que involucró a varias potencias europeas y sus territorios coloniales. El almirante Luis Vicente de Velasco, al mando de las fortificaciones españolas en el puerto, opuso una feroz resistencia que se extendió por dos meses, durante los cuales rechazó las capitulaciones y términos de rendición propuestos por los británicos. Murió inesperadamente al ser alcanzado por una bala enemiga en el pecho. Días más tarde, Vicente González de Bassecourt, segundo oficial al mando, fue traspasado por las bayonetas mientras abrazaba el estandarte español para evitar que fuese tomado por las tropas inglesas que habían desembarcado. El rey Carlos III dio un tratamiento heroico a la muerte de estos dos oficiales y se realizaron homenajes póstumos en distintas ciudades indianas.

El romance compuesto por José Ignacio Moreno a tal fin, consta de unas 36 estrofas y estaba acompañado de unas décimas que hacen las veces de proemio y dedicatoria, y un epitafio que cierra simbólicamente el gesto funerario. El conjunto de programa conmemorativo aparece en su cuaderno manuscrito bajo el siguiente rótulo: “En digno aplauso de los dos inmortales héroes, Velazco y Gonzáles, padrones de la constancia, escribió el autor el siguiente endecasílabo, que puso en manos del señor Don Joseph solano por medio de este reverente dedicatorio obsequio” (Moreno, 1777).

Ya entre las palabras de este encabezado, se puede percibir el recurso con el autor, buscará homenajear a los dos oficiales muertos: la inmortalidad de los héroes. Tras alabar con rasgos épicos la valentía de estos personajes en defensa del puerto la voz poética llora amargamente el sacrificio sublime de sus muertes: González cae al suelo envuelto en su carmín y el estandarte que portaba le sirve de almohada. Otro tanto ocurre con Velasco, quien alentado en hacer frente al enemigo es alcanzado por la muerte. En medio de los lamentos pasó delante una comitiva de ninfas alegres y un carro conducido por La Fama, la Constancia y la Fortaleza, dentro del cual iban los dos héroes. Dicha comitiva simboliza las aspiraciones de inmortalidad, por lo que la voz poética queda reconfortada al saber que Velasco y González no serán olvidados.

Atónito quedé, pero la Fama
me dijo en alta voz: no te suspendas,
que Velazco y González no murieron,
antes bien consiguieron la vida eterna.

Los varones gloriosos alabemos
no se deje su gloria de la lengua
dijo, porque su nombre eterno viva,
en una y otra grande descendencia.

Ibidem.

Una vez que la comitiva se hubo retirado, la voz poética encontró en las puertas del recinto cavernoso a la Parca de aire turbado y macilento, llorando con “lágrimas tiernas”, la cuales son un signo claro de frustración porque no ha podido consumir la totalidad de su cometido arrancador.

Me hallé a la Parca con aspecto horrible,
Más que nunca turbada y macilenta,
por entre horrible secas arideces
llorando con dolor lágrimas tiernas.

Diré que llora porque no ha logrado
el fin a que sus pasos se enderezan,
que es cumplir la sentencia en los mortales,
y aquí veo variada la sentencia.

Ibidem.

El triunfo arrancador de la muerte barroca que encarnaba la Parca consistía en el olvido completo del difunto; en borrar de la comunidad la totalidad de su existencia; que nadie se ocupase siquiera de rezar por la salvación de su alma. Todo lo cual, equivalía a haber tenido una existencia efímera y miserable. De allí que la última parte del romance esté dedicada a exaltar las cualidades extraordinarias de los dos difuntos que se sobreponen a su carácter mortal.

La muerte pone en el eterno olvido:
en Velazco y González no se encuentra;
luego la muerte en estos dos varones
no ha conseguido el fin para que es hecha.

Diré, que entre González y Velazco
por su fé, su constancia, su defensa,
trastornado la serie de sus libros,
su volumen varió naturaleza.

Todo mortal entre la muerte acaba
 González, y Velasco en ella empiezan
 Luego poder tuvieron sus tropheos
 A hacer principios los que fines eran.

Llora, pues de este modo, muerte horrible,
 Vencida con vencer dos fortalezas,
 Que si para otros eres tumba en que se duerme
 Para estos eres cuna en que despiertan.

Ibidem.

Por su heroísmo Velasco y González se hallan revestidos de inmortalidad. ¿Se trata acaso de la promesa de vida eterna y resurrección dentro de la escatología cristiana? Algo de eso hay cuando la Fama responden que, al morir, los dos héroes consiguieron “vida eterna”. Pero luego pareciera que los sentidos sobre la inmortalidad se centran en el recuerdo que los vivos guardan con respecto al difunto. Evidentemente, estas dos orientaciones hacen parte de los discursos tanatológicos, pero funcionan en planos distintos. El primero corresponde a lo que hemos definido como tanatología escatológica, mientras que el segundo hace parte de la tanatología terrenal.

La conciencia sobre la muerte como condición finita del ser humano despierta un conjunto de tensiones que Edgar Morán (1979) definió como “traumatismos”, los cuales se manifiestan a través de una serie de angustias: el duelo, el horror ante la descomposición del cuerpo y el miedo a que la existencia individual finalice abruptamente al morir. De allí que muchas creencias religiosas y míticas planteen una continuidad de la vida después de la muerte, no necesariamente como eternidad.¹⁷ Dicha continuidad del yo individual puede ser asumida como tránsito hacia un mundo distinto del terrenal. Todo esto se traducen en una aspiración a la inmortalidad, por esa razón, la mayoría de estos discursos están siempre por concepciones de la vida después de la muerte.¹⁸ Este es el plano tanatología escatológica y, en el caso del Occidente cristiano la inmortalidad consiste en la espera de la resurrección y de la vida eterna. Su carácter está más allá de las decisiones humanas.

Reconozcamos ahora que existe otro tipo de traumatismo que tienen que ver el dolor de desprenderse del mundo. Una vez que el individuo toma conciencia de su destino mortal se enfrenta al hecho de renunciar a sus seres queridos, a las cosas por las que ha trabajado en vida y a la posibilidad de que los vivos olviden a los muertos. Este tipo de traumatismos no lo experimentan todas las sociedades por igual. Pero, allí donde tiene cabida hay una parte importante de los rituales funerarios dedicados

¹⁷ El concepto de eternidad es relativamente tardío en la historia de las religiones y no aplica a todas las sociedades.

¹⁸ Para Edgar Morán la conciencia sobre la muerte, traumatismos y la inmortalidad, constituyen juntos una “triple constante” en las sociedades humanas (cf. 1979: 32).

a construir monumentos y a realizar prácticas conmemorativas para con los difuntos, no sólo por el sentimiento de duelo o por el temor a que los muertos se ofendan y emprendan acciones sobrenaturales¹⁹, sino además como reciprocidad, puesto que todos los miembros de la comunidad quieren ser recordados cuando les llegue el momento. En último hace parte de las tanatologías terrenas, por lo que la aspiración de inmortalidad en ese plano descansa más en la memoria de los vivos que en las consideraciones del más allá. José Ignacio Moreno lo recrea metafóricamente vejando a la Parca que simboliza el olvido y haciendo triunfar a la personificación de la Fama que simboliza el recuerdo.

EL TRIUNFO DE LA SABIDURÍA Y LA BELLEZA

Los héroes militares no eran los únicos merecedores de la inmortalidad terrena. Existía otro tipo de personaje cuyos méritos descasaban en el campo de la virtud y de las ideas; me refiero al “sabio”, quien a través de sus obras y ejemplos también era merecedor de la fama y del recuerdo después de la muerte. La relación entre sabiduría e inmortalidad combinó en el contexto del barroco español e hispanoamericano un conjunto de matices entre las viejas ideas escolásticas y las corrientes filosóficas que abrieron paso a la Ilustración. Dicho tema ocupó un espacio interesante en la obra de José Ignacio Moreno, a quien veremos ahora explorar los caminos de la sabiduría y de la belleza como medio para alcanzar la inmortalidad y vencer a la Parca. Se trata en este caso de un ciclo de tres poemas, posiblemente compuestos entre 1765 y 1766.

En cierta ocasión, un estimado suyo enfermó gravemente a consecuencia de lo cual murió. Enterado de su estado delicado, Moreno escribió un poema lamentando aquella fatalidad.

Teniendo noticia el autor de que Don Miguel María de la Torre (célebre ingenio) era acometido de una grave enfermedad; considerando el atrevimiento de la Muerte a tan lucido entendimiento, hizo el siguiente verso Heroico.

Láchesis atrevida
 enemiga fatal de nuestra vida
 que en horroroso esmero
 nada perdona el filo su acero²⁰
 intenta airada ¡qué terrible suerte!
 a la vida de un sabio dar la muerte.

¹⁹ Esto último ocurre sobre todo en sociedades que contemplan la posibilidad de que los muertos manifiesten poderes o propiedades en el mundo de los vivos.

²⁰ En este verso Moreno invierte los papeles de Láquesis y Átropos. Recordemos que era a esta última a quien usualmente se la representaba sosteniendo unas tijeras o una cuchilla filosa, la cual dio origen a la Parca como espectro individualizado.

Yo que númen pequeño,
 y de su original corto diseño
 en tantos desalientos
 de sus alientos penden mis alientos,
 arrogante, atrevido, firme, fuerte,
 tomé la pluma, y escribí a la muerte.

Moreno, 1777.

Esta décima resulta particularmente hermosa por el desafío decidido que propone en los últimos dos versos. Ya no es suficiente increpar a la Parca, sino que ahora se la enfrenta directamente haciendo consciencia del ejercicio de la escritura. Al principio, la voz poética se concibe así misma minúscula y pequeña ante el arrebatado de aquella. Pero el atentado contra la vida de un sabio genera tal indignación, que la humildad inicial se convierte en temple arrogante y decidido, capaz de tomar la pluma y desafiar a la muerte.

¿Cuáles son los indicios que nos muestran al difunto como un sabio? Moreno atribuye a Miguel de la Torre dos cualidades: “célebre ingenio” y “lúcido entendimiento”, que parecieran hacer referencia a un estado mental de conocimiento. Dichos conceptos estaban muy extendidos en el *ars poetica* de aquellos siglos, sobre todo en el contexto iberoamericano, a partir de la influencia de Baltasar Gracián y su obra *Agudeza y arte de ingenio*, compuesta en 1648.

Para Gracián, el entendimiento era la primera potencia del alma y tenía por objeto la búsqueda de la verdad. Pero por sí solo, era tan vano como un sol sin rayos. De allí que un buen entendimiento precisara de la agudeza o capacidad de discernimiento, y del “ingenio”, considerado en distintas áreas como una facultad creativa o de inventiva. En una época en la que la idea de “inspiración” aún no estaba en boga (habrá que esperar hasta el romanticismo), el ingenio daba cuenta del proceso a través del cual el artista creaba belleza (cf. Aguirre, 1986: 184-185). Por esa razón, los poetas se encomendaban a las musas para que los iluminaran y cuando alguien quería elogiar la obra de un autor, hacía referencia al ingenio de sus versos o de su prosa.²¹ Pareciera entonces que la sabiduría que alababa José Ignacio Moreno en Miguel de la Torre estaba ligada a la creación literaria.²²

²¹ Otra forma de referirse al ingenio como creatividad literaria era con el término *numen*, que Moreno también emplea en el poema anteriormente citado en medio de un gesto de humildad al describir su *numen* como pequeño y de corto diseño, a pesar de lo cual, decide tomar la pluma y escribir a la Muerte.

²² Lamentablemente, no hay muchos datos biográficos al respecto. Es posible que dicho personaje haya participado en las tertulias celebradas en Caracas, y que compusiera versos cuya huella se ha perdido en el tiempo. Algo comprensible, si se tiene en cuenta que buena parte de la producción literaria en la Venezuela colonial circuló en manuscritos, como la obra de mismo José Ignacio Moreno, quien

Más allá del reclamo a la Parca por haber arrebatado la vida de un sabio, la relación entre la sabiduría y la inmortalidad no es enunciada explícitamente en este poema, como sí ocurre en otra décima que compuso el autor tras la muerte Juan de Eguiarreta²³ cuyo *Sermón panegírico* analizamos anteriormente, y con quien Moreno mantuvo una entrañable relación intelectual y literaria.

DÉCIMAS

Muerte airada, y atrevida,
detén el acero fuerte
que no merece la muerte
sabio que a todos da vida:
no lograras la encendida
sed, con que intentas rendir:
porque debes advertir
en tus letales resabios
que la vida de los sabios
es más allá del morir.

Atiende que tu manía
aunque en lo vital asombre,
tiene poder en el Hombre,
más no en la sabiduría.
La airada según (porfía
de tu letargo fatal)
ten, que en desventura igual
como ahora al presente ves;
cualquier Hombre mortal es
pero el sabio es inmortal.

Un sabio (b) allí le consuela [el Dr. Eguiarreta]²⁴
con saludables consejos,
y a mi numen, aunque lejos
en su salud se desvela,
quedar vencida recelas
si proseguir tus agravios
que te aseguran mis labios,
(sin que te llegue a temer)
que tienes mucho que hacer
si has de reñir con los sabios.

Moreno, 1777.

además recopiló poemas de algunos amigos, y cuyo cuaderno copiadador tuvo la suerte de ser preservado en los archivos históricos.

²³ No consta en los registros históricos una fecha exacta de su muerte, pero esta debió ocurrir entre 1765 y 1766.

²⁴ La nota al margen que hace referencia al padre Eguiarreta aparece en el manuscrito original.

Hay un carácter extraordinario que lo diferencian de cualquier otro mortal, aspecto que ya vimos en el caso de los héroes militares. Sin embargo, el tratamiento conmemorativo es distinto. Recordemos que la inmortalidad de estos últimos radicaba en el recuerdo de sus hazañas militares, de su valentía y de su fuerza. Pero con los sabios pareciera tratarse más bien de una gracia, de un estado sublime y al mismo tiempo indeterminado que la Muerte de acero fuerte no puede arrancar. ¿En qué consiste, pues, este sentido trascendencia?

El concepto de sabiduría en la época de José Ignacio Moreno reunía varias acepciones que pueden ser apreciadas en la definición que recoge el Diccionario de Autoridades de la Real Academia de 1739.²⁵ Algunas de ellas estaban emparentadas con los discursos del libro bíblico de la *Sabiduría* atribuido al rey Salomón. Allí, el discernimiento era un don de Dios, y sabio era quien cumplía la ley divina, por lo que sería recordado como persona justa, aun cuando no dejase descendencia.²⁶ Es interesante porque está relacionada con la inmortalidad del difunto a través del recuerdo de los vivos y, por tanto, con las tanatologías terrenas. Las otras acepciones tienen su origen en el intelectualismo de la época que fomentaban la curiosidad y el estudio de las ciencias. En este caso, el camino para alcanzar la inmortalidad descansaba en la claridad y la validez de las ideas, capaces de sostenerse así mismas en el tiempo o a través de la enseñanza.

Sin embargo, la idea de sabiduría que domina en los versos de José Ignacio Moreno pareciera estar más relacionada con el ingenio creativo y la producción de hermosura, que veíamos anteriormente ligada a la “agudeza de artificio” del Baltazar Gracián. Esta intuición puede ser confirmada en un tercer poema que compuso por la misma época. Se trata ahora de un *Romance* que aparece en su manuscrito sin referencia a ningún difunto u ocasión funeraria, como si el autor hubiese querido explorar con mayor profundidad dicho tema. Aquí, la voz poética adopta un tono más reflexivo y menos furibundo hacia la Parca, aunque igualmente intentará vejarla. Ya en la primera parte, se nos dice que el sabio tiene dos vidas, una mortal y otra de mayor trascendencia que adquiere la mente.

Si ser completo en las ciencias
es tener dos vidas, una
una que le da naturaleza,
y otra que adquiere la mente
con duración casi eterna:

²⁵ “1.-Conocimiento intelectual de las cosas. Lat. Sapientia. TOST. Qüest. cap. 15. Casó despues Salomón. E una noche en sueños Dios le dió sabiduría, mas que à todos los hombres del mundo. NUÑ. Empr. 15. Vosotros que estais llenos de charidad y sabiduría, podeis hacer con satisfacción oficio de Administradóres. 2. Se toma tambien por el conocimiento extendido y penetrativo de muchas cosas, ù de diversas facultades. Lat. Eruditio. Rerum cognitio. Scientia. 3. ETERNA INCREADA, & C. Por antonomasia se aprópria al Verbo Divino. Lat. Æterna Sapientia.”

²⁶ Dice en el libro *De la sabiduría*: “Es mejor no tener hijos y poseer virtud, porque ella deja un recuerdo inmortal, ya que es reconocida por Dios y por los hombres” (4: 1).

¿cómo ha de poder la Parca
 tan sólo con una fuerza
 quitar dos vidas, que tienen
 animaciones tan diversas?
 es imposible, porque
 aunque igualmente posea
 las abatidas cabañas,
 y las regias fortalezas,
 es porque consigue airada
 aquel fin para que es hecha,
 que es sepultar en el olvido
 las vitales existencias;
 pero en el docto no puede;
 pues aunque airada, y severa
 la forma material quite,
 queda la de mayor esencia.

Moreno, 1777.

versos restantes del romance muestran el ascenso de los sabios a su morada inmortal.

le dirás: que no se aflija [al sabio]
 que con soberanas fuerzas
 las Musas defenderán
 el acto de su tragedia:
 porque si se acaba, Clio
 romperá al punto sus cuerdas:
 Talía de su instrumento
 consumirá las candencias:
 Orfeo a la suave lira
 há de confundir la orquesta
 de sus voces: y por fin
 la agigantada belleza
 del Parnaso, a cuya altura
 son medidas las estrellas,
 acabará en un instante
 pasmo hermosura y belleza.

Ibidem.

No es casualidad que el destino inmortal de este tipo de sabio sea el Parnaso, término con el que en el siglo XVIII se daba cuenta del conjunto de poetas que conforman la historia literaria de una región. A ellos no los reciben la Fama y la Constancia como a los héroes militares, sino Clío, musa de la lírica y la poesía épica; Orfeo, alabado por los dioses debido a su voz y a su música. Estas sutiles diferencias hacen patente dos tratamientos distintos sobre la aspiración a la inmortalidad terrena en la obra de Moreno.

CONSIDERACIONES FINALES Y ALCANCE INTERPRETATIVO

Los distintos discursos que hemos podido identificar con respecto a la recreación de Parca en los textos coloniales, nos la presentan en toda su manifestación macabra: cruel, dura, sanguinaria, sedienta de muerte, asesina, misántropa. A todas luces se trata de una personificación negativa. Aunque no era el único tipo de representación con el que la muerte era percibida y tratada en la sociedad caraqueña, la Parca formaba parte de un conjunto de pulsiones y de actitudes culturales que expresaban temores y angustias en torno al morir dentro de la mentalidad barroca.

La acción agenciada de segar la vida como metáfora de la muerte fue muy utilizada por los autores caraqueños como expresión de las tanatologías fenecientes que dan cuenta de las distintas maneras de morir. Dicha acción recaía en la guadaña o acero duro de la Parca e incluso en su interior, como *locus* de la muerte. Por esa razón la encontramos recreada en los contextos de epidemias, pero también en los discursos funerarios. Era ella quien simbólicamente robaba el último aliento a los moribundos infectados por la viruela, quien separaba al hijo de la madre y venía a buscar a sus víctimas en medio de la ciudad apestada, como una forma de expresar el hálito invisible del contagio. Aun cuando los tenían plena conciencia de los mecanismos físicos y orgánicos que propagaban la viruela, la Parca era retratada como signo molesto y acechante de la muerte violenta. En este mismo plano tanatológico, dicha personificación aparece como protagonista del morir segando la vida de los soldados en la batalla y atentado contra los sabios, bien que hubiesen muerto a causa de una grave enfermedad, como es el caso de Miguel de la Torre, o en su senectud, como ocurre en el poema dedicado a la muerte de Juan de Eguiarreta.

En el plano de las tanatologías terrenales los discursos funerarios que hemos analizado buscaban oponerse a los signos angustiantes de la “muerte arrebatadora” representados en el olvido, en el arrancamiento completo del mundo de los vivos, el peligro de que nadie recordase al difunto. Si bien la escatología cristiana prometía vida eterna más allá de la muerte, los caminos postrimeros en el más allá se volvieron mucho más rigurosos y atemorizantes, haciendo la salvación un camino arduo e incierto. Ante este programa tremendista, pareciera que los traumas terrenales debían ser exaltados: la vida era entonces era un lugar de certidumbres en el que se podía acumular acciones, proezas, virtudes y fama ante los semejantes, lo cual confería seguridad en la existencia, aún cuando físicamente no se estuviese presente y el alma estuviese recorriendo los estadios postrimeros. Se trata de la aspiración a la inmortalidad terrena.

Además de conmemoraciones, lápidas, rezos, monumentos y retratos que los familiares y allegados podían hacer a sus difuntos, las ocasiones funerarias eran un

buen ligar para exaltar su memoria y la perdurabilidad de su recuerdo en el mundo. Hemos visto que, para lograr este objetivo, los autores que hemos estudiado utilizaban la alegoría de la Parca, vejando y humillando su acción arrancadora de la vida con el fin de enfatizar la fama y la sabiduría de los difuntos como símbolo de la inmortalidad terrena.

Este estudio forma parte de una investigación mayor sobre los discursos y las prácticas de la muerte en la sociedad colonial venezolana. Para lograr una mayor comprensión sobre las tanatologías culturales presentes en cualquier sociedad, es indispensable recopilar un mayor número de datos etnográficos representativos del fenómeno. El conjunto de textos analizados aquí forma parte de una dimensión más grande de fuentes históricas del siglo XVIII que dan cuenta sobre otros aspectos de la muerte. En tal sentido, los que he intentado hacer a lo largo de estas páginas consisten en una reducción de escala, focalizando la mirada en un pequeño grupo de autores que formaban parte de un contexto sociocultural común, en la medida en que mantenían relaciones entre sí, estuvieron vinculados con la Universidad de Caracas y hacían vida en las tertulias intelectuales de la ciudad. Sus textos y la atención sobre el fenómeno de la personificación de la Parca sirven como una ventana aproximativa para comprender algunos de los sentidos de la muerte que circulaban entre ellos.

Sin ánimos de generalizar el alcance de estas interpretaciones, es posible ampliar prudentemente el espectro de observación y pensar hipotéticamente que las representaciones de la Parca y las actitudes hacia la muerte arrebatadora compartidas por este grupo de autores, pudieron circular en contextos más amplios de la sociedad caraqueña, entendido que ellos hacían parte de otras instituciones sociales de donde pudieron haber obtenido sus fuentes de inspiración o que servían como plataforma para la difusión de sus discursos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, J.M.

(1986) "Agudeza o arte de ingenio en el Barroco", en *Gracián y su época. Actas de la primera reunión de filólogos aragoneses*, Instituto Fernando El Católico, Zaragoza, pp. 181-190.

Ariès, Philippe

(1983) *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 522 pp.

Bello, Andrés

(1952) *Obra completa de Andrés Bello*, vol. I, Ministerio de Educación, Caracas, 757 pp.

- Descola, Philippe
 (2011) “Más allá de la naturaleza y de la cultura”, en Montenegro Martínez, Leonardo (ed.), *Cultura y naturaleza*, Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, Bogotá, pp. 75-96.
- Eguiarreta, Juan de
 (1756) *Oración fúnebre, que en las anuales exequias, que a sus defunctas milicias celebra la Magestad Catholica (que Dios guarde) en la Ilustre Catedral de Caracas*, Edición facsímil de la Biblioteca de la Universidad Laguna, impreso en Cádiz.
- Eguiarreta, Juan de
 (1777), “Varios poemas manuscritos” en José Ignacio Moreno, *Pertenece al uso del Dr. Dn. Joseph Ygnacio Moreno*, Biblioteca Nacional, Caracas Manuscrito inédito, no foliado.
- Elvira, Miguel
 (2008) *Arte y mito. Manual de iconografía clásica*, Sílex, Madrid, 656 pp.
- Gómez Tovar, Iliana
 (2002) “Terapéutica, médicos y curanderos ante la epidemia de viruela en la ciudad de Caracas entre 1763-1775”, en Germán Yépez Colmenares (comp.), *Historia, salud y sociedad en Venezuela*, pp. 11-22.
- Gracián, Baltazar
 (1648), *Arte de Ingenio, tratado de la agudeza. En que se explican todos los modos y diferencias de conceptos*, Acosta de Roberto Lorenço, mercader de libros, Madrid, 1254 pp.
- Kövecses, Zoltán
 (2010), *Metaphor. A practical introduction*, Oxford University Press, Nueva York, 304 pp.
- Huizinga, Johan
 (1981) *El otoño de la Edad Media*. Alianza, Madrid, 468 pp.
- Lakoff, George
 (1993) *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 696 pp.
- Lakoff, Gorge y Turner, Mark
 (1989) *More than cool reason. A field guide to poetic metaphor*, Chicago University Press, Chicago, 237 pp.
- Lakoff, George y Johnson, Mark
 (1986) *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid, 283 pp.
- Martínez, Fernando
 (2000) *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 710 pp.

Mira, José

(2014) “*In memoriam* de la viruela y la vacuna. Pasado, presente y futuro en el 34° aniversario de la erradicación de la viruela”, en *Revista hispanoamericana*, núm. 4, pp. 5-23.

Morin, Edgar

(1979) *El hombre y la muerte*. Kairón, Barcelona, España, 373 pp.

Moreno, José Ignacio

(1777) *Para el uso del Dr. Don Joseph Ygnacio Moreno*, Biblioteca Nacional, Caracas, manuscrito inédito, no foliado.

Rodríguez, Janeth

(2005) “El purgatorio en la pintura barroca venezolana: iconografía y discursos”, en *Escritorios en arte, estética y cultura*, núm. 21-22, pps. 189-208.

San Agustín

(1995) *Retracciones II: Piedad con los difuntos. Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, tomo XL, 1032 pp.

Teodorescu, Adriana

(2015) “Is Literature a slap in the face of Death?”, en Adriana Teodorescu (ed.), *Death representations in literature*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, pp. 1-13.

Villamizar, Hernando

(2017) *La poesía en Venezuela durante el período colonial. Siglos XVI-XIX*, Facultad de Humanidades y Educación UCV, Caracas, Trabajo de grado optar al título de Magister en Literatura Venezolana, 296 pp.

Yépez, Germán e Iliana Gómez

(1995) “El impacto de una epidemia de viruela en la ciudad de Caracas entre 1763 y 1777”, en *Tierra Firme*, núm. 48, pp. 65-85.



In Ictu Oculi (1771-72) Juan de Valdés Leal.
Sotocoro de la Iglesia del San Jorge del Hospital de la Caridad de Sevilla

LAS TÉCNICAS DE PROCESAMIENTO DE LA CAÑA DE AZÚCAR EN VENEZUELA. SIGLOS XVIII Y XIX

Luis E. Molina

Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales,
Universidad Central de Venezuela
correo electrónico: lemolinac@gmail.com

RECIBIDO: 12 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 15 DE FEBRERO DE 2019

Resumen: La caña de azúcar fue uno de los primeros cultivos introducidos por los españoles en Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI. Junto a la planta vinieron a Tierra Firme las técnicas para su procesamiento, que se habían desarrollado en Madeira, el archipiélago canario, la península ibérica y La Española. A estas técnicas, que prevalecieron durante los siglos XVI y XVII, se sumaron innovaciones procedentes del área caribeña franco y angloparlante durante los siglos XVIII y XIX, aplicadas a las distintas etapas de la secuencia de producción. En este artículo, a partir de fuentes documentales primarias y fuentes secundarias, se presentan los distintos procedimientos utilizados para la obtención de derivados de la caña de azúcar en Venezuela durante la época colonial y el siglo XIX.

Palabras claves: Palabras clave: Técnicas, caña de azúcar, Venezuela, colonia, siglo XIX.

Abstract: Sugarcane was one of the first crops introduced by the Spaniards in Venezuela in the second half of the 16th century. Along with the plant came to Tierra Firme the techniques for its processing, which had been developed in Madeira, the Canarian archipelago, the Iberian Peninsula and La Española. These techniques, which prevailed during the sixteenth and seventeenth centuries, were joined by innovations from the french and english-speaking caribbean area during the eighteenth and nineteenth centuries, applied to the different steps of the production sequence. In this article, based on primary documentary sources and secondary sources, are presented the different procedures used to obtain derivatives of sugarcane in Venezuela during the colonial epoch and nineteenth century.

Key words: Techniques, sugarcane, Venezuela, colony, nineteenth century.

INTRODUCCIÓN

En los albores del siglo XVI, del Viejo Mundo fue traída a América la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*). Antes de su introducción en América tuvo un largo recorrido, que se inició con su explotación en los valles del Tigris y del Eufrates, difundiendo a través de África del Norte hacia el Levante, Egipto, España y Sicilia (Watson, 1990: 8). En el siglo XV ya era cultivada en la isla de Madeira, desde donde pasó al archipiélago canario (Aznar y Viña, 1989: 173; Malpica, 1990: 128) y de allí a La Española en el segundo viaje de Colón (Rodríguez, 1986: 24; Aznar y Viña, 1989: 173-174; González y Fernández, 1989: 99; Malpica, 1990: 125; Gutiérrez, 2008: 1448), aun cuando Rodríguez Morel (2000: 2) sostiene que la isla de Madeira, donde el Almirante hizo la última escala de su segundo viaje, fue el lugar de procedencia inmediata de la caña de azúcar antes de llegar al Nuevo Mundo, cuestión respaldada en el diario de Galeotto Cey, quien vivió en La Española entre 1540 y 1544 (Cey, 1995: 33).

Los primeros esquejes de caña de azúcar llegados a la costa occidental de Venezuela fueron traídos de La Española. Desde Coro, fundada en 1528, la planta se diseminó por el resto del territorio, por lo que se encuentra en El Tocuyo en 1579 (Arellano, 1964: 158); en Mérida en 1605 (Gabaldón, 1977: 79); en Santiago de León de Caracas en 1607, (Arellano, 1964: 288). Se ha propuesto una ruta alternativa de introducción y difusión de la caña de azúcar en el territorio venezolano: vía Borburata, en la costa central, donde el obispo Ballesteros, en 1550, solicitó al Rey que se hiciera un ingenio; desde la costa caribe de Nueva Granada —vía Pamplona, San Cristóbal y Mérida— donde se le cultivaba desde comienzos de los treinta del siglo XVI; y desde el oriente de Venezuela, atendiendo a su también conquista temprana y a la introducción de esquejes de caña en la región de Cumaná en la década de treinta del siglo XVI. En El Tocuyo habrían confluído estos tres caminos de difusión de la actividad azucarera y de allí se expandió al resto del territorio (Amodio, 2010: 138).

El inicio del cultivo y procesamiento de la caña de azúcar en Venezuela debe ser entendido en el marco de la economía colonial, en cuya gestación privó el interés por la explotación minera y el enriquecimiento rápido mediante esta actividad. De esta manera, los desarrollos agropecuarios que surgieron a la par de los primeros centros poblados hispanos tenían la finalidad de garantizar los recursos alimenticios para el trabajo en las minas, que inicialmente fueron suplidos desde la Península pero, a medida que las exploraciones se internaban en el territorio, se hacía casi imposible dicho tipo de aprovisionamiento. A esto se sumaba la dificultad de obtener alimentos de las comunidades indígenas, cuyos patrones alimentarios diferían notablemente respecto al de los conquistadores, lo que explica que junto a la caña de azúcar también se introdujera el trigo, siendo ambas las plantas cultivadas de mayor importancia durante el siglo XVI (Arellano, 1982: 137, 155).

En la expansión del cultivo de la caña de azúcar durante los siglos XVI y XVII jugaron un papel importante las encomiendas, que eran unidades de producción en las que la mano de obra indígena era explotada en términos de relaciones esclavistas respecto al encomendero (Rojas, 1992: 67-68), razón por la que Brito Figueroa la consideró “una institución de estirpe feudal” (Brito, 1975: 76). Como ha señalado Arcila Farías, la mano de obra indígena tuvo una gran importancia en los inicios de la explotación agropecuaria colonial, aun cuando se establecieron limitaciones como las contenidas en las Ordenanzas del Oidor Alonso Vásquez de Cisneros, en 1619, que impedían su trabajo en los trapiches, a excepción de lo relativo a la siembra, corte y acarreo de la caña de azúcar hasta los molinos (Arcila, 1966: 247). Iguales limitaciones encontramos en las Leyes de Indias, que prohibían el trabajo de los indios en los ingenios y trapiches de azúcar, fuese en forma voluntaria o forzada y ordenaban que a dichos ingenios “beneficienlos con Negros, ó otro genero de servicio” (*Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, 1681). Por lo tanto, si la Encomienda fue la forma de explotación de la mano de obra indígena en el siglo XVI, durante el XVII la incorporación de la mano de obra de los negros esclavizados marcó una nueva orientación en el proceso del poblamiento colonial.

A partir del siglo XVII comienzan a organizarse establecimientos dedicados a la obtención de derivados de la caña de azúcar, por lo que a finales de esa centuria existían 26 trapiches “de hacer melado y azúcar” en distintos valles de la jurisdicción de Caracas (Rodríguez Vicente, 1970: 38). Sin embargo, a pesar de la relativa amplia difusión del cultivo durante el siglo XVII, el destino de sus derivados se dirigía a un mercado local. No obstante, en el siglo XVIII creció el número, pues entre 1720 y 1721 existían trapiches en las jurisdicciones de la Villa de Araure, El Tocuyo, Carora, Trujillo y en la región de los Andes (De Olavarriaga, 1981: 83-88). Para 1775 había cien trapiches en los valles de Aragua, del Tuy y de Caracas, donde se obtenía aguardiente, melado, azúcar y papelón (Arellano, 1964: 446), siendo este último producto un azúcar moreno, sólido, de forma cónica, similar al piloncillo de la Nueva España. Entre 1785 y 1787 existían 162 haciendas de caña de azúcar en los Partidos de Guarenas, Valencia y La Victoria, de acuerdo al Estado general de la población y producciones de Venezuela, formado por José de Castro y Aráoz, 15 de junio de 1787 (Archivo de la Academia Nacional de la Historia, Ar. 6, salón 115. En: McKinley, 1993: 249).

De la primera mitad del siglo XIX se cuenta con numerosas referencias sobre el cultivo de la caña de azúcar y la existencia de grandes haciendas, especialmente en la región centro-costera (Lucena, 1992: 23, 26). La proliferación de establecimientos dedicados al procesamiento de la caña de azúcar, a pesar de la orientación de su producción casi exclusivamente a los mercados locales, indica la importancia que tenían sus derivados en los patrones alimenticios de la época, como lo resaltaban varios testimonios de viajeros y funcionarios que visitaron la región: Depons y Humboldt a comienzos del siglo xix (Depons, 1930: 253-254; Humboldt, 1985: 133); Robert Semple, entre

1810 y 1811 (Semple, 1964: 101-102); Alexander Walker en 1822 (Walker, 1822: 18); John Hankshaw, en 1823 (Becco, 1997: 169-170). Esta preferencia por el papelón se mantiene durante la segunda mitad del siglo XIX y, a la vez, es claro que su consumo estaba asociado a los estamentos sociales subordinados, como lo señalaron a mediados de la centuria Pal Rosti (1968: 92) y el Consejero Miguel María Lisboa (1992: 102).

LA CADENA PRODUCTIVA

En el caso particular de la caña de azúcar, existe una secuencia o cadena productiva que se cumple, en forma constante, una vez cortada la planta en los campos de cultivo y acarreada al establecimiento donde es procesada y se obtienen sus derivados. En primer lugar, es necesario la extracción de jugo o zumo de la caña, conocido en Venezuela y otras regiones de América con el nombre de *guarapo*. A continuación, el guarapo debe ser sometido a evaporación, de manera de reducir su estado líquido. Y finalmente, el semisólido obtenido debe ser decantado, mediante un procedimiento conocido tradicionalmente como “purga” o, alternativamente, colocado antes de solidificarse en moldes cónicos, obteniéndose el ya mencionado papelón, o en moldes cuadrilongos y se le llama *panela*. En algunos establecimientos parte del guarapo obtenido en la molienda o las mieles resultantes del proceso de cocción, eran destinados a la elaboración de aguardiente o ron, utilizando sistemas de destilación. Es alrededor de estos pasos o momentos en la secuencia productiva que se conformaron distintos esquemas tecnológicos en las haciendas cañeras.

LOS ANTECEDENTES TÉCNICOS DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Las técnicas seguidas en Venezuela en el siglo XVI para el beneficio de la caña de azúcar heredaron los saberes que se habían consolidado tanto en las islas atlánticas (Madeira, Cabo Verde y Canarias) como en la península ibérica. Las técnicas musulmanas desarrolladas en Andalucía y Valencia pudieron haber sido una fuente de procedencia importante de conocimientos técnicos (Santamaría y García, 2005: 9). Sin embargo, es posible que previamente a la introducción de los molinos de mazas, característicos de los establecimientos cañeros, se utilizaran aparatos que permitían presionar las cañas, tal como ocurrió en las más tempranas plantaciones de La Española y Cuba donde, según Fernando Ortiz, antes de la existencia de ingenios mecánicos “se extrajo el guarapo mediante una simple cunyaya india o por prensas de palanca” (Ortiz, 1973: 280). La “cunyaya india” corresponde a una pequeña prensa manual, conocida en Venezuela como “quijada” (García y Rodríguez Rojas, 2004: 15), “tucutucu”, “chichaque” o “chiquichaque” (Acosta, 1955: 33), “culero” (Duran,

1988: 37), “la vieja” (Signi, 1981), “quijada” (García y Rodríguez Rojas, 2004: 15), “quijote” (Molina, 2014: 125).

Para la cocción del guarapo se utilizaban grandes vasijas, ollas o “pailas de cobre”, a las que se proporcionaba calor mediante una hornalla individual, para lo cual se utilizaban grandes cantidades de leña (Camacho y Pérez Galdós, 1961: 31-32). Luego de la cocción, el semisólido obtenido era sometido a un proceso de decantación o “purga”, para el cual se utilizaban hormas de arcilla, obteniéndose los llamados “panes de azúcar” una vez extraído el azúcar sólido de las hormas de purga.

Son escasas las referencias que existen sobre las técnicas de producción de derivados de la caña de azúcar en las crónicas del siglo XVI referidas a Venezuela. En documentos de las primeras décadas de este siglo, como la *Descripción de la ciudad del Tocuyo, año de 1579*, sólo se menciona la siembra de cañas (Arellano, 1964: 158), pero en documentos un poco posteriores, de comienzos del siglo XVII, sí se hace referencia explícita a la existencia de trapiches e ingenios, como es el caso de las antes citadas *Ordenanzas de Mérida*, de 1605, en las que se prohibía el trabajo de los indios en estos establecimientos (Gabaldón, 1977: 79). En la *Relación Geográfica hecha por Diego Villanueva y Gibaja, de la Gobernación de Venezuela, los corregimientos de La Grita y de Tunja, y la Gobernación de los Mussos Año de (1607)*, se habla de “ingenios de azúcar” en Barquisimeto y El Tocuyo (Arellano, 1964: 290). Por su parte, De Laet en su obra *Mundo Nuevo o Descripción de las Indias Occidentales*, publicada en 1625, pero que comenzó a escribirla unos diez años antes, dice que en El Tocuyo “El terreno es propicio al cultivo de la caña de azúcar, y han construido algunos molinos a fin de poder molerla” (De Laet, 1988: 1234). En el inventario de los bienes de don Juan de Aguilar (año 1662) en El Tocuyo, se incluye dos trapiches de madera “molientes y corrientes” y “bestias de molienda” (Troconis, 1977: 156).

Según la misma autora, “Ya en 1605 se explotaban las minas de cobre en la sierra de Aroa (actual estado Yaracuy) y con el metal obtenido de ella se fabricaban pailas para los ingenios de azúcar de la región tocuyana” (Troconis, 1977: 156), lo que indica la existencia de baterías de pailas para la cocción del guarapo.

En el siglo XVII encontramos dos innovaciones en las fases de molienda de la caña de azúcar y de cocción del guarapo: el trapiche o ingenio de cilindros y el “tren jamaiquino” de pailas. El trapiche de cilindros, movido mediante fuerza hidráulica o por fuerza animal, es un sistema de molienda de dos mazas, luego aumentadas a tres, dispuestas horizontalmente (González, 1992: 259-261). Debido a los problemas que presentaba para el funcionamiento al producirse constantes roturas, esta disposición de las mazas luego cambió a la posición vertical, que además es más rentable pues requería menor cantidad de mano de obra esclava (López y Sebastián y del Río Moreno, 1997: 149).

El llamado “tren jamaicano” consistía en una batería de cinco pailas bajo la cual corría una bóveda que distribuía el calor a partir de una sola hornalla (González y Fernández, 1990: 110). Este sistema de cocción, también conocido como “hornos de reverbero” o “tren francés” (Moreno, 1997: 21), fue una forma de aprovechar más eficientemente la energía calórica y por tanto disminuir las cantidades de leña usada como combustible, pues era posible utilizar el propio bagazo de la caña para tal fin. En relación a este sistema de cocción, Moreno Friginals (1978: 214) ha planteado el origen inglés de sistema de cocción, que habría sido introducida en Cuba hacia 1780 y, según González-Ripoll-Navarro (2002: 91-92), esto habría ocurrido hacia finales del siglo XVIII. Sin embargo, las observaciones de Ligon de un ingenio en Barbados en 1675 (Ligon, 1675: 90) y de Labat en Martinica, entre 1694 y 1705 (Labat, 1742: 19-20; Cabrera, 2006: 246-248), permiten asegurar que esta innovación ya era puesta en práctica desde finales del siglo XVII, aun cuando su introducción en otras islas azucareras del Caribe haya sido más tardía. La influencia que en el área antillana y en el Caribe tuvieron las técnicas inglesas y francesas para procesar la caña de azúcar se explica por el proceso expansivo de Inglaterra y Francia en la región durante la segunda mitad del siglo XVII, que significó un retroceso de Puerto Rico y Cuba en el mercado azucarero internacional (López y Sebastián y del Río Moreno, 1997: 141-142).

Y en cuanto a la elaboración de azúcar, posiblemente en el siglo XVII se seguía el procedimiento de “purgar” las mieles una vez sacadas de las pailas de cocción, pues según Arcila Farías en dos encomiendas de 1662 las mujeres indígenas fabricaban “múcuras, tinajas y otras vasijas de barro para agua y miel de caña” (Arcila, 1966: 229). Algunos de estos recipientes podrían corresponder a las hormas para el purgado del azúcar.

EL SIGLO XVIII

Durante el siglo XVIII y particularmente en su segunda mitad, se produce la consolidación de las técnicas de obtención de derivados de la caña de azúcar y de las haciendas cañeras como unidades de producción. Como se dijo en líneas precedentes, uno de los elementos que caracteriza al trapiche tradicional del siglo XVII es el sistema de mazas verticales, esquema que continuó prevaleciendo durante la primera mitad del siglo XVIII. En la segunda mitad de esta centuria se realizaron ensayos técnicos que intentaban combinar esta disposición de las mazas con la rueda hidráulica, a fin de proporcionarles movimiento. Igualmente se desarrollaron sistemas de mazas horizontales colocadas en una sola línea, pero su resultado no fue el esperado. El verdadero cambio se produce cuando se incorpora el trapiche horizontal cuyas mazas estaban colocadas con sus ejes en forma de triángulo isósceles. Esta innovación tuvo lugar en Cuba a finales del siglo XVIII, en razón del desarrollo para entonces de su industria azucarera

(González, 1992: 368). Sin embargo, se continuó utilizando el trapiche de mazas verticales, incorporando modificaciones como la fabricación de las mazas en metal, o el recubrimiento de las mazas de madera con láminas metálica, lo que disminuía su desgaste, alargaba su duración y proporcionaba mayor fuerza para la presión y el exprimido de las cañas. Así lo reflejan documentos testamentarios de haciendas de la primera mitad del siglo XVIII en la región centro-costera de la Provincia de Venezuela, según los cuales las máquinas de molienda poseían “tres mazas o cilindros de madera, colocados verticalmente, recubiertos por una funda o camisa ...llamada tambor o forro, fabricada en hierro (en ciertos casos de hierro colado) o cobre... y en algunos de ellos, además del tambor, existía una pieza o *alma* de hierro... a veces de hierro colado, embutida en el cilindro, a manera de eje” (Molina, 2018: 78). Así mismo, a mediados de este siglo la hacienda de la Compañía de Jesús en Guatire utilizaba mazas recubiertas de hierro (Torres, 2001: 64).

Estas máquinas de molienda eran movidas por fuerza animal e hidráulica, como lo indican documentos testamentarios de la primera mitad del siglo XVIII, que describen tanto trapiches de mulas como movidos mediante ruedas de agua en haciendas localizadas en la región central de la Provincia de Venezuela (Molina 2018: 79). Según Arcila (1950: 85), la exportación de mulas estuvo prohibida hasta las últimas décadas del siglo XVIII, para evitar su salida hacia otras colonias, debido a la importancia que tenían en la producción azucarera. El uso de la fuerza hidráulica también está testimoniado por Francisco Depons, quien estuvo en Venezuela a inicios del siglo XIX (entre 1801 y 1804), por lo que sus observaciones son válidas para los últimos años del siglo anterior. Señaló Depons que en Tierra Firme la mayoría de las máquinas de trapiche poseían fuerza hidráulica (a los que llama “de manufactura”, entendiéndolo por tales aquellos cuya producción era de carácter comercial), aun cuando a la par existían los accionados por medio de bestias (Depons, 1930: 261).

Las referencias que hace Depons sobre los trenes de pailas indican que estaba en uso el “tren jamaquino”, al que se le agregaba una segunda hornalla debajo de la penúltima paila, permitiendo proporcionar mayor calor a la última (Depons, 1930: 262). Durante la etapa de cocción del guarapo, se utilizaba un aditivo para “blanquear” o clarificarlo, adición que se hacía directamente en las pailas o en los tanques en que se le almacenaba al conducirlo por medio de canales desde las mazas de molienda. Uno de los aditivos utilizados era la cal viva, tal como lo describe Depons (1930: 267).

El uso de hormas de arcilla para la labor del purgado, ya conocido desde el siglo XVI, se mantenía en práctica a finales del XVIII. Para la primera mitad de este siglo se cuenta con referencias documentales que indican la existencia de hormas de arcilla, para la fabricación tanto de azúcar como de papelón, en haciendas cañeras de los valles centrales de Venezuela (Molina, 2018: 84). El proceso de purgado, como se seguía para entonces, es descrito por Depons:

Mientras el azúcar está en la última paila, se disponen lejos del equipo, grandes hormas de tierra, previamente bien lavadas por submersión durante dos o tres días. Estas hormas se colocan unas al lado de otras, con la punta hacia abajo y el hueco que tienen en ésta, bien cerrado con un tapón de paja. Se disponen en cantidad suficiente para contener el caldo preparado, el cual se vierte en ellas cuando aún está líquido (Depons, 1930: 267-268).

EL SIGLO XIX

El cuadro económico y productivo que se comienza a perfilar desde mediados del siglo XVIII se mantiene hasta los inicios del siguiente siglo, cuando se introdujeron dos importantes innovaciones en los sistemas de molienda a mediados de la centuria, aunque se mantuvieron formas tecnológicas de vieja data, como eran los trapiches manuales llamados “quebranta huesos”, Prueba de ello es la observación que hizo Richard Vawell, un legionario británico que estuvo hacia 1817 en los llanos de Venezuela, posiblemente en Barinas:

Los trapiches o molinos de azúcar contienen un aparato muy sencillo para prensar las cañas; se componen de dos cilindros de madera o hierro dispuestos horizontalmente y casi en contacto mutuo. En el cilindro superior hay cuatro agujeros que reciben los extremos de las espitas, que le hacen girar en redondo, de la misma manera que se emplea el torno a bordo de los buques mercantes (Vawell, 1974: 127).

Las innovaciones de la primera mitad del siglo XIX fueron el trapiche con mazas horizontales cuyos ejes forman un triángulo isósceles que, como ya mencionamos, se había desarrollado en Cuba a finales del XVIII (Moreno, 1978a: 204) y las ruedas hidráulicas metálicas para el movimiento de estas máquinas de molienda, ambos importados generalmente de Europa y Estados Unidos (Malavé y Gavidia, 1989: 85-86). En 1852 Lisboa observa que en las tres haciendas más importantes de Caracas, Ibarra, La Vega y Rincón del Valle, las máquinas de molienda tenían mazas horizontales movidas por agua (Lisboa, 1992:103). Pal Rosti destaca a mediados del siglo XIX que en los valles de Aragua el trapiche por lo general era impulsado por fuerza hidráulica (Rosti, 1968: 92).

Otro ejemplo de esto son las solicitudes de exención de derechos de aduana que hicieron casas comerciales o propietarios de haciendas para la introducción de maquinarias para trapiches. Así, el 11 de marzo de 1883 E. Henry se dirige al Ministro de Hacienda en relación a la recepción, procedente de Liverpool, consignado a H.L. Boulton y Ca., de La Guaira, de “un juego de trapiche, con sus ejes y almas, y además, con su correspondiente rueda de agua” para una hacienda en Santa Lucía (Miranda), propiedad del señor Antonio Sánchez (Archivo General de la Nación,

República, Ministerio de Fomento, Riqueza Territorial, 1883); en fecha 17 de diciembre de 1883, el propietario de la hacienda Santo Domingo hace la solicitud de exención de impuestos para “una pieza de hierro fundido con sus adherentes para trapiche y un estanque también de hierro” que recibirá, procedente de Liverpool o Southampton, por conducto del señor Alfredo Jahn (Archivo General de la Nación. República. Ministerio de Fomento. Riqueza Territorial, 1883).

En el siglo XIX la cocción se realizaba con los trenes de pailas “jamaiquinos”, que ya mencionamos. Así por ejemplo, en 1835, la hacienda Camurí Grande en el litoral central constaba de “una batería de cinco fondos de 100 hasta 500 galones” (Troconis, 1979: 144). El Consejero Lisboa, en 1852, los llama “hornos económicos”, que utilizan el bagazo como combustible (Lisboa, 1992: 103). En este siglo se hace común que los trenes de pailas posean una segunda hornalla; tal como se describe en un manual de agricultura de la segunda mitad del siglo XIX:

En la misma pieza están sentados los fondos ó baterías en que se hace el cocimiento; por debajo están las hornayas que son dos: una especial para el llamado la tacha, que es en el que se le da el punto a la meladura para papelón ó para azúcar y la otra común a los demás fondos que regularmente son tres, comunicándose el fuego por una bóveda que va a respirar por una chimenea fuera del edificio, elevada diez varas poco mas ó menos, y es lo que se llama el torreón (Díaz, 1861: 229-230).

Se mantuvo el tradicional sistema para la obtención de azúcar, pues en el manual antes citado se mencionan las “salas de purga” y los aparatos y procedimientos utilizados en el purgado de las mieles (Díaz, 1861: 233). Igualmente, en un documento de la segunda mitad del siglo XIX, *Razón de la azúcar y conocimientos de la caña*, se dan indicaciones que nos hacen ver la permanencia de los métodos tradicionales en la preparación del azúcar, como es el uso de cal añadida al guarapo y la utilización de hormas y barro para el purgado y obtención de azúcar blanco (Archivo General de la Nación, Archivo Blanco Azpúrua, tomo VI, folio 225-225, v. 1876-1881).

Una excelente descripción de la tecnología de molienda, cocción del guarapo y confección del papelón, así como de la distribución de los espacios para el proceso de trabajo, es la que brinda William Duane en 1822 a partir de su visita del ingenio San Mateo en los valles de Aragua, para entonces propiedad de la familia Bolívar:

una rueda de impulsión, dotada de excelente mecanismo, con eje de ocho pies, o sea 16 de diámetro, hacia girar un conjunto de tres macizos cilindros verticales de hierro de unos 2 y medio pies de diámetro, que eran alimentados con caña madura por un par de peones, manteniendo en constante movimiento a sucesivos arrees de mulas, cuyas cargas de caña eran depositadas sobre el piso, y que de regreso se llevaban a la destilería el bagazo o caña ya exprimida. El tanque o depósito situado bajo los cilindros, aunque espacioso, estaba continuamente lleno, y era objeto de incesante atención

por parte de otros dos peones; uno de ellos espumaba la fécula flotante que en la superficie relevaba tendencia a la fermentación, y que era llevada a la destilería, instalada en un local que formaba ángulo con la parte oriental del trapiche.

El otro peón hacía caer con una paleta, en una serie de caños, el licor ya espumado proveniente de los tanques; estos caños remataban en los locales donde se hacía la cocción del azúcar en el ángulo occidental, y contiguas a ese local había salas apropiadas para los moldes y para el proceso de filtración.

Al lado este del corral, en la parte frontera y hacía el camino, se alzaba un edificio muy amplio, construido de piedra, al igual que el trapiche y las oficinas. Se trataba de un secadero para las panelas de papelón, formado por una serie de grandes cajones, parecidos en su forma y en el modo de usarlos a las gavetas de una cómoda, colocados bajos las vigas del secadero. Las panelas eran sacadas de los moldes y puestas en rimeros dentro de esos cajones, pero si había amenaza de lluvia, tales cajones –que se exponían al sol durante el tiempo necesario- eran empujados bajo las vigas, ocupando el espacio entre éstas y un segundo techo, que servía también de alojamiento de algunos peones” (Duane, 1968: 148-149).

Igualmente describe el sistema de conducción de agua para el trapiche y los plantíos de caña de azúcar:

por una avenida o callejón que se extiende a lo largo de la parte septentrional del valle pasaba a través de una zanja la bullanguera quebrada que habíamos visto cruzar bajo el puente, forcejeando para abrirse paso por el arco construido sobre ella. Este arroyo prestaba servicios permanentes a la economía de la hacienda: después de impulsar el enorme trapiche y abastecer la destilería, corría ahora alegremente por los surcos de los cañamelares y por medio de acequias bien trazadas a distancia conveniente, descendía por el plano inclinado de las tierras sembradas, de donde era luego conducida a cualquier otro sector de la extensa campiña, cuyo riego se requiriera; esos canales habían sido tan adecuadamente cavados, que todo aquel campo, o cualquiera de sus partes, podían ser regados a discreción, con sólo abrir o cerrar sus pequeñas compuertas (Duane, 1968: 149-150).

La introducción de máquinas de vapor en la segunda mitad del siglo XIX significó una importante innovación, aplicada inicialmente a las máquinas de molienda y luego al resto de la secuencia productiva, como lo testimonia el caso de la autorización al señor José del Carmen Rodríguez para introducir un “Depurador centrífugo de azúcar”, que podía moverse con fuerza animal, de agua o vapor, como consta en la *Gaceta de Barquisimeto* (año VI, número 153 y año VI, número 154, 1851). En anuncios de la prensa comercial del siglo XIX se ofrecían maquinarias movidas por vapor para la producción de derivados de la caña de azúcar, como es el caso de la venta que hace Alfredo Rothe de “una máquina de vapor favrica inglesa y de la fuerza de 5 caballos. Un trapiche para castillejos de madera, tamaño regular”, en la edición del 4 de julio de 1881 de *El Siglo*.

Según Lucas, el primer trapiche movido a vapor se instaló en 1852 en la hacienda El Charal, cercana a Valencia y más tarde, en 1859, la primera centrífuga de azúcar en la misma hacienda; y en 1853, en la hacienda La Trinidad, cerca de Maracay y propiedad del general José Antonio Páez, existía un ingenio azucarero movido por vapor (Lucas, 1998: 66-67). Algunos de los viajeros europeos que visitaron el país durante ese siglo dan cuenta de la existencia de estas máquinas de vapor en ingenios azucareros de la región central, como es el caso de Jean Jules Linden en 1842, quien hace referencia a la hacienda La Vega, entonces propiedad del Conde de Tovar (Becco, 1987:195), Edward B. Eastwick en 1864, en la hacienda Las Tinajas, cerca del Lago de Valencia (Becco, 1997: 258), James Mudie Spence en 1872, en tres haciendas también próximas al Lago de Valencia (Spence, 1966:132) y Miguel Tejera en una hacienda del valle de Guarenas (Tejera, 1877: 286).

En relación a estas innovaciones debe destacarse que no se trataba sólo de la introducción de máquinas importadas, sino también invenciones extranjeras registradas en el país y el desarrollo de prototipos locales cuya patente fue objeto de tramitación ante el Ministerio de Fomento, como lo demuestran los numerosos casos de solicitudes de patentes de trapiches, alambiques, destiladores y otros inventos relacionados con la manufactura de derivados de la caña de azúcar. Así por ejemplo, están los casos del francés N.D. Sauvage, a quien en 1842 le fueron aprobadas patentes para un nuevo tipo de trapiche y un nuevo procedimiento para la refinación de azúcar (Bifano, 2001: 86); del ingeniero y arquitecto Alberto Lutowsky, quien en 1850 recibió del Presidente José Tadeo Monagas la aprobación, entre otros inventos, de “Tambores de Trapiche sin Alma y Huecos” (Zawisza, 1980: 95); del venezolano Pedro Márquez, quien en la Exposición del Centenario del Libertador, en 1883, presentó un alambique para la destilación de aguardiente de caña, con mayor capacidad de la caldera y algunas piezas fabricadas en cobre (Bifano, 2001: 175); del italiano Juan Dordelly, vecindado en San Antonio del Táchira, quien en 1884 presentó su proyecto de “Trapiche Gladiador”, de tracción de sangre y piezas de metal y madera (Bifano, 2001:93); del también francés Augusto Luis Mercier, quien en 1895 presentó la patente de hacer perforaciones en la madera, que podía ser aplicada a la fabricación de panelas de azúcar y papelón (Bifano, 2001: 91). Sin embargo, a pesar de estos intentos de modernización, el panorama tecnológico que privaba para la época era el uso de los métodos tradicionales para el cultivo y la obtención de derivados de la caña de azúcar, como se desprende del informe realizado en 1881 por Jean Augustin Barral acerca del litoral central venezolano (Barral, 1966: 102-105).

Debe señalarse que estas innovaciones técnicas tenían como telón de fondo el interés de avanzar hacia formas centralizadas de producción, separando los procesos de cultivo y de transformación de la caña de azúcar en derivados. Es el caso

de los intentos ocurridos hacia 1847 y 1890 en la zona central del país (Banko, 2003: 60; Banko y Abarca, 2005: 63; Rodríguez, 2005: 39). De alguna manera, estas transformaciones en la organización de la producción respondían a un proceso más global que tuvo lugar en la región del Caribe durante la segunda mitad del siglo XVIII y el siglo XIX, que incluían mejoras tecnológicas como el uso de máquinas de vapor, incorporación de cilindros de mejor calidad, bombas de vacío, centrífugas y evaporación de doble a quíntuple efecto, correas transportadoras, entre otros, aparte de la introducción de nuevas variedades de caña de azúcar, mejoría en el drenaje y la irrigación y la aplicación de fertilizantes (Boomgaard y Oostindie, 1989: 3; Curry-Machado, 2003: 44, 70-77; 169-174; 305-310; García y Santamaría, 2005: 39-47).

Este proceso, que significó el inicio de la industrialización de la producción azucarera, se presenta claramente definido a partir de 1830 tanto en la molienda de la caña de azúcar como en la cocción del jugo extraído. La incorporación de nuevas técnicas en la molienda conllevaron a una más eficiente extracción del zumo de la caña, mediante mejoras constantes de los sistemas de mazas o cilindros horizontales, movidos mediante ruedas hidráulicas y a lo largo del siglo XIX mediante la implantación definitiva de la máquina de vapor. En cuanto a la cocción, la transformación en el proceso de limpieza y purificación del jugo de la caña — conocido como defecación— tuvo lugar a partir de la incorporación inicialmente de centrífugas y luego mejorada con los condensadores de múltiple efecto (Bosma y Knight, 2004: 4-5).

La segunda mitad del siglo XIX fue un período de auge para el cultivo de nuestro interés. Ello se evidencia por la cantidad de hectáreas dedicadas a la siembra de caña de azúcar, por la incorporación de algunas mejoras tecnológicas en ciertos establecimientos del centro del país y por la introducción de una nueva variedad de caña de azúcar, la Salangore, autorizada por el gobierno nacional en mayo de 1869 (Rodríguez 1986: 40). En lo que respecta a la superficie de tierras cultivadas con caña de azúcar, son relevantes los datos ofrecidos por Landaeta Rosales (1889, 1897), según los cuales: “en 1888, existían 40.000 hectáreas formando millares de haciendas, vegas y fundos con sus máquinas de bueyes, ingenios y vapores”.

Sin embargo, la incorporación de máquinas de vapor ocurrió fundamentalmente en el área central de Venezuela, mientras que en regiones cañeras como el occidente, el oriente y los Andes se seguía procesando la caña con los métodos tradicionales, especialmente con el trapiche de tracción animal o mediante fuerza hidráulica. Ello explica por qué, a mediados del siglo XIX, el Consejero Lisboa vuelve a hacer la vieja distinción entre trapiches e ingenios: “En Venezuela se llaman *trapiches* a las haciendas de azúcar o de aguardiente cuyas máquinas están movidas por animales; e *ingenios* a las accionadas por agua” (Lisboa, 1992: 103).

CONCLUSIÓN

En el largo camino de la caña de azúcar del Viejo al Nuevo Mundo, se introducen en América no solo los conocimientos agronómicos que se tenían en España y que hicieron posible que las siembras prosperaran en los territorios en conquista por Europa, sino que su cultivo vino acompañado de los saberes técnicos para beneficiarla y así obtener los preciados productos que formaban parte de los hábitos alimenticios europeos. Estas técnicas del azúcar implantadas en América fueron una herencia directa de las islas atlánticas, Canarias y Madeira, donde la producción azucarera había tenido un gran auge en el siglo XV. A ello debe agregarse los aportes peninsulares, particularmente los provenientes de Al-Andaluz.

Luego de introducida la caña de azúcar en las primeras décadas del siglo XVI, comienza su recorrido por el occidente, centro y oriente de la Provincia, en un largo proceso de implantación que abarcó el resto de la centuria y el siglo XVII, para los que existen datos que mencionan tanto las siembras como la aparición de trapiches en los que se laboraba y se obtenía “algún azúcar”. Pero es en el siglo XVIII cuando de manera reiterada vamos a encontrar, tanto en las fuentes primarias —inéditas y publicadas— como en las fuentes secundarias, referencias acerca de la existencia de trapiches en los que se producía papelón, un derivado que ya desde ese siglo comienza a ser el más popular de los obtenidos en los establecimientos azucareros, popularidad que se extiende hasta el siglo XIX y no será sino a mediados del siglo XX, cuando se produce el ocaso de su fabricación al ser sustituido por el azúcar refinado que se comienza a elaborar en los centrales industrializados.

El beneficio de la caña de azúcar durante la época colonial y el siglo XIX constituyó un complejo proceso de cambios y permanencias en las técnicas para la obtención de sus derivados. Por las características particulares de la secuencia de trabajo o cadena productiva en los establecimientos azucareros, ocurrieron innovaciones parciales en algunos pasos de dicha secuencia, mientras que en otros se mantuvieron procedimientos ya conocidos de antiguo, algunos de ellos desde los tempranos tiempos coloniales. A las herencias técnicas atlánticas y peninsulares, así como de La Española, en los siglos XVI y XVII, deben agregarse las recibidas área antillana franco y angloparlante durante los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, las innovaciones aplicadas al procesamiento de la caña de azúcar no significaron la total desaparición de los esquemas técnicos que les precedieron, sino que por el contrario conformaron un interesante mosaico de técnicas y procedimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel
(1955) “Elementos indígenas y africanos en la formación de la cultura venezolana”, en *Historia de la cultura en Venezuela*, Ciclo de Conferencias organizado por la Facultad de Humanidades y Educación, tomo I, Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 7-40.
- Amodio, Emanuele
(2010) “Geografía temprana de la caña de azúcar en Venezuela (siglo XVI)”, en *Economía y Ciencias Sociales*, vol. 16, núm. 3, pp. 117-140.
- Arcila, Farías, Eduardo
(1950) *Comercio entre Venezuela y México en los siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México.
- Arcila Farías, Eduardo
(1966) *El régimen de la encomienda en Venezuela. Universidad Central de Venezuela*, Facultad de Economía, Instituto de Investigaciones, Caracas.
- Arellano Moreno, Antonio
(1964) *Relaciones geográficas de Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 93, Caracas.
- Arellano Moreno, Antonio
(1982) *Orígenes de la Economía Venezolana*, Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca, Caracas.
- Aznar Vallejo, Eduardo y A. Viña Brito
(1989) “El azúcar en Canarias”, en *Actas del Primer Seminario Internacional La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes Descubrimientos (1450-1550)*, Casa de La Palma, Motril, pp. 173-188.
- Banko, Catalina
(2003) “El Central Venezuela y la industria azucarera zuliana. 1913-1960”, en *Akademias*, vol. 5, núm. 1, pp. 57-74.
- Banko, Catalina y Karelys Abarca
(2005) “Auge y crisis de la industria azucarera venezolana”, en *Cuadernos PROLAM/USP*, año 4, núm. 1, pp. 61-80.
- Barral, Jean A.
(1966) *Porvenir de las grandes explotaciones agrícolas establecidas en las costas de Venezuela*, Comisión del Cuatricentenario de Caracas, Caracas.
- Becco, Horacio J.
(1987) *Venezuela. Imágenes de cuatro siglos: testimonios de viajeros*, Fundación de Promoción Cultural de Venezuela, Caracas.
(1997) *Mirar con ojos ajenos: viajeros por Aragua y Carabobo*, Fundación de Promoción Cultural de Venezuela, Caracas.

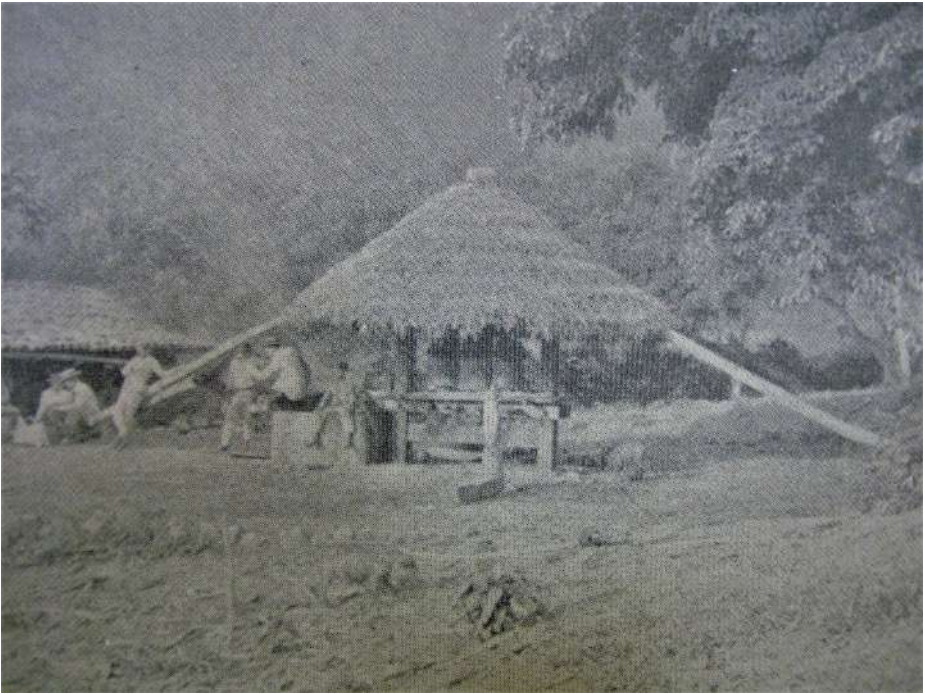
- Bifano, José L.
(2001) *Inventos, inventores e invenciones del siglo XIX venezolano*, Fundación Polar, Caracas.
- Boomgaard, Peter y Gert J. Oostindie
(1989) "Changing sugar technology and the labour nexus: the Caribbean, 1750-1900", en *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 63, núms. 1-2, pp. 3-22.
- Bosma, Ulbe y Roger Knight
(2004) "Global factory and local field: convergence and divergence in the international cane-sugar Industry", en *International Review of Social History*, núm. 49, pp. 1-25.
- Brito Figueroa, Federico
(1975) *Historia Económica y Social de Venezuela*, tomo I, Ediciones de la Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Cabrera Salcedo, Lizette
(2006) "Labat y la tecnología azucarera, siglos XVII y XVIII", en *Caribbean Studies*, vol. 34, núm. 1, pp. 241-259.
- Camacho y Pérez Galdós, Guillermo
(1961) "El cultivo de la caña de azúcar y la industria azucarera en Gran Canaria (1510-1535)", en *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 7, pp. 11-70.
- Cey, Galeotto
(1995) *Viaje y Descripción de las Indias. 1539-1553*, Fundación Banco Venezolano de Crédito, Caracas.
- Curry-Machado, Jonathan
(2003) "Indispensable aliens: the influence of engineering migrants in mid-nineteenth century Cuba", PhD Dissertation, London Metropolitan University, London.
- De Laet, Joannes
(1988) *Mundo Nuevo o Descripción de las Indias Occidentales*, tomo II, Universidad Simón Bolívar, Instituto de Altos Estudios de América Latina, Caracas.
- De Olavarriaga, Pedro José
(1981) *Instrucción General y Particular del estado presente de la Provincia de Venezuela en los años 1720 y 1721*, Ediciones Fundación CADAFE, Caracas.
- Depons, Francisco
(1930) *Viaje a la parte oriental de Tierra Firme. 1801-1804*, Tipografía Americana, Caracas.
- Díaz, José A.
(1861) *El Agricultor Venezolano. Lecciones de Agricultura Práctica Nacional*, Imprenta Nacional de M. Briceño, Caracas.

- Duane, William
(1968) *Viaje a la Gran Colombia en los años 1822-1823*, tomo I, Instituto Nacional de Hipódromos, Caracas.
- Duran, Reina
(1988) *Trapiches, Panela y Miche*, Museo del Táchira, San Cristóbal.
- Gabaldón Márquez, Joaquín
(1977) *Fuero Indígena Venezolano. Período de la Colonia 1552/1783*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- García Mora, Luis M. y Antonio Santamaría G.
(2005) *Los Ingenios de la isla de Cuba*, Editorial CSIC, Madrid.
- García Yépez, Janette y Pedro Rodríguez Rojas
(2004) *La cañicultura en El Tocuyo (Breve Historia)*, Azucarera Pío Tamayo, Museo Histórico y de Tradiciones Lisandro Alvarado, SOCADOL, Barquisimeto.
- González-Ripoll-Navarro, María D.
(2002) “Dos viajes, una intención: Francisco Arango y Alejandro Oliván en Europa y las Antillas azucareras (1794 y 1829)”, en *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 224, pp. 85-102.
- González Tascón, Ignacio
(1992) *Ingeniería Española en Ultramar (siglos XVI-XIX)*, vol. I, Centro de Estudios Históricos de Obras Públicas y Urbanismo, Madrid.
- González Tascón, Ignacio y Joaquín Fernández Pérez
(1989) “El azúcar en el Viejo Mundo. El impacto en su elaboración”, pp. 99-130, en *Actas del Primer Seminario Internacional La Caña de Azúcar en Tiempos de los Grandes Descubrimientos (1450-1550)*, Casa de La Palma, Motril.
(1990) “El largo camino hacia occidente de la caña de azúcar”, pp. 97-113, en *La Agricultura Viajera. Cultivos y Manufacturas de Plantas Industriales y Alimentarias en España y en la América Virreinal*, Joaquín Fernández Pérez e Ignacio González Tascón (eds.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.
- Gutiérrez Escudero, Antonio
(2008) “El azúcar, los colonos canarios y el desarrollo económico de Santo Domingo”, pp. 1446-1460, en *XVI Coloquio de Historia Canario-Americana*
(2004), Cabildo de Gran Canaria, Casa de Colón, Gran Canaria.
- Hawkshaw, John
(1975) *Reminiscencias de Sudamérica. Dos años y medio de residencia en Venezuela*, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas.
- Humboldt, Alejandro de
(1985) *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente*, tomo 3, Monte Ávila Editores, Caracas.

- Labat, R.P.
(1742) *Voyages aux Isles de l'Amérique*, Tome Troisième, Chez Ch. Theodore Le Gras, Paris.
- Landaeta Rosales, Manuel
(1889) *Gran recopilación geográfica, estadística e histórica de Venezuela*, tomo II, Imprenta Bolívar, Caracas.
(1897) *Datos sobre la agricultura en Venezuela*, Imprenta Bolívar, Caracas.
- Ligon G. Richard
(1675) *A True & Exact History of the Ifland of Barbados*, Humphrey Moseley, London.
- Lisboa, Miguel María
(1992) *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- López y Sebastián, Lorenzo y Justo del Río Moreno
(1997) “La crisis del siglo XVII en la industria azucarera antillana y los cambios producidos en su estructura”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 23, pp. 137-166.
- Lucas, Gerardo
(1998) *La industrialización pionera en Venezuela (1820-1936)*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Lucena Salmoral, Manuel
(1992) *Los Mercados Exteriores de Caracas a comienzos de la Independencia*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Republicana de Venezuela 51, Caracas.
- Malavé Felice, Cristina y M. Gavidia
(1989) *La hacienda cañera en la región Norte Central de la Provincia de Caracas durante el siglo XIX*, tesis licenciatura en Historia, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Malpica Cuello, Antonio
(1990) “Arqueología y Azúcar. Estudio de un conjunto preindustrial azucarero en el Reino de Granada: La Palma (Motril)”, pp. 123-153, en *Actas del Segundo Seminario Internacional La Caña de Azúcar en el Mediterráneo*, Casa de La Palma, Motril.
- McKinley, Michael
(1993) *Caracas antes de la Independencia*, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Molina, Luis E.
(2014) “Los lugares del trabajo. Historia y arqueología de las tipologías y tecnologías constructivas de las unidades de producción de derivados de la caña de azúcar en la región Barquisimeto. Siglos XVIII al XX”, tesis de doctorado en Arquitectura, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

- (2018) *Las cosas del trapiche. Máquinas, utensilios, aparatos y herramientas de haciendas azucareras de la Provincia de Caracas. Siglo XVIII*, en *Llull*, vol. 41, núm. 85, pp. 67-94.
- Moreno Friginals, Manuel
 (1978) *El Ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, tomo I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
 (1997): "La introducción de la caña de azúcar y las técnicas árabes de producción azucarera en América", pp. 206-221, en *Al-Andalus allende el Atlántico*, Mercedes García Arenal (comp.), UNESCO, Fundación El Legado Andalusi, Granada.
- Ortiz, Fernando
 (1973) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias
 (1681) *Del servicio en Chacras, Viñas, Olivares, Obrajes, Ingenios, Perlas, Tambos, Carreterías, Casas, Ganados, y Bogas*, Libro VI, Título XIII, Ivlian de Paredes, Madrid.
- Rodríguez, José A.
 (1986) *Los paisajes geohistóricos cañeros en Venezuela*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Estudios, Monografías y Ensayos 82, Caracas.
 (2005) *La Historia de la caña. Azúcares, aguardientes y rones en Venezuela*, Alfadil, Caracas.
- Rodríguez Morel, Genaro
 (2000) "La economía azucarera de La Española en el siglo XVI", pp. 117-160, en *História e Tecnologia do Açúcar*, Centro de Estudos de História do Atlântico, Secretaria Regional do Turismo e Cultura, Coimbra.
- Rodríguez Vicente, María Encarnación
 (1970) "La propiedad rústica entre los vecinos de Caracas hacia 1680", en *Revista de Historia*, año IX, núm. 28, pp. 37-53.
- Rojas, Reinaldo
 (1992) *El régimen de la Encomienda en Barquisimeto Colonial. 1530-1810*, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 215, Caracas.
- Rosti, Pal
 (1968) *Memorias de un viaje por América*, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Santamaría García, Antonio y Alejandro García Álvarez
 (2005) "Azúcar en América", en *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 233, pp. 9-32.

- Semple, Robert
(1964) *Bosquejo del estado actual de Caracas incluyendo un viaje por La Victoria y Valencia hasta Puerto Cabello. 1810-1811*, Ediciones del Grupo Montaña, Caracas.
- Signi, Alejandro
(1981) *Estudio etnográfico de La Cesiva, Edo. Aragua. La elaboración del papelón*, tesis de grado en Antropología, Escuela de Sociología y Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Spence, James M.
(1966) *La tierra de Bolívar o guerra, paz y aventura en la República de Venezuela*, Banco Central de Venezuela, Caracas.
- Tejera, Miguel
(1877) *Venezuela Pintoresca e Ilustrada*, Librería Española de E. Denné Schmitz, Paris.
- Torres Sánchez, Jaime
(2001) *Haciendas y posesiones de la Compañía de Jesús en Venezuela. El Colegio de Caracas en el siglo XVIII*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Universidad de Sevilla, Diputación de Sevilla, Sevilla.
- Troconis de Veracochea, Ermila
(1977) *Historia de El Tocuyo Colonial*, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
(1979) *La tenencia de la tierra en el litoral central de Venezuela (Departamento Vargas)*, Editorial Equinoccio, Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- Vawell, Richard
(1974) *Memorias de un Oficial de la Legión Británica. Campañas y cruceros durante la guerra de emancipación hispanoamericana*, Biblioteca Banco Popular, vol. 26, Bogotá.
- Walker, Alexander
(1822) *Colombia: siendo una relación geográfica, topográfica, agrícola, comercial, política &c. de aquel pays, adaptada para todo lector en general, y para el comerciante y colono en particular*, Tomo Segundo, Baldwin, Cradock y Joy, Londres.
- Watson, Andrew M.
(1990) "Innovaciones agrícolas en el mundo islámico", pp. 7-20, en *Actas del Segundo Seminario Internacional La Caña de Azúcar en el Mediterráneo*, Casa de La Palma, Motril.
- Zawisza, Leszek
(1980b) *Alberto Lutowsky. Contribución al conocimiento de la ingeniería venezolana del siglo XIX*, Ministerio de la Defensa, Caracas.



Trapiche de tres mazas verticales. Carúpano Arriba, estado Sucre, Venezuela
Fuente: *El Cojo Ilustrado*, Año VII, No. 162, 1898. p. 645.

ESTADO PLURINACIONAL Y PLANES DE VIDA PARA LA GESTIÓN DE TERRITORIOS INDÍGENAS COMO ALTERNATIVA AL EXTRACTIVISMO*

Vladimir Aguilar Castro

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de los Andes (ULA).

Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI), Mérida, Venezuela

correo electrónico: vaguilar21@gmail.com

Linda Bustillos Ramírez

Carlos Grimaldo Lorente

Universidad de Los Andes (ULA). Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (GTAI),

Mérida, Venezuela

RECIBIDO: 15 DE DICIEMBRE DE 2018; ACEPTADO: 20 DE ENERO DE 2019

Resumen: La transformación del Estado-nación en un modelo de carácter plurinacional pasa por repensar la esencia moral y ética del aparato estatal junto a su estructura, cuyos pilares son: lo político, lo jurídico y lo económico. En este artículo se analizará el “deber ser” de su actividad productiva, rentabilidad a largo plazo, calidad de vida para todas sus nacionalidades y la sostenibilidad ambiental y cultural en el tiempo.

Palabras claves: Estado plurinacional, pueblos indígenas, diversidad cultural, modelo de desarrollo.

Abstract: The transformation of the Nation-State into a model of plurinational character necessarily needs the re-thinking of the moral and ethical essence of state apparatus including its structure, which bases are political, legal and economic. In this paper the «must be» of the State productive activity will be studied, its long-term profitability, quality of life for all its nations and its environmental and cultural sustainability in time.

Key words: Key words: Plurinational State; indigenous peoples; cultural diversity; development model.

* Este artículo es el resultado de un proyecto de investigación financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT), de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, bajo el código D-418-11-09-A, el cual se titula “Una propuesta metodológica para diseñar planes de ordenamiento sui generis en territorios y hábitat indígenas”.

INTRODUCCIÓN

Se deben conectar formas nuevas del trabajo
y formas nuevas de comunidad (...) con una
nueva imaginación constitucional (...).

Antonio Negri

La pregunta de partida sería si es posible conciliar en un Estado plurinacional políticas de reconocimiento y respeto por la diversidad cultural con un modelo de desarrollo extractivista. Esta interrogante surge porque en América Latina, desde la conformación de los aparatos estatales de corte mononacional, se buscó consolidar un modo de producción (según el marxismo) de carácter capitalista. Si bien es cierto que en el caso de los países que estamos estudiando: Bolivia, Ecuador y Venezuela¹, al principio de su desarrollo económico intentaron insertarse en el mercado internacional con la exportación de rubros como el café, el cacao, el guano o banana, en la actualidad estos aparatos estatales que reconocen constitucionalmente el respeto por la diversidad nacional en su discurso plantean un modelo de desarrollo comunitario, social y alternativo.²

No obstante, estos Estados (Bolivia, Ecuador y Venezuela) lejos de buscar otro modelo de producción (alternativo) lo han intensificado generando una matriz productiva más agresiva, que Gudynas (2012: 132-133) define como neoextractivismo progresista³ (minería, petróleo, gas y carbón).

¹ Bolivia y Ecuador son los únicos países de Latinoamérica que reconocen constitucionalmente su modelo estatal como plurinacional.

² En el caso de Bolivia la Constitución señala en su artículo 306 que su modelo económico es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todos los bolivianos y bolivianas. Esta economía está constituida por las formas de organización “comunitaria, estatal, privadas y social cooperativa”. Asimismo, en Ecuador, el “desarrollo se fundamenta en un régimen de sostenibilidad económica, política, socio-cultural y ambiental, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*”. De esta forma, la actividad económica deberá realizarse en el marco de la “(...) interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica de la naturaleza” (art. 275 de su texto constitucional). En el caso de Venezuela, se protegerá y promoverá la economía popular y alternativa (art. 118).

³ Podemos definir el término de neoextractivismo progresista, como aquella actividad en la cual “(...) se profundiza, la extracción minera y petrolera, sea por un aumento en los rubros clásicos o por la incorporación de nuevos recursos (...) El Estado juega un papel mucho más activo (...) va más allá de la propiedad de los recursos, sean estatales o no, ya que termina reproduciendo la estructura y las reglas de funcionamiento de los procesos productivos capitalistas, volcados a la competitividad, la eficiencia, la maximización de la renta y la externalización de los impactos sociales y ambientales (...) Este estilo tiene fuertes efectos territoriales. Por unas vías, se mantienen o acentúa la fragmentación territorial que implica la existencia de sitios de explotación directamente vinculados a la globalización, mientras extensas zonas permanecen desatendidas por el Estado. Por otras vías, se impone una nueva geografía basada en bloques

Lo anterior es contradictorio si partimos de la premisa que en los lugares donde existe mayor diversidad de recursos en el Estado es paradójicamente en los territorios indígenas, resaltando además que son en estos espacios donde su cultura tiene sentido y pertinencia, es decir, que la dinámica de estos lugares se configura a través de lo cultural.⁴

Frente a este contexto que reconocen las constituciones plurinacionales,⁵ cuando reivindican el derecho al territorio de estos pueblos, se torna una cuestión dicotómica afirmar desde el gobierno que el modelo de desarrollo es y continuará siendo de carácter extractivista,⁶ pues lo anterior fragmenta los territorios indígenas y con ello su cultura, generando un posible *genocidio cotidiano* (Clavero, 2011) sin pertenencia ni arraigo a un espacio, desapareciendo el sentido de culturas diferenciadas de estas poblaciones.

De acuerdo a lo anterior, es importante valorar la necesidad en esa construcción del Estado Plurinacional de repensar su estructura económica desde un modelo de desarrollo distinto que apueste por el respeto de los territorios indígenas y por tanto de la diversidad cultural. De esto último, va a depender el cambio del aparato estatal en la medida en que la sostenibilidad ambiental y cultural sea transversal en este nuevo proyecto.

de concesión petrolera o licencias mineras que desplazan a comunidades locales, anulan otros circuitos productivos o rompen con territorios ancestrales delimitados. También hay fuertes impactos ambientales y sociales. Los problemas por contaminación, pérdida de biodiversidad y otros efectos ambientales persisten, y en algunos casos de agravan". Como perfectamente lo ha descrito Gudynas, las realidades de Bolivia, Ecuador y Venezuela apuntan hacia este neoextractivismo progresista. Existe un discurso de progreso, de reivindicación de derechos diferenciados, de implosiones sociales que se ve atrapado en la lógica económica, jerarquizando esta agenda por encima de cualquier otra.

⁴ "(...) La organización conservacionista Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, por sus siglas en inglés) ha declarado que el 80% de las "ecorregiones" más ricas del mundo están habitadas por comunidades indígenas. Estas zonas son de vital importancia para todos nosotros, ya que son reservas de rica biodiversidad y sumideros de dióxido de carbono, por lo que su conservación es una prioridad global (...)" Información de contexto "Guardianes". Encontrado en <www.survival.es>.

⁵ Estas constituciones son de corte romanista, por lo que los recursos del subsuelo corresponden al Estado.

⁶ En el caso de Venezuela el Plan de la Patria. Segundo Plan Socialista de Desarrollo Económico y Social de la Nación (2013-2019), señala en su objetivo 3, numeral 1: "consolidar el papel de Venezuela como potencia energética mundial. De igual forma Ecuador en su plan nacional 2013-2017, indica en el objetivo 10 el impulso de la transformación de la matriz productiva, específicamente el 10.1a, destaca la necesidad de "impulsar y fortalecer las industrias estratégicas claves y sus encadenamientos productivos, con énfasis en aquellas que resultan de la reestructuración de la matriz energética (...)". Así mismo, en Bolivia se intensificó la explotación de hidrocarburos, generándose del "2006 al 2013 ingresos por 22.218 millones de dólares (...) lo que supera en 15 veces el promedio correspondiente a la renta petrolera en el periodo 1997-2004". Programa de gobierno, "Juntos vamos bien 'Evo-Álvaro'", 2015-2020.

A continuación, realizaremos un debate necesario en torno a si es posible un nuevo modelo de desarrollo económico en los tres países de estudio como fundamento de la pluralidad nacional. De la misma forma, analizaremos la factibilidad de materializar las autonomías indígenas en un esquema productivo neoextractivista afirmando que son estas organizaciones político-territoriales las que dan sentido y coherencia al Estado plurinacional.

LA NECESIDAD DE PLANTEAR UN NUEVO MODELO DE DESARROLLO EN LOS ESTADOS PLURINACIONALES

América Latina cuenta con una larga historia caracterizada por distintas iniciativas que buscan lograr el desarrollo en la región. No obstante, sus resultados no son óptimos debido a distintas razones, entre las cuales podemos señalar: 1) Las propuestas en esta materia siempre se han pensado desde la lógica de los países industrializados; 2) Las estrategias han sido diseñadas desde las instituciones como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), el Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial (BM), asumiendo que el único desarrollo posible es el que resulta de la modernidad logrado con los procesos de industrialización de los Estados-Nación; 3) Se creyó en la falacia de las vías o las etapas para lograr el progreso; 4) No se tomó en cuenta nunca una iniciativa “desde abajo” que se erigiera desde las potencialidades latinoamericanas como la diversidad biológica y cultural.

De esta forma (Connaughton, 1999; Turner y Acevedo, 2005; Sosa Bértola, 2010), Latinoamérica desde los procesos de colonización experimenta sus primeros desequilibrios en el ámbito económico influenciado por los lineamientos de la metrópolis. En esta etapa no se prefigura ningún modelo de desarrollo⁷ específico para la región sino que se padece de un proceso de expoliación de materia prima.

Posterior al proceso de colonización (Carreras; Hofman; Tafunell; Yáñez, 2003), en los tiempos de la independencia del continente, se caracterizó por una economía agro-exportadora que logra insertarse en el mercado internacional pero sin esperanza de consolidarse como bloque.⁸ No obstante, no se visualiza tampoco como un

⁷ En el contexto de este trabajo definimos *modelo de desarrollo* como “aquel proyecto a seguir para promover la calidad de vida de un pueblo. Por tanto, en el caso de América Latina, este debe construirse atendiendo a sus condiciones económicas, políticas, sociales, culturales y ambientales, afirmando que no debe existir un único modelo para todas las naciones de la región sino que cada uno debe ser pensado desde sus propias necesidades y realidades.”

⁸ “A pesar del auge exportador de estas décadas se tienen que hacer matizaciones. No todos los países disfrutaron por igual de las oportunidades del mercado internacional, los precios de los productos primarios que exportaba América Latina eran en excesos variables, provocando que no siempre el incremento de las ventas medidas en volumen representaran unos ingresos monetarios equivalentes. La

modelo de desarrollo ya que no se configura un proyecto de Estado en torno a las necesidades de todos sus ciudadanos, sino por el contrario, se mantuvo una lógica de dominación pero ahora en manos de una burguesía nacional. En esta etapa (Furtado, 1966: 19) la “(...) valorización de los excedentes creados por la economía tradicional tienden a traducirse en una elevación de la renta de la tierra, permitiendo que el grupo latifundario feudal aumente su participación en el ingreso global y consolide su posición en el sistema de poder (...)”.

Después de la Segunda Guerra Mundial, la región siguiendo los lineamientos de la CEPAL, en esa idea de progreso para alcanzar la modernización de los países industrializados como única receta económica válida para todos los Estados-Nación latinoamericanos, emprendió un proyecto económico denominado “sustitución de importaciones” con el que se buscaba que todos los países desarrollaran una política de industrialización pues de acuerdo a esta institución era posible que la región superará su realidad de subdesarrollada.

Por supuesto que implementar esta política de industrialización en Estados con realidades tan distintas, sin un modelo que una vez más se aproximara a sus realidades sociales (sociedades rurales y urbanas), económicas, culturales (diversos), políticas y ambientales (materia prima), no traería consigo el tan anhelado “desarrollo” siendo así evaluado por la CEPAL (Rodríguez, 1980: 1362) para el decenio de los sesenta,

cuando se destacan una serie de problemas que entonces se hacen más visibles. Entre ellos, cabe mencionar la lenta transformación de la agricultura, el aumento continuo del desempleo y del subempleo, la proliferación de condiciones de marginalidad, la concentración del ingreso y la riqueza, la pertinaz tendencia al déficit comercial y el consecuente incremento de la deuda externa (...) según se aduce, ponen de manifiesto el llamado “proceso de industrialización por sustitución de importaciones (...)”.

Para la década de los ochenta y noventa del siglo XX la región se alinea con un modelo de desarrollo de carácter liberal (condicionado por las políticas del FMI y del BM), caracterizado por la privatización de la economía con lo que no se logran cambios sustanciales y de progreso del Estado-Nación.

De esta forma, el devenir de la historia Latinoamericana nos muestra que la consecuencia más inmediata de estas políticas económicas es la especialización en la producción, y con ello, la vulnerabilidad intrínseca de la mono-producción. De acuerdo con Ferrer (1998: 165), las variables sistémicas de América Latina no son del todo favorables ya que “(...) cuando se dan tales condiciones extremas de concentración de

dotación de recursos naturales fue decisiva por lo tanto para determinar las oportunidades que cada país pudo explotar en la fase de crecimiento primario exportadora (...)”.

la riqueza y del ingreso, fragmentación social y representatividad restringida e inestabilidad de los sistemas políticos, cabe esperar malas respuestas a los dilemas del desarrollo en el mundo global (...)."

Frente a este panorama nos insertamos en el siglo XXI con economías muy disímiles en la región. Si bien estamos en mejor posicionamiento que en décadas anteriores, en la actualidad se comprueba que (Espinoza, 2007: 116) "(...) no ha habido avances significativos en materias de carácter crucial como la pobreza, la distribución del ingreso, y la igualdad de oportunidades".

En los tres países de estudio (Bolivia, Ecuador y Venezuela) el panorama no es muy halagador de no modificarse el modelo de desarrollo. Estos gobiernos que se autodefinen de izquierda, lejos de plantear desde la práctica políticas económicas alternativas incrementan el neoliberalismo más rapaz a través del neoextractivismo.

La preocupación por el cambio del modelo de desarrollo debe ser de carácter global partiendo de la premisa que América Latina es una de las regiones megadiversas de la tierra, exportadora no sólo de petróleo, metales y gas, sino sobre todo de CO₂, por lo cual es importante conservar sus ecosistemas y recursos naturales, ya que siguiendo a Enrique Leff (2010: 1-2) sobre la idea de los límites del planeta,⁹ si todos los países apostáramos por un proceso de desarrollo de tipo industrial agotaríamos la materia prima, y existiría un desequilibrio natural.

Los modelos de desarrollo implementados en América Latina se construyen desde la lógica de los países desarrollados que responden a: una mayor explotación de recursos, procesos de industrialización y una mayor acumulación del capital con lo que se pretende llegar al proyecto de la "modernidad-civilizatoria"¹⁰ (Santos, 2000), único y válido para todas las culturas independientemente de sus afinidades o necesidades sociales.

⁹ Fue en la Cumbre de Estocolmo cuando se advierte por primera vez de los límites del planeta. "(...) Es en este momento cuando se señalan los límites de la racionalidad económica y los desafíos que genera la degradación ambiental al proyecto civilizatorio de la modernidad. La escasez, fundante de la teoría y práctica económica, se convirtió en una escasez global. Esta ya no es resoluble mediante el progreso técnico, la sustitución de productos escasos por otros más abundantes, o el aprovechamiento de espacios no saturados para la disposición de desechos generados por el crecimiento desenfrenado de la producción. En la percepción de esta crisis ecológica, se fue configurando un concepto de ambiente como una nueva visión del desarrollo humano, que reintegra los valores y potencialidades de la naturaleza, las externalidades sociales, los saberes subyugados y la complejidad del mundo negados por la racionalidad mecanicista, simplificadora, unidimensional, fraccionadora que ha conducido el proceso de modernización (...)". Sin embargo, los límites del crecimiento como problema irreversible de la humanidad viene del Club de Roma en los años sesenta.

¹⁰ El paradigma de la modernidad en términos occidentales, se puede definir siguiendo a Santos (2000: 14), a partir de dos dimensiones: epistemológica y social. "(...) La transición social, menos visible, va desde el paradigma dominante-sociedad patriarcal; producción capitalista; consumismo individualista y mercantilizado; identidades-fortaleza; democracia autoritaria; desarrollo global desigual y excluyente (...)."

En la actualidad (Amin; Houtart, 2003: 135), hay múltiples razones que nos hacen pensar que el desarrollo occidental entendido como, “(...) la identificación de crecimiento (definido por las normas de la acumulación capitalista) y desarrollo, sometién-dose el conjunto de los valores colectivos a una racionalidad instrumental determinada por los objetivos del mercado (...)” ha fracasado, confirmándose cuando se comienza a teorizar sobre la crisis ecológica en la década de los sesenta y la realidad del cambio climático.

De igual manera, podemos ver que la periferia está muy lejos de aproximarse a la acumulación de capital de los Estados “desarrollados”. Por eso (Santos, 2000: 14),

(...) en lo que concierne a la promesa de igualdad, los países capitalistas avanzados con el 21% de la población mundial controlan el 78% de la producción mundial de bienes y servicios (...) En el siglo XX han muerto más personas por hambre que en cualquiera de los siglos precedentes. La distancia entre países ricos y países pobres y entre ricos y pobres en el mismo país no ha cesado de aumentar (...).

Las razones anteriores y el aumento de la brecha de desigualdad deja claro que el “subdesarrollo” de la periferia no es un paso previo para lograr el “desarrollo” occidental (Sagasti, 2014: 78), sino “(...) más bien una *condición* con múltiples dimensiones, complejas interacciones, causalidades indeterminadas, respuestas no lineales y dificultades para rastrear las fuentes de las que proceden las influencias. Si bien, no es posible “solucionar” una *condición*, sí es posible gestionarla para sacudirnos su yugo y avanzar a situaciones más favorables (...)”.

Por tanto, imitar un modelo de desarrollo occidental en América Latina siempre será una alternativa para el fracaso económico por varios motivos: 1) La región llegó tarde a los procesos de industrialización mundial. 2) La Tierra no tiene capacidad de carga para intensificar el expolio de las materias primas resultado de replicar todos los países el mismo modelo de progreso occidental. 3) Nuestras mayores reservas se contabilizan en diversidad natural y cultural y no en industrias. 4) Hasta ahora Latinoamérica no ha conseguido cambios significativos en torno a la calidad de vida o la satisfacción de las necesidades básicas de los ciudadanos, sino por el contrario, estas políticas desarrollistas que aplican incluso los gobiernos de izquierda traen consigo la explotación de recursos que no se traducen en el bienestar de la sociedad y que generan fuertes inconformidades en el ámbito de la igualdad, la libertad, la justicia y la dignidad. Así como señala Morin (2014: 35), “(...) el desarrollo también ha supuesto la destrucción de las solidaridades tradicionales, nuevas corruptelas, el aumento de las desigualdades en todo el planeta y una gran pobreza (...)”.

Entendiendo entonces que la historia latinoamericana nos demuestra que no se pueden seguir modelos económicos que difieran a sus realidades estructurales, se hace

necesario repensarlos. Para ello definimos desarrollo como aquel proyecto social incluyente que se construye a partir de las condiciones del territorio orientado a su vez por el estilo de vida y el futuro que quieren tener los nacionales de un Estado.

A partir de este concepto se generan iniciativas propias como el buen vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador ó el Sumak Qamaña Boliviano,¹¹ las cuales coinciden en el respeto por el ambiente, el uso racional de la materia prima y una economía basada en la equidad, la colaboración y la solidaridad, alejados de la lógica mercantilista.

Este modelo de desarrollo se presenta como una alternativa viable correspondiéndose a las formas tradicionales de la economía comunitaria indígena. No obstante, deberá ser repensado en la transversalidad de las necesidades de todos los nacionales del Estado. Por ello, una vez más la interculturalidad será el punto de partida para configurar las políticas económicas en torno a esta nueva perspectiva de desarrollo.

A pesar de que no está claro como debería evolucionar este proyecto pues dependerá de las condiciones y circunstancias de cada Estado, lo que sí se debe asegurar es la diversidad cultural y biológica; la libertad individual y colectiva; la equidad social y la justicia siendo su reto disminuir las brechas de pobreza, mejorar la calidad de vida de sus nacionales y resguardar nuestra biodiversidad.

Para que el modelo de desarrollo anterior sea posible existe una condición *sine qua non* para todos los países de la región y es superar el extractivismo. De esta forma el Suma Qamaña ó el Suma Kawsay, sólo pueden consolidarse en sociedades postextractivistas. Esto será factible cuando se desarrollen (Acosta; Martínez; Sacher, 2013)

(...) esquemas locales, nacionales y regionales que se sustenten en una mayor participación de la sociedad, y que excluyan el patrón actual en el cual la producción de energía queda centralizada alentando prácticas autoritarias y represivas.(...) Al igual se requiere un proceso plural de transición que significará ir decreciendo sistemáticamente el aporte de los combustibles fósiles aprovechando, en el marco del Sumak kawsay, de las reservas de energías renovables: hídricas, solar, geotérmica, eólica, mareomotriz (...).

ES POSIBLE SUPERAR EL MODELO EXTRACTIVO

De acuerdo a lo anterior, es posible superar el extractivismo por lo que este modelo de desarrollo puede conllevar dos etapas cuyo tiempo y espacio es definido por la propia dinámica social:

¹¹ No hacemos mención como modelo de desarrollo alternativo el sustentable, por dos razones: 1) No existen casos exitosos en Latinoamérica que den cuenta de esta alternativa por haber sido pensada fuera de las realidades de la región; 2) Como proyecto es muy amplio y disperso sin tener fundamentos que permitan iniciar un cambio, es decir, no presenta programas o planes que puedan ser aplicables en América Latina.

- *Consolidación intercultural de las políticas económicas*: en esta fase se mantiene el extractivismo pero en un nivel de decrecimiento. A la par se fomenta y apoya la economía comunitaria y las iniciativas locales, es decir, se configura un modelo de desarrollo con las alternativas que surjan desde “abajo”.

Mientras estas realidades toman forma y se hacen rentables en el tiempo mejorando la calidad de vida de los ciudadanos, el Estado invierte en el desarrollo de energías alternativas.

- *Consolidación del Sumak Kawsay ó del Sumak Qamaña*: en esta etapa, los valores sociales redefinidos bajo la idea del bien común son repensados en el Estado plurinacional, prefigurando una nueva visión del ciudadano cuyos principios deben versar en la solidaridad, la equidad y la cooperación entre las distintas nacionalidades.

En esta fase se consolidarían las iniciativas “desde abajo” fortaleciéndose las economías locales. Asimismo, se trabajará de forma sostenible con las empresas privadas o públicas que busquen desarrollar proyectos en el territorio nacional que serán ejecutados respetando el derecho ambiental. De esta manera, es indispensable que en países como Bolivia se consoliden las autonomías indígenas ya que estas son gobiernos autónomos capaces de gestionar los recursos de sus territorios. De esta forma las iniciativas locales, los proyectos alternativos, las economías comunitarias serán las que fortalezcan a nivel de Estado un modelo de desarrollo diferente.

Lo que sí es cierto es que las iniciativas deben venir “desde abajo” ya que le daría movilidad para trascender a un Estado plurinacional. Esta realidad sería así porque el aparato estatal mononacional y sus clases económicas dominantes, cómodas en la lógica mercantilista y extractivista, no harán ningún cambio para trascender hacia un proyecto económico distinto del que emergieron.

PROCESOS DE DESARROLLO ALTERNATIVO “DESDE ABAJO”.

PLANES DE VIDA Y GESTIÓN TERRITORIAL

La conformación de los Estados plurinacionales en América Latina parten del ejercicio de las autonomías territoriales indígenas y del reconocimiento de su gobierno, las cuales podrán libremente desarrollar sus formas de vida tradicionales.

El gran reto es que el Estado-Nación cuya Constitución reconoce como plurinacional, en esta fase de reconocimiento no está preparado para realizar cambios estructurales que conlleven a un modelo de desarrollo distinto, incluyendo el reconocimiento desde “arriba” de las autonomías territoriales. Este contexto político y social en el que nace la idea de la pluralidad nacional, a pesar de que ya plantea un

gran avance en temas de igualdad y de respeto por la diversidad no trae *per se* una lógica societaria diferente.

Desde la perspectiva anterior, la gran tarea de construir la plurinacionalidad recae nuevamente sobre los sujetos de derecho convertidos en actores políticos, en este caso, los pueblos y comunidades indígenas.

Las iniciativas para el reconocimiento de las autonomías territoriales deben venir “desde abajo”, siendo evidente que este modelo de organización autonómica ya existía desde antes de la construcción del Estado-Nación. En este contexto, la tarea del aparato estatal es dar legalidad desde la óptica occidental a través de los títulos de propiedad o mediante decreto de municipios autonómicos.

En este mismo orden de ideas, los pueblos y comunidades indígenas en Latinoamérica han tenido que “organizar” sus modos de vida de tal forma que a la cultura dominante del Estado le parezca aceptable. Esta tendencia se comienza a dar desde finales de la década de los ochenta, cuando se intensifican las explotaciones de minerales en territorios indígenas y, a la vez, comienzan a aparecer los primeros textos constitucionales reconociendo los derechos territoriales de estos pueblos y comunidades.

Desde el punto de vista occidental, estas formas de organizar sus *modus vivendi* se denominan Planes de Vida (Bustillos, 2011; Espinoza, 2014) definidos como un instrumento de gestión territorial. Esta herramienta describe los diferentes usos de la tierra que se encuentran en la totalidad del territorio señalando sus potencialidades y limitaciones a partir de un enfoque cosmogónico, cuya simbología y misticismo es lo que impregna de identidad a ese espacio geográfico, y lo más importante, es el responsable de la dinámica territorial que estas poblaciones han desarrollado.

Lo interesante de los Planes de Vida es que además de traducir (de la oralidad a la escritura) los diferentes usos dentro del territorio, entre los cuales se pueden señalar los lugares sagrados, los de caza, pesca, conuco, recursos madereros, entre otros, los propios actores sociales (pueblos y comunidades indígenas) serían los encargados de diseñar a través de sus potencialidades (condiciones territoriales que puedan ser aprovechables) y limitaciones (amenazas que pueden convertirse en fortalezas), “políticas públicas desde abajo” que satisfagan las necesidades comunitarias.

Para ello es necesario elaborar proyectos de desarrollo comunitarios (económicos, de salud, educación, justicia, entre otros) que puedan llevarse a cabo, acompañados con programas de capacitación y asistencia técnica y financiera por parte de las instituciones competentes del Estado. La finalidad de los Planes de Vida es lograr que estas poblaciones indígenas puedan llegar a procesos consolidados de autogestión comunitaria. Son estas iniciativas las que permitirán el avance en las autonomías territoriales y en la conformación del Estado plurinacional.

En los países objeto de estudio (Bolivia, Ecuador y Venezuela) (Aguilar y Medina, 2008; Aguilar, Bustillos y Hernán, 2011; Aguilar y Bustillos, s/f) algunos pueblos y comunidades indígenas han llevado a cabo la traducción de sus Planes de Vida con el apoyo de organizaciones no gubernamentales y académicos. El gran ausente en este proceso ha sido el Estado ya sea en su definición mononacional o plurinacional.

La importancia de los Planes de Vida es grande debido a sus múltiples utilidades pudiendo este instrumento servir para: 1) Establecer la delimitación territorial de un(os) pueblo(s) o una(s) comunidad(es) indígena(s); 2) La demarcación territorial a su vez ayuda a delimitar el espacio de la jurisdicción indígena; 3) Los planes de ordenamientos territoriales que desarrolla el aparato estatal tendrá que introducir dentro de su planificación, estas formas de organización territoriales originarias; 4) Mejoraría la calidad de vida de estas poblaciones con sus procesos de autogestión permitiendo disminuir la pobreza y evitar que el Estado la mantenga con políticas asistencialistas.

Por tanto, si se logran procesos de desarrollo autogestionarios con una justicia comunitaria cuyo ámbito de competencia esté delimitado y con un gobierno autonómico consolidado, se tendrán autonomías fortalecidas dentro del Estado, y mientras no tenga que realizar ninguna tarea para ello será más sencillo “desde abajo” transformar la estructura hacia una de corte plurinacional.

Como lo anterior forma parte del cambio en un modelo de desarrollo incluyente y más humano, queda claro que esta transformación en una primera etapa estará dirigida al fortalecimiento del desarrollo local, no obstante, no tiene por qué responder sólo a comunidades indígenas o rurales sino que su visión también debe motivar a las zonas urbanas. Estas “economías desde abajo” deben partir de la interculturalidad, de esta rediseñando de esta forma las relaciones distantes entre las diferentes nacionalidades llegando a crear lazos de solidaridad social y de respeto cultural.

Para lograr lo anterior, es necesario que el aparato nacional logre un fortalecimiento de sus instituciones desde el ámbito de la interculturalidad, que nuestras sociedades se sensibilicen por medio de la educación intercultural, que el Estado respete las políticas públicas diseñadas como consecuencia de iniciativas locales y que asista, en materia técnica y financiera, dichos proyectos que se gestan desde lo comunitario. Por tanto (Acosta, 2013: 130-131), esta alternativa de desarrollo lo que busca es “(...) la construcción de otro tipo de relaciones de producción, de intercambio, de cooperación y también de acumulación del capital y de distribución del ingreso y la riqueza (...) El objetivo final es construir un sistema económico sobre bases comunitarias y orientadas por la reciprocidad”.

Esto último es una tarea ardua en nuestras sociedades puesto que las políticas del Estado en Ecuador, Bolivia y Venezuela son de carácter paternalista. Cambiar esta lógica pasa también por apoyar realmente los procesos autogestionarios “desde abajo”.

ALGUNAS PREMISAS PARA NO CONCLUIR

La plurinacionalidad emerge en América Latina como una esperanza para consolidar un aparato democrático más justo y humano que se erigiría acorde con las condiciones de diversidad cultural de la región. Sin embargo, lo más sencillo de un Estado plurinacional es su reconocimiento, cuestión que apenas constituye el punto de partida de arduos procesos de cambios, cuya transformación apunta a la reingeniería de la estructura del Estado que debe dirigirse a: la redistribución del poder entre las distintas nacionalidades; una democracia de corte intercultural; un bien común que responda al interés colectivo; una sociedad que respete y tolere entre iguales las distintas dinámicas culturales; una justicia plural que equipare en igualdad de condiciones los distintos sistemas jurídicos y una economía que se construya desde “abajo”. Todo lo anterior sería posible en la fase de la reestructuración institucional del aparato estatal. Sin ella todo es etéreo e improbable.

Aunque es evidente que el Estado plurinacional debe configurarse en los ritmos y en los tiempos de las propias sociedades latinoamericanas su proceso de construcción necesitará por lo menos transitar dos fases.

*Primera fase: “hacia adentro” de las nacionalidades indígenas*¹²

En esta etapa es necesario que se fortalezcan las organizaciones indígenas “desde adentro” y “hacia afuera”, desprendiéndose del discurso de gobierno que en el caso de los países de estudio ha provocado la fragmentación de estas organizaciones de base. De esta manera, se busca conciliar el discurso indígena desde una visión intercultural como necesario e importante para toda la sociedad, a partir del cual las necesidades de estos pueblos no se vean como apartadas del contexto social o fuera de la realidad del otro, sino por el contrario, se entiendan como temas de interés colectivo. En este sentido, agendas como la explotación irracional de las materias primas, los megaproyectos, la privatización del agua o la soberanía alimentaria constituyen preocupaciones prioritarias para todos y no de un ámbito reducido, ya que en definitiva algunas reivindicaciones de estas poblaciones originarias son transversales a las necesidades de todos los ciudadanos.

El proceso de reingeniería deberá comenzar en esta fase. Las principales limitaciones en este proceso se encuentran en destrancar los procesos burocráticos, revertir las doctrinas conservadoras de los funcionarios públicos, pensar en el presupuesto para invertir en un cambio y, sobre todo, concientizar a todos los que hacen vida en el gobierno de turno en la idea de que sí es posible evolucionar hacia una sociedad libre de discriminaciones.

¹² Estas etapas que se proponen no son las únicas ni se estima un tiempo y un espacio determinado para materializarlas. Puede que existan más, no obstante, pensamos son las mínimas para trascender a un aparato estatal diferente y su evolución dependerá de la dinámica de cada sociedad.

Lo difícil o el reto más fuerte es lograr impactar en la misma sin caer en la asimilación de un aparato estatal que, siendo mononacional, intenta dar cambios a un proceso distinto que desconoce y de seguro, no están convencidos. Es por ello que, por ejemplo, en proyectos como el del ex Presidente Rafael Correa del Ecuador, señalaba que su proceso político traerá consigo una revolución ciudadana desestimando la diversidad cultural y colocando a los pueblos y comunidades indígenas en una igualdad que los discrimina de forma negativa, restándoles derechos en sus reivindicaciones como poblaciones diferenciadas.

Para que la transición sea viable es necesaria la incidencia y la movilización de los pueblos y comunidades indígenas, su reorganización y la solidaridad con los movimientos sociales. Esto último es difícil en los tres países de estudio ya que los gobiernos de corte “progresista” intensificaron una política común a lo largo de la historia de estos pueblos, que es la cooptación y la división de sus organizaciones de base.

Por tanto, si se espera que la plurinacionalidad progrese como modelo del aparato estatal es necesario volver a las bases, a las organizaciones comunitarias, consultar con los líderes y sabios, y movilizar de nuevo el discurso indígena que pareciera que quedó atemperado con el reconocimiento en el texto constitucional de la pluralidad nacional.

Asimismo, una de las condiciones que ha fragmentado al movimiento indígena en estos tiempos ha sido paradójicamente la oportunidad política en distintos ámbitos de poder, en el que el mecanismo de elección no respeta los usos y costumbres sino que sigue las formas occidentales de escogencia, y muchas veces la elección es por partidos políticos y no por movimientos de base. En el caso de Venezuela, las tres representaciones indígenas que se dan desde la Constitución de corte multicultural se eligen por elección popular pero esta votación tiene muchas incoherencias. Por ejemplo, se dan elecciones de diputados de esta categoría en Estados donde no existen población originaria y, además, son postulados por los partidos políticos sucumbiendo ellos también a la partidización.

De igual manera, en los tres países los procesos electorales son una constante lo cual pudiera ser una variable para afirmar que el Estado no tiene tiempo para planificar desde la diversidad o de diseñar políticas públicas diferenciadas, lo que hace que el mismo siga manteniendo, como en los gobiernos anteriores de corte liberal, políticas asistencialistas o paternalistas para estos pueblos o comunidades indígenas.

Además, Ecuador, Bolivia y Venezuela con gobiernos neopopulistas han incrementado la ayuda social a través de misiones, proyectos y otros lineamientos que traen consigo un paralelismo institucional, es decir, frente a las instituciones tradicionales indígenas se han creado en esos territorios otras concebidas por el gobierno. Por ejemplo, en Ecuador han desaparecido las escuelas comunitarias por las escuelas del Milenio ubicadas en las comunidades que están a favor del gobierno. Este proyecto de educación intercultural subsumió a la cultura originaria y fusionó en un solo modelo curricular a todos por igual (Sarango, 2009).

Pudiéramos asegurar que en la actualidad la penetración política en las comunidades indígenas es más agresiva que en cualquier otro gobierno ya que anteriormente existían igual estas políticas asistencialistas pero estos actores tenían una condición de pobres o campesinos. No obstante, ahora, se aplican los mismos lineamientos pero paradójicamente bajo la concientización de que son pueblos diferenciados.

En esta fase se debe subsanar las tensiones sociales que implica el reconocimiento territorial. Para trascender a otra etapa es necesaria la reorganización de estos pueblos, el fortalecimiento de sus autonomías comunitarias, regresar a las bases y el ejercicio de la justicia indígena. Frente a este escenario será posible avanzar en un cambio de carácter institucional, de lo contrario, la plurinacionalidad se quedará en el discurso.

Lo anterior implica conciliar los intereses de los terceros,¹³ pugnando con una clase dominante, enfrentando proyectos de grandes trasnacionales y acabando con negocios y corrupción de una clase parasitaria. Por tanto, construir la plurinacionalidad lleva consigo romper con los viejos fantasmas del Estado tradicional mononacional, pudiendo el tema económico percibirse como el más espinoso en este camino a seguir.

Segunda fase. La reingeniería institucional

En esta fase se asume una coherencia en el discurso indígena y el fortalecimiento de sus autonomías permitiendo nuevamente que estas poblaciones sean actores sociales capaces de impactar en las agendas del aparato estatal.

Esta movilización permitiría impactar nuevamente en aquellas reivindicaciones que se quedaron paralizadas con el reconocimiento de lo plurinacional. Se deberá cambiar las formas de pensar de los funcionarios públicos para lo cual se debe modificar los *pensum* de estudio en todos los niveles de educación. En las universidades se deberá reforzar el aprendizaje, que desde los niveles de educación inicial se han impartido sobre las tradiciones y el *modus vivendi* de estas poblaciones a fin de sensibilizar a la sociedad.

La distribución de poder entre las distintas nacionalidades deberá realizarse siguiendo los mecanismos de elección tradicional, sin imponer nada, y consensado desde los pueblos y las comunidades indígenas. El tema de la burocracia y la corrupción deberá ser superado con el nuevo perfil del funcionario público.¹⁴ De igual manera, el fortalecimiento de la justicia comunitaria y el respeto por su ejercicio en

¹³ En los territorios indígenas se crean tensiones sociales con los llamados terceros siendo estos los que hacen vida en los hábitats de estos pueblos como los ganaderos, terratenientes, empresas mineras trasnacionales e inclusive del Estado, los cuales desarrollan una lógica de enriquecimiento y, en su mayoría, constituyen una amenaza en la consolidación de los derechos territoriales de estos grupos humanos.

¹⁴ Se pueden seguir los lineamientos que señala la Convención Interamericana contra la corrupción de la Organización de Estados Americanos (OEA), ratificado por Bolivia el 2 de abril de 1997, Ecuador el 6 de febrero de 1997 y Venezuela el 6 de febrero de 1997 respectivamente.

igualdad de condiciones con la occidental, dependerá del presupuesto que se reserve para ello desde el ámbito del Estado.

Es en esta etapa en la cual el aparato estatal juega un rol fundamental pues las iniciativas “desde abajo” como el fortalecimiento autonómico, deberán ser reconocidas por el Estado incorporándolas en la nueva política de reordenamiento territorial. La reingeniería institucional de corte intercultural, y con ello nos referimos a crear una nueva cultura institucional cuyo punto de encuentro sean las similitudes y desavenencias entre las distintas nacionalidades, será la base para continuar con los procesos de cambios social, económico, jurídico y político entre otros.

Será a partir de esta etapa en la cual se comience a apoyar “desde arriba” iniciativas distintas que se consolidan “desde abajo”, cambiando de forma decreciente un modelo de desarrollo de carácter extractivista a uno postextractivista, y una vez que la base económica del Estado apunte hacia otros objetivos creando nuevos valores sociales, será posible pensar en un cambio definitivo hacia lo plurinacional.

Hasta ahora, de los tres países, es Bolivia el que intenta realizar mayores esfuerzos por un cambio social tratando de generar un modelo de Estado, sino plurinacional, con las características y las condiciones que ello implica, al menos más justo e incluyente.

Es necesario aclarar que la plurinacionalidad es un proceso intercultural que no necesariamente debe incluir la ordinarización del modo de vida indígena. Con ello queremos señalar que este proceso de cambio no debe implicar, ni la transcripción de la oralidad de estos grupos humanos ni tratar de encuadrar sus procesos de forma forzada a nuestra institucionalidad. Por ejemplo, en Bolivia para reconocer las autonomías originarias se debe realizar un referéndum siguiendo la reglamentación del Tribunal Supremo Electoral (TSE), desestimando las formas tradicionales de elecciones de estos pueblos.

Es evidente que la propuesta teórica para la construcción del Estado plurinacional está pensada desde los cánones formales de la teoría del derecho y la política. De seguro, si fuera proyectada desde la lógica Aymará, Kichwa ó Yekwana, la configuración de este modelo estatal sería más sencilla y sin duda forjada con fundamento en la participación y las opiniones colectivas.

No obstante, como se teoriza desde el conocimiento del otro, lo que se propone en este trabajo responde a ideas generales que darán forma a un discurso que ha comenzado a tomar forma en las sociedades latinoamericanas, pero que ciertamente puede variar de acuerdo a las condiciones de tiempo y espacio político, siendo seguro que la emergencia de un aparato estatal diferente dependerá de la visión de “afuera” y de “adentro”, es decir, de echar andar la interculturalidad.

El modelo plurinacional es más un proyecto que se construye mediante el desarrollo de los acontecimientos y no necesariamente sobre la base de un plan de cambio del aparato estatal con objetivos trazados previamente concebidos. Por tanto, es más el resultado de la espontaneidad que de la representación de una idea-fuerza que lo sostiene. De allí las permanentes interfaces entre el Estado

westfaliano y el plurinacional, lo que varía en cada uno de los países que hemos mencionado es el grado de intensidad en que la idea de la plurinacionalidad cobra sentido y, en consecuencia, encuentra aplicabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto
(2013) *El buen vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*, Icaria, Barcelona, 330 pp.
- Acosta, Alberto; Esperanza Martínez y Wiliam Sacher
(2013) “Salir del extractivismo: una condición para el Sumak Kawsay. Propuesta sobre petróleo, minería y energía en el Ecuador”, en Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo (2013), *Alternativas al capitalismo colonialismo del siglo XXI*, Universidad Politécnica Salesiana-Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, 450 pp.
- Aguilar, Vladimir; Linda Bustillos y Nelson Hernán
(2014) “Plan de vida como expresión de los derechos territoriales del pueblo Uwottüja de la Cuenca del Sipapo”, en Morales, Carlos y Quispe, María, *El Territorio Uwottüja*, Wataniba, Organización Indígena del Pueblo Uwottüja del Sipapo, Bogotá, 200 pp.
- Aguilar, Vladimir y José Medina
(2008) *Conservación de la biodiversidad en los territorios indígenas Pemón*, TNC, Mérida, 180 pp.
- Amin, Samir y Francois Houtart (eds.)
(2003) *Globalización de las resistencias. El Estado de las luchas 2003*, Icara editorial, Barcelona, 135 pp.
- Bustillos, Linda
(2011) “Una propuesta metodológica para diseñar planes de ordenamiento (planes de vida) en territorios indígenas como herramienta de gestión territorial”, *Revista Venezolana de Gestión Pública*, año 2, núm. 2, enero-diciembre, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Bustillos, Linda y Vladimir Aguilar (coords.)
(por publicar), *Plan de vida de los pueblos indígenas de Lagunillas. Municipio Sucre- Mérida*, ULA, Mérida, s/f.
- Carreras, Albert; André Hofman, Xavier Tafunell y César Yáñez
(2003) “El desarrollo económico de América Latina en épocas de globalización. Una agenda de investigación”, *Serie estudios estadísticos y prospectivos*, núm. 24, CEPAL, Santiago de Chile, pp. 45-67.
- Clavero, Bartolomé
(2011) *¿Hay genocidios cotidianos? Y otras perplejidades sobre la América indígena*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Copenhage.

- Connaughton, Brian
(1999) *Historiografía Latinoamericana Contemporánea*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 320 pp.
- Espinoza, Juan
(2007) “La economía de América Latina a principios del siglo XXI. Una visión de economía política”, en Consani, Norberto; Sepúlveda, Alberto; Zeraoui, Zidane (2008), *Las Relaciones Internacionales de América Latina. Transitando los inicios del siglo XXI*, Universidad Nacional de La Plata-Tecnológico de Monterrey-Universidad de Viña del Mar, Santiago de Chile, 340 pp.
- Ferrer, Aldo
(1998) “América Latina y la Globalización”, *Revista CEPAL*, número extraordinario, p. 165.
- Furtado, Celso
(1966) “Desarrollo y estancamiento en América Latina (enfoque estructuralista)”, *Revista Desarrollo Económico*, núms. 22-23, vol. VI, p. 19.
- Gudynas, Eduardo
(2012) “Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano”, *Revista Nueva Sociedad*, núm. 237, enero-febrero, Caracas, pp. 132-133.
- Leff, Enrique
(2010) *Saber Ambiental. Sustentabilidad, Racionalidad, complejidad y poder*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 115 pp.
- Morin, Edgar
(2014) “Hacia un pensar del Sur”, en Barlowen, Constantino; Rivera, Manuel y Töpfer, Klaus (coords.), *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas Latinoamericanas*, Abya-Yala, Quito, 233 pp.
- Programa de Gobierno “Juntos vamos bien ‘Evo-Álvaro’”, 2015-2020.
- Rodríguez, Octavio
(1980) “La teoría del subdesarrollo de la CEPAL. Síntesis y Crítica”, *Revista Comercio Exterior*, vol. 40, núm. 12, diciembre, México, p. 1362.
- Sagasti, Francisco
(2014) “Desarrollo, conocimiento y la condición humana en la era posbacciniana”, en Barlowen, Constantino; Rivera, Manuel y Töpfer, Klaus (coords.), *Desarrollo sostenible en una modernidad plural. Perspectivas Latinoamericanas*, Abya-Yala, Quito, 178 pp.
- Sarango, Luis
(2009), “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas ‘Amawtay Wasi’ Ecuador/Chinchaysuyu”, en Mato, Daniel (coord.), *Instituciones interculturales de Educación Superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Instituto Nacional de la UNESCO, Caracas, 2009, 260 pp.

- Sosa Bértola, Luis y José Ocampo
(2010), *Desarrollo, vaivenes y desigualdad. Una historia económica de América Latina desde la independencia*, Secretaria General Iberoamericana, Madrid, 225 pp.
- Santos, Boaventura de Sousa
(2000), *Crítica de la Razón Indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen 1. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Desclee de Brouwer, Madrid, 220 pp.
- Turner, Jorge y Guadalupe Acevedo (coords.)
(2005) *Sergio Bagú. Un clásico de la teoría social latinoamericana*, Plaza y Valdes: México, 180 pp.
- WWF, Información de contexto “Guardianes”, encontrado en <www.survivales.org>.



LARISSA ADLER LOMNITZ (1932-2019).
RECORDANDO SU TRAYECTORIA Y CONTRIBUCIONES A LA
ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANA

El 13 de abril de 2019, con profundo pesar, los antropólogos latinoamericanos recibimos la noticia del fallecimiento de la doctora Larissa Adler Lomnitz (París, Francia 1932-Ciudad de México, 2019). Con ese motivo, *Antropología Americana* rinde un homenaje en sus páginas a esta gran antropóloga latinoamericana.

Larissa fue una destacada antropóloga social, formada en la Universidad de California en Berkeley y doctorada en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México. Muy joven, se convirtió en una destacada investigadora, profesora y académica del Instituto de Investigación en Matemáticas Aplicadas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores y fundadora del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. De nacionalidad chilena por matrimonio y mexicana por residencia, Larissa abrió brecha para el estudio de la marginalidad urbana, los sistemas de intercambio y reciprocidad entre los grupos marginados, el análisis de redes, entre otros muchos temas de interés antropológico.

Hacer un recuento del legado de la antropóloga Larissa Adler Lomnitz es muy difícil, porque son variadas y numerosas sus contribuciones al desarrollo de la antropología. A ella le tocó abrir brecha en los estudios antropológicos en el medio urbano, en una época en que se pensaba que la disciplina antropológica debería enfocarse únicamente al estudio de las sociedades rurales y/o indígenas, dejando a la sociología el estudio de las sociedades modernas y urbanas.

Como una manera de rendirle tributo, a continuación reproducimos un texto que preparó su amigo y colega, Guillermo de la Peña, titulado “Larissa Lomnitz, antropóloga latinoamericana”. El texto fue publicado en 2003 por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS), Serie Biografías No. 5, 2003. México. Agradecemos al doctor Guillermo de la Peña y al CEAS por autorizarnos publicar esta biografía.

Muchas gracias, Larissa, por tus contribuciones.

LARISSA ADLER LOMNITZ: UNA ANTROPÓLOGA LATINOAMERICANA

En 1971, un ensayo aparecido en las memorias de un simposio norteamericano sobre antropología económica llamó poderosamente la atención de los estudiosos de la realidad social de América Latina.¹ El trabajo parecía innovador —y lo era— por varias razones. En primer lugar, aplicaba las herramientas antropológicas al análisis de un grupo “moderno”: la clase media urbana chilena. En segundo lugar, revelaba la existencia de un sistema de normas culturales que surgía de los intercambios de favores, comúnmente conocidos como *compadrazgo*. Este tipo de *compadrazgo*, aunque inspirado en la benevolencia que debe informar las relaciones entre los compadres del ritual católico, no exigía ninguna formalización ni alusión religiosa: simplemente implicaba la voluntad de establecer vínculos de ayuda recíproca, cuidadosamente manejados y dosificados. Si bien la ayuda podía incluir préstamos de dinero o ayudas materiales, más importantes eran los favores conseguidos a través de las conexiones políticas en la ubicua burocracia chilena. En tercer lugar, proporcionaba las bases para el análisis de una “solidaridad de clase” *sui generis*, que atravesaba las lealtades de partido e ideología, y permitía la reproducción y expansión —y el relativo bienestar material— de un amplio sector de profesionales y prestadores de servicios. En cuarto lugar se ponía de manifiesto la importancia de los nexos no mercantiles, el prestigio y la distancia social en la comprensión de las sociedades modernas. (Tal comprensión, por tanto, debía ir mucho más allá de las útiles pero no pocas veces aburridas tablas de natalidad, fecundidad, mortalidad, ingresos, consumo, escolaridad, “opiniones políticas” y “conducta electoral” a que la condenaban ciertos sociólogos cuantitativistas). Larissa Adler-Lomnitz, autora de este ensayo, era entonces una joven estudiante graduada en la Universidad Iberoamericana (UIA) de la Ciudad de México. De origen ucraniano, había nacido en París en 1932. Siendo muy niña se trasladó con su familia a Colombia. Su padre, Miguel Adler, se había formado como antropólogo con Paul Rivet, y desde muy joven había sentido una gran fascinación por la América Latina: vivió un tiempo en Perú donde formó parte del círculo de discípulos (apodados “Los apóstoles”) de José Carlos Mariátegui. En 1948, al fundarse el Estado de Israel, los Adler partieron hacia allá y se adhirieron al movimiento de los *Kibbutzin*. En 1950 Larissa se casó en el kibutz con el geólogo chileno Cinna Lomnitz. En las décadas de 1950 y 1960, la pareja vivió en Estados Unidos y en Chile. En Berkeley ella cursó

¹ Larissa Lomnitz, “Reciprocity of favor in the urban middle class of Chile”, en George Dalton (ed.), *Studies in Economic Anthropology*, Washington, American Anthropological Association, 1971, pp. 93-106. 424.

los estudios de licenciatura (B.A.) en antropología —entre sus maestros estuvieron Nelson Graburn y George Foster— y en Santiago de Chile se inició en el trabajo de campo con un estudio acerca de los patrones de consumo de alcohol entre migrantes mapuches. Desde 1969, Larissa Adler Lomnitz vive en México. Unos años más tarde, adquiriría la ciudadanía de este país. En 1974, presentó en la UIA su tesis doctoral, asesorada por Richard N. Adams, Ángel Palerm y Rodolfo Stavenhagen. En ella volvía a centrar su atención en la solidaridad resultante de la ayuda mutua, esta vez entre migrantes pobres en la Ciudad de México. Armada del concepto de red social, cuya utilidad había sido puesta de manifiesto por los antropólogos británicos —en particular por los de la escuela de Manchester—,² nuestra entusiasta antropóloga había reunido un material empírico cuyo nivel de minuciosidad era probablemente inédito en los estudios urbanos latinoamericanos. Los artículos y el libro resultantes pronto adquirieron la categoría de clásicos en uno de los debates centrales de las ciencias sociales de la época: el de la marginalidad.³ Para Lomnitz, hablar de “marginados” no era simplemente referirse a atrasos y carencias: al igual que el sociólogo peruano Aníbal Quijano, veía en la marginalidad un resultado de la expansión industrial distorsionada que caracteriza al mundo moderno —sobre todo al llamado Tercer Mundo, pero no sólo.⁴ Los marginados, así, debían ser calificados positivamente: por las estrategias de sobrevivencia que les permitían aprovechar e incluso crear nichos de un cierto tipo en los intersticios del sistema tecnológico que los excluía como “mano de obra sobrante”. En el centro nervioso de tales estrategias se encontraban las redes sociales, constituidas en virtud del principio de reciprocidad: los recursos más importantes de la gente pobre siempre han surgido de su capacidad de conseguir ayuda de otra gente, a cambio de ofrecerla en retorno. Como Oscar Lewis, Larissa Lomnitz rechazó vigorosamente, con base en datos detallados, la ecuación entre urbanización y desorganización, puesta en boga por los ecologistas de Chicago: mostró, por el contrario, que la familia extensa del México campesino, así como los lazos de compadrazgo ritual, lejos de disolverse, se reforzaban y ampliaban en la situación urbana.⁵ Pero, a

²J. Clyde Mitchell (ed.), *Social networks in urban situations*, Manchester University Press, 1969.

³“Supervivencia en una barriada de la Ciudad de México”, en *Demografía y Economía*, Vol. 7, núm. 19, 1973, pp. 58-85; “Migration and network in Latin America”, en A. Portes y H. L. Browning, *Current perspectives in Latin American urban research*, Austin, Institute of Latin American Studies, University of Texas, 1976, pp. 133-150; *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

⁴Cfr. Quijano, “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina”, en F. Weffort y A. Quijano (eds.), *Populismo, marginalización y dependencia*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1973, pp. 171-329.

⁵Oscar Lewis, “Urbanization without breakdown”, en *Scientific Monthly*, 75 (1), 1952.

contrapelo de Lewis, en la obra de Lomnitz se repudiaba el concepto de “cultura de la pobreza”. En este concepto, los rasgos de los pobres se definían en términos predominantemente negativos y pasivos. En su lugar, la cultura de los marginados se proponía como una cultura activa; utilizando un modelo ecológico inspirado en las teorías de Richard Adams, Lomnitz analizaba las acciones de los migrantes rural-urbanos en términos de un proceso de estabilización, adaptación y control de un medio ambiente nuevo.⁶

Al mismo tiempo que finalizaba su tesis doctoral, Larissa asumió un compromiso que se antojaba descabellado: estudiar con métodos antropológicos el mundo universitario mexicano, y en particular la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), una de las más grandes del planeta. De entrada, centró su atención en uno de los institutos de investigación: buscaba entender el significado de la carrera de investigador *vis-à-vis* otro tipo de carrera dentro de la universidad. Por cierto, la inmersión en este mundo la llevó a repensar ciertas ideas de su investigación previa, donde se había privilegiado el análisis de los vínculos horizontales. En la universidad mexicana de la década de 1970, brutalmente politizada, resaltaba la importancia de los vínculos verticales, como integradores de grupos que manifestaban fuertes tendencias centrífugas. De la misma manera, para entender las formas de articulación entre los marginados (ahora rebautizados como “sector informal”) y el mundo de la economía moderna (o “sector formal”), era indispensable entender las relaciones de poder e intermediación, que fueron entonces cuidadosamente descritas.⁷

Respecto de la estructura universitaria, aparentemente ininteligible en términos de una racionalidad formal, Larissa Lomnitz descubrió una racionalidad subyacente: la de los grupos clientelares y la intermediación política vertical. A su vez, los grupos se orientaban en función de cuatro distintos “cauces”: el académico, el profesional, el político ideológico y el político pragmático. Los dos últimos, en ciertas etapas históricas, adquirían una importancia desproporcionada frente a los otros dos. Por ejemplo, en los años que siguieron al movimiento estudiantil de 1968 y al resurgimiento de la izquierda mexicana, las universidades se convirtieron en ámbitos privilegiados de confrontación y negociación para los diversos partidos y fuerzas políticas. Controlar a los estudiantes y profesores se convirtió en la obsesión de muchos políticos, quienes para ellos crearon lazos con ciertas autoridades universitarias y prohijaron a los llamados porros —

⁶Cfr. Adams, “Harnessing technological development”, en J.S. Poggie, Jr. *et al.*, *Rethinking modernization. Anthropological perspectives*, Westport, Greenwood Press, 1974.

⁷L.A. Lomnitz, “Mechanisms of articulation between shantytown settlers and the urban system”, en *Urban Anthropology*, 7 (2), 1978, pp. 185-206.

jóvenes golpeadores habilitados como alumnos—, así como a agentes provocadores, soplones e ideólogos oficialistas.⁸ Incluso muchos académicos y estudiantes empezaron a ver a la universidad como una plataforma para entablar alianzas políticas y trepar a puestos en la administración pública. Por su parte, quienes se han empeñado en mantener un compromiso académico, han debido también buscar procesos de intermediación con los núcleos estratégicos del poder, a fin de conservar un flujo adecuado de recursos. Como estos recursos nunca llegan a ser muy abundantes, y los premios y estímulos a los investigadores deben con frecuencia dosificarse y aplazarse, la consolidación de un grupo científico requiere de una fuerte ideología que valore positivamente el trabajo intelectual sistemático sobre cualesquiera otras alternativas. Durante varios años, Larissa A. Lomnitz y Jacqueline Fortes, una de sus alumnas graduadas, siguieron la pista a uno de los equipos de investigación más fuertes de la UNAM (el de los biomédicos), y formularon un modelo explicativo de los procesos de transmisión y adquisición de la ideología científica.⁹ Igualmente, Leticia Mayer y Martha W. Rees, también alumnas suyas, colaboraron con nuestra autora en la investigación de una carrera profesional —la de medicina veterinaria— y sus egresados. Esta carrera resultaba idónea para comprender el cuarto “cauce” universitario: los profesionales, cuyas características respondían al condicionamiento del mercado de trabajo asimismo marcado por las demandas del poder estatal, y por tanto parcialmente mediatizado por las relaciones políticas de los directores, profesores y alumnos.¹⁰

Al final de la década de 1970, en la trayectoria intelectual de Larissa Lomnitz cobró forma otro proyecto innovador: el del estudio de una familia de empresarios, miembros de la elite mexicana beneficiada por la revolución. En realidad, este proyecto, realizado junto con Marisol Pérez Lizaur, había comenzado un poco al azar, cuando ambas investigadoras discutían sobre la importancia de las redes familiares, no solamente para explicar la “sobrevivencia de los marginados”, sino incluso la constitución y las estrategias de los grupos de hombres de negocios. Al ganar acceso a informantes clave para la reconstrucción de

⁸ “Conflict and mediation in a Latin American University”, en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 19 (3), 1977, pp. 315-338; “Los usos del miedo: bandas de porros en México”, en *Nuevas perspectivas críticas sobre la Universidad*, México, UNAM, (Cuadernos del CESU, 16), 1989.

⁹ L.A. Lomnitz y J. Fortes, “Ideología y socialización: el científico ideal”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. II, 6, 1981, pp. 41-64; Fortes y Lomnitz, *La formación de los científicos mexicanos*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

¹⁰ L.A. Lomnitz, L. Mayer y M. Rees, “Recruiting technical elites: Mexico’s veterinarians”, en *Human Organization*, 42 (1), 1983, pp. 23-29; L. Mayer y L.A. Lomnitz, *La nueva clase: desarrollo de una profesión en México*, México, UNAM, Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, 1988.

las relaciones internas y externas, la ideología, rituales y prácticas políticas de un extenso clan por un periodo que cubriría más de 150 años, las dos formularon y llevaron a feliz término una de las pesquisas más notables en el análisis del fenómeno de la clase alta en América Latina, cuya reproducción ha estado a menudo vinculada a la reproducción de empresas familiares. En esta pesquisa se dilucidaron aspectos de la economía y de la política económica mexicana que eran imperceptibles desde panoramas institucionales o macropolíticos, y se iluminó la sutil relevancia de los papeles femeninos en los entramados empresariales donde se intercambia información y se sancionan alianzas.¹¹ Pero, además, las autoras diseñaron lo que posiblemente es el modelo cultural más acabado de la familia urbana en América Latina. Partiendo de la metodología desarrollada por David M. Schneider y Raymond T. Smith para el estudio cultural de la familia en los Estados Unidos y en el Caribe —centrada en la articulación y usos de estructuras ideológicas y simbólicas—,¹² develaron, tanto para los empresarios como para los “marginados”, una estructura familiar trigeneracional, construida en torno a las relaciones patriarcales verticales. En contraste, la estructura de la familia anglo-norteamericana, en el análisis de Schneider y Smith, era bigeneracional y se construía en torno a las relaciones horizontales de la pareja. En otras palabras: el modelo estadounidense-anglosajón se nutre de una cultura de pactos individualistas, mientras que el mexicano se nutre de una cultura mediterránea (y se podría añadir: mesoamericana) de cuño corporativo. En el primer caso, parece inevitable un proceso segmentario y centrífugo; en el segundo la fisión causada por los matrimonios de los hijos puede contrarrestarse por mecanismos de autoridad, patronazgo e interdependencia económica, así como por el espíritu corporativo que se encarna y recicla en ritos de pasaje que convocan y congregan a varias generaciones de parientes.¹³ Ahora bien: este tipo de familia extensa —o “gran familia”— resulta entonces un contexto muy apropiado para la creación y

¹¹ L.A. Lomnitz y M. Pérez-Lizaur, “Kinship structure and the role of woman in the urban upper class of Mexico”, en *Sign. Journal of Women in Culture and Society*, 5 (1), 1979, pp. 164-168; “Culture and ideology among mexican entrepreneurs”, en J.R. Barstow (ed.), *Culture and ideology: Anthropological perspectives*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

¹² D.M. Schneider, *American Kinship: A cultural account*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall; D.M. Schneider y R. T. Smith, *Class differences and sex roles in american kinship and family structure*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973; Smith, “The family and the modern world system: Some observations from the Caribbean”, en *Journal of Family History*, 3 (4), 1978, pp. 337-360.

¹³ L.A. Lomnitz y M. Pérez-Lizaur, “Dynastic growth and survival strategies: The solidarity of mexican grand-families”, en R.T. Smith (ed.), *Kinship ideology and practice in Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984, pp. 183-195; *A Mexican elite family, 1820-1980*, Princeton University Press, 1987.

manipulación de relaciones preferenciales que pueden ser trasladadas hacia ámbitos pragmáticos muy variados. Con todo, Larissa Lomnitz era plenamente consciente de la insuficiencia de la explicación cultural para entender por qué las relaciones preferenciales pueden cobrar tanta importancia en sociedades modernas supuestamente basadas en el principio de la igualdad de oportunidades para todos los individuos. Para abordar esta cuestión, escribió dos importantes artículos teóricos: uno de ellos, sobre los vínculos horizontales y verticales en la estructura de la Ciudad de México, y el otro, sobre lo que ella llamó “redes informales en sistemas formales”.¹⁴ Un punto de partida en estos trabajos era la vieja tesis enunciada —entre nosotros— por Eric R. Wolf: cuando los sistemas formales políticos y económicos no son capaces de garantizar la seguridad y el bienestar, los miembros de cualquier sociedad recurrirán a redes de amistad, parentesco y patronazgo para solventar sus problemas.¹⁵ Pero Larissa fue más allá: la propia formalización de la sociedad es la que produce la informalidad. Es decir: ningún sistema es capaz de funcionar a la perfección —porque, incluso, ningún sistema está exento de contradicciones—; por ello, a mayor rigidez en las normas, la necesidad de solucionar los problemas fuera de ellas será mayor. El caso extremo es el de la ex Unión Soviética, que trataba de crear una centralización todopoderosa y por tanto generó un verdadero sistema paralelo para que la gente pudiera transitar sin tropiezos excesivos por la vida cotidiana. Igualmente, el caso del compadrazgo chileno refería a un desfase entre el tamaño del aparato estatal y la insuficiencia de los recursos para hacerlo funcionar. En México, la ley y las garantías individuales constituyen un espacio ficticio; así, lo que permite a los individuos habitar un espacio inteligible y previsible —en los negocios, en los barrios populares, en la universidad, en la práctica profesional y, por supuesto, en la política— son las relaciones de confianza y lealtad, incorporadas en redes de lazos horizontales y verticales. No se trata simplemente de que la corrupción obstaculiza al sistema. Por supuesto la corrupción existe en los tres casos mencionados; y en México el soborno abierto es no sólo una práctica frecuente, sino un aspecto sobresaliente de la cultura nacional —como también lo era en la Unión Soviética. La corrupción, entendida como la privatización de las capacidades públicas, es parte de un proceso más amplio de informalización,

¹⁴ “Las relaciones horizontales y verticales en la estructura social urbana de México”, en Susana Glantz (comp.), *La heterodoxia recuperada (en torno a Ángel Palerm)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987; “Informal exchange networks in formal systems: A theoretical model”, en *American Anthropologist*, vol. XC (1), 1988, pp. 42-55

¹⁵ E. R. Wolf, “Kinship, Friendship, and patron-client relations in complex societies”, en Michael Banton (ed.), *The social anthropology of complex societies*, Londres, Tavistock (ASA Monographs, 4), 1966.

y éste es a su vez el reverso de la medalla del propio sistema formal. Sin embargo, para no caer en la trivialización y hasta en la justificación de la bellaquería, es necesario destacar que, mientras más democrática e igualitaria sea una sociedad, las ineficacias del sistema podrán ser mejor resanadas y disminuirá la importancia relativa de la informalización.

Precisamente en el siguiente proyecto de Larissa Lomnitz ha dirigido su esfuerzo a explicar la creación del consenso en una sociedad autoritaria, desigual e inequitativa, como lo es México. Ella nunca cayó en las explicaciones mecánicas que hacían derivar autoritarismo y desigualdad de una concepción esquemática de las relaciones de clase. Tampoco aceptó una visión del dominio del Estado como un *deus ex machina*; por el contrario, su examen obsesivo del fenómeno del patronazgo destacó que el dominio estatal no era independiente de la relatividad de ese tipo de vínculos. En efecto, el consenso descansa en la compleja red de alianzas verticales y horizontales; pero requiere de una ideología que la justifique. En términos abstractos, esa ideología es la nacionalista; en términos más concretos, ha sido la que proclamó la legitimidad del Partido Revolucionario Institucional (PRI) dominante en México desde su creación en 1929 hasta su derrota electoral en 2000. Y aquí surge una gran paradoja: nadie creía que las elecciones en las que el PRI repetidamente salía triunfador fueran “limpias” (es decir, de acuerdo a las reglas del juego de los países democráticos); esto es, nadie creía que el PRI gobernase porque era electo; sin embargo, el propio partido y el gobierno mexicano, por lo menos desde la década de 1940, habían dedicado abundantes energías, tiempo y recursos a las campañas electorales, y particularmente a la presidencial. Por ello, Lomnitz encabezó un proyecto para estudiar la campaña presidencial de 1988 (justamente, la que ha sido acusada por muchos observadores de ser la más fraudulenta en la historia nacional). La hipótesis central: la campaña priísta debía ser entendida como un ritual, donde se recreaban los mitos nacionales de la revolución social, el mestizaje y la unidad y sobre todo, donde confluían simbólicamente todos los grupos que buscaban reafirmar o ganar un espacio en los entramados de alianzas verticales y horizontales. Mediante la negociación se lograba la paz —se absorbían los conflictos causados por la aguda competencia— y se establecía una jerarquía; pero esta jerarquía nunca era definitiva: podía variar, un grupo mejoraba o empeoraba en su capacidad de cohesión corporativa y ofertas de lealtades. Como siempre ha ocurrido con el trabajo de la autora, los resultados de este proyecto son fascinantes.¹⁶

¹⁶ Larissa Adler Lomnitz, Claudio Lomnitz Adler e Ilya Adler, “El fondo de la forma: la campaña presidencial del PRI en 1988”, *Nueva Antropología*, XI, 38, 1990, pp. 45-82. Asimismo, el libro en prensa, *Symbolismo y ritual en la política mexicana*, Siglo XXI Editores

En fin: en 20 años, la obra de Larissa Lomnitz, que aquí he tratado de esbozar, ha abierto caminos inéditos para la antropología latinoamericana. Se ha atrevido a salir de los reductos indígenas y las comunidades campesinas para explorar e iluminar las clases medias, la ciudad, la universidad, las profesiones, los mundos de los grandes negocios, las redes familiares modernas, los partidos políticos e incluso el espacio cultural de la nación. Al rigor científico, al conocimiento de las teorías y la literatura empírica, ha unido una rara virtud: la intuición. Es además, una obra profundamente desmitificadora y crítica, pero sin retórica, sin aspavientos de radicalismo. Ha sido muy discutida y cuestionada, y lo seguirá siendo: es parte de su vitalidad. Y nuestra autora, miembro de la Academia Mexicana de Ciencias e investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores, ha recibido numerosos reconocimientos: entre otros, el doctorado honoris causa de la Universidad de Massachusetts, el Premio Universidad Nacional, y sendos homenajes de la Universidad de San Marcos, en Lima, y de la Sociedad de Americanistas, por su labor de vanguardia en los estudios urbanos. Pero, tal vez, para ella los reconocimientos más importantes sean los de los alumnos que disfrutaron de sus seminarios en la Universidad Iberoamericana, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (de cuyo doctorado fue directora), y en varias universidades extranjeras (Washington, Jerusalén, Chicago, Notre Dame, el Instituto Ortega y Gasset de Madrid, París III, etcétera). Y habría que añadir los de los grupos de investigación que formó en la UNAM, tanto en el Centro para la Innovación Tecnológica, como en el Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas.

Por supuesto, y por fortuna, su obra continúa. Un nuevo estudio sobre Chile, donde se escoge al profesorado como sector representativo de la clase media — fuertemente afectado por las reformas neoliberales—, replantea los previos hallazgos sobre el compadrazgo, además de abordar el problema de la transición democrática y el nacionalismo, que es explícitamente comparado al mexicano.¹⁷ Asimismo, explora en otro estudio los impactos de la globalización y los ajustes económicos concomitantes a la liberalización política mexicana en la estructura corporativa de nuestro país. Sin duda, una pregunta fundamental es si ésta sobrevivirá al cambio de régimen (del autoritarismo a la democracia formal). Y es igualmente importante preguntar cómo se tejerán ahora los consensos de base, al no existir un partido de Estado que monoplice los recursos clientelares.¹⁸

¹⁷ L.A. Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media: el caso de los profesores de Chile*, Santiago.

¹⁸ L.A. Lomnitz, “Los efectos de la globalización en la estructura de poder en México”, en *Revista de Antropología Social*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 11, 2002, pp. 185-201.

Por añadidura, Larissa Adler Lomnitz mantiene su interés en el mundo postsozialista de Europa Oriental, y ha realizado estancias de investigación en Hungría y Moldavia. Seguramente estas pesquisas causarán nuevas polémicas y reafirmarán el atractivo de quien es una de las presencias más dinámicas en las ciencias sociales de nuestra América.

Guillermo de la Peña
CIESAS Occidente, México

Reseñas

Aguilar Castro, Vladimir
*Resistencias indígenas y diferencias jurídicas en
Venezuela*, Fundación Buria, Barquisimeto,
Venezuela, 2019, 151 pp.
ISBN 978-980-7687-10-2

El tema indígena ha dejado de ser en América Latina un problema del pasado, sólo de interés antropológico e histórico, para transformarse en una cuestión política de primera importancia en la dinámica del Estado Nacional contemporáneo. Esta obra aborda esta compleja situación en el marco de la incorporación de los derechos indígenas —como derechos colectivos— en las constituciones de países como Colombia, Ecuador Bolivia y Venezuela, centrando su análisis en el caso venezolano y la lucha por la materialización de esos derechos establecidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV), aprobada en referendo consultivo en diciembre de 1999. En esta nueva Carta Magna, se reconoce la existencia de “pueblos y comunidades indígenas” como un sujeto político no convencional, por su naturaleza social y cultura ancestral, que ha tenido que lidiar con derechos reconocidos, más no materializados, como expresión de una voluntad política que no sólo debe considerar los derechos indígenas como garantías individuales sino como derecho de colectividades históricas que cuenta con sus propias normas, valores y tradiciones, las cuales deben ser respetadas a la hora de hacer efectivo el ejercicio de esos derechos y esas garantías.

Como bien señala su autor, el politólogo y abogado Vladimir Aguilar Castro, docente e investigador de la Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, “la problemática contextualizada social e históricamente, obliga a plantearnos un conjunto de interrogantes que tienen que ver con la correspondencia entre normas (*law*) y políticas públicas (*policy*), y a la determinación de ellas ente sí”. En el fondo, el problema para el investigador es doble: por un lado, el surgimiento del indígena como sujeto político, con derechos y deberes enmarcados en el ámbito el Derecho y, por el otro, los contenidos sociales y políticos que se derivan de la relación entre los pueblos indígenas y la tierra; la propiedad intelectual sobre los recursos genéticos que se localizan en los territorios ocupados ancestralmente; y la soberanía sobre los

recursos naturales que formando parte del patrimonio nacional están sometidos a la libre determinación de los pueblos indígenas, temas de gran controversia a lo largo del continente.

La obra está dividida en cuatro partes donde se analizan los siguientes temas: En la primera parte, el autor aborda los aspectos conceptuales y plantea la problemática general indígena actual en el marco de las Relaciones Internacionales, donde nociones como la de “pueblos indígenas” ya son centros de conflicto, ya que afectan o inciden en principios fundantes del Estado moderno como lo son los de “unidad nacional” e “integridad territorial”, entre otros. En esta parte de su estudio, el autor realiza una amplia y actualizada revisión bibliográfica acerca de la cuestión indígena, tanto en autores especializados, como de organismos internacionales, lo cual le permite al lector ubicarse en el debate universal acerca de esta problemática.

Para el abordaje de esta cuestión, el autor propone un modelo de análisis en base a los siguientes conceptos y teorías: actores internacionales, teoría del régimen internacional y teoría de conflictos. Este marco teórico y conceptual le permite avanzar hacia el análisis de situaciones concretas donde ya el reconocimiento de los derechos a los pueblos indígenas involucra la disposición de sí mismos, como actores internacionales, transformando aquellos derechos colectivos como “puntos de llegada de la realización de la libre determinación en el marco del Estado-nación” (p. 43).

En la segunda parte, el autor se dedica a analizar el lugar de la cuestión indígena en la evolución de la agenda política internacional, cuyos orígenes son comunes al debate internacional sobre el problema de las minorías. Se trata de una lucha en el ámbito internacional que para el autor tiene un importante hito en la celebración del Congreso Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, celebrado en la sede de la Naciones Unidas, Nueva York, en 1977. A partir de este evento, temas como la territorialidad indígena ancestral, la protección ambiental y la integridad cultural de las naciones indígenas, entran a la agenda de políticas públicas con gran fuerza, incorporándose el tema indígena, en 1981, en la Agenda de la ONU sobre los Derechos Humanos. En esta parte del libro, el autor analiza con mayor detalle y profundidad lo referente a la consideración de los pueblos indígenas como actores internacionales confrontando esta noción del Derecho con la categoría socio-política de movimientos sociales emergentes, y su transformación en sujetos políticos y sujetos territoriales amparados por el Derecho Internacional.

La cuarta parte del libro está dedicada al caso concreto venezolano, centrándose en el tema del territorio, ya que para el autor el territorio es “el espacio/lugar de reconocimiento, pero, sobre todo, de ejercicio de los derechos indígenas. Paradójicamente, es casi el único derecho pendiente de los derechos reconocidos a escala global” (p. 99). En consecuencia, esta parte final del libro está dedicado a estudiar el derecho al territorio y la aplicación del Artículo 119 de la Constitución de 1999,

vigente en Venezuela, el cual le garantiza a los pueblos y comunidades indígenas que habitan en el territorio nacional “su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.” En ese sentido, se ordena al Poder Ejecutivo —con la participación de los pueblos indígenas— a “demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles...”.

Sin embargo, todo ese avance jurídico ha quedado paralizado al no llevarse a cabo con éxito los procesos de demarcación de los territorios indígenas, con el agravante de que en 2017 se ha instalado una Asamblea Nacional Constituyente, inconstitucional e ilegítima de origen, que ha puesto en peligro lo alcanzado en 1999. Este tema es tratado documentalmente por el autor en el último capítulo de su libro, con el cual pretende hacer un balance de lo conquistado en 1999 y las amenazas que sobre estos logros se ciernen desde 2017, año donde además, un decreto presidencial ha creado el llamado Arco Minero del Orinoco, para la explotación internacional de oro y otros minerales en la Selva Amazónica venezolana, que además de los riesgos ambientales que supone el extractivismo, es una clara ocupación e intervención en los hábitats indígenas que no ha tomado en cuenta los derechos indígenas consagrados en la Constitución de 1999. Este libro del doctor Vladimir Aguilar Castro es un pertinente llamado a profundizar el debate sobre los derechos indígenas en nuestro continente y un alerta frente a la amenaza de regresión jurídica, política y social a la que están sometidos los derechos de nuestros pueblos indígenas en el futuro inmediato. La actualidad del tema es indiscutible.

Reinaldo Rojas

Universidad Pedagógica Experimental Libertador
Venezuela

Yllescas Illescas, Jorge Adrián
Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro,
Coordinación General de Estudios de Posgrado,
Universidad Nacional Autónoma de México, México,
2018, 240 pp.
ISBN: 978-607-30-0746-7

Las investigaciones académicas organizadas desde distintas áreas de lo social para reflexionar sobre el culto a la Santa Muerte en México, han tenido mayor auge en las últimas décadas. Sin embargo, comparadas con otros análisis sobre el fenómeno religioso, su conjunto aún es inextenso. Uno de los trabajos más recientes al respecto es el de Jorge Adrián Yllescas Illescas:¹ *Ver, oír y callar. Creer en la Santa Muerte durante el encierro*, 2018.

Este libro forma parte de la colección de posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) publicado bajo una línea editorial que busca ofrecer temas de relevancia social tratados de manera original. La propuesta aquí reseñada cumple sin duda con este requisito, debido al interés del autor por observar, desde el ámbito antropológico, las experiencias de los devotos a la también llamada “Niña Blanca”, al interior del Centro Varonil de Reinserción Social (Cevareso) de Santa Marta Acatitla, en la alcaldía de Iztapalapa, Ciudad de México.

¿Cómo lograr introducirse a una institución total? ¿Cómo es un reclusorio para varones primo-delinquentes para hacer etnografía? ¿Cómo sobrevivir a trámites burocráticos y establecer el tipo de comunicación adecuada con autoridades y con internos, para alcanzar los objetivos planteados en la investigación? ¿Cómo manejar nuestra propia subjetividad respecto al encierro y la cotidianidad de aquellos a quienes la sociedad percibe como una amenaza? Cada una de estas preguntas es respondida de manera paralela a los objetivos del libro a lo largo de cinco capítulos.

Lo primero que queda claro es el conocimiento previo de Yllescas sobre el tema de investigación. Como él mismo lo indica, su primer acercamiento con la Santa Muer-

¹Jorge Adrián Yllescas Illescas, doctorante del posgrado en Estudios Latinoamericanos, maestro en Antropología y licenciado en Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido asistente de investigación del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en El Colegio de México. Es colaborador en la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RI-FREM).

te se dio de manera fortuita en el 2009 en las calles del Centro Histórico de la Ciudad de México entre los gritos de vendedores ambulantes, el tráfico imparable y las dinámicas cotidianas que caracterizan a la gran urbe. A partir de entonces realizó trabajo de campo en el barrio bravo de Tepito, ubicado en el centro de la ciudad y en Tultitlan, Estado de México, desde donde rastreó los espacios de la devoción a la Santa Muerte a nivel nacional e internacional.

De manera fresca y sencilla, el autor narra el origen del culto a la Santa Muerte como uno de los “más populares y de mayor relevancia, que involucra a un universo amplio de creyentes de distintas edades, profesiones y clase social”. En la pluralidad del abordaje Yllescas plantea un análisis novedoso orientado hacia los creyentes. Desde esta perspectiva es que traza la práctica del culto dentro de una prisión y las formas que éste adquiere.

A lo largo de los primeros dos capítulos, el autor delimita algunos elementos clave para situar a sus lectores en relación con el contexto estudiado. Señala, por ejemplo, una presencia importante de devotos con experiencias carcelarias, vividas de manera directa, o bien, de manera indirecta a través de familiares cercanos. Al mismo tiempo, define el simbolismo de la Santa Muerte como trasgresor, pues se encuentra situado en la frontera entre lo normativo y los valores morales de la sociedad mexicana. La Santa Muerte es una figura que representa ambigüedad, pues premia pero también castiga. Eso le permite a sus devotos establecer vínculos espirituales certeros, sobre todo entre aquellos que atraviesan situaciones de violencia límite.

Otro aspecto interesante del libro, es la descripción detallada de las negociaciones del investigador con la institución carcelaria para poder realizar sus pesquisas. El autor da cuenta de su estrategia de investigación, la inversión emocional y la paciencia con la que trabajó para alcanzar su objetivo. Tras vencer diversos obstáculos, la observación en campo llevada a cabo durante tres meses, con vistas permitidas al centro dos veces por semana, le permitieron ahondar en la manera en que se organiza el culto. Cabe señalar que antes de esbozar las características específicas del reclusorio, el autor caracteriza las circunstancias de los espacios carcelarios en México, ofreciendo un panorama general de la infraestructura carcelaria, el género de la población interna y la frecuencia de los delitos cometidos en el país.

En el tercer capítulo destaca las especificidades del Centro de Readaptación Social en relación con otras instituciones carcelarias del sistema penitenciario de la Ciudad de México. La descripción de la arquitectura del centro, la orientación de sus programas de reinserción social y los lineamientos del centro que operan para clasificar y ubicar a sus internos de acuerdo a su peligrosidad, nos introducen al espacio definido por Goffman como institución total (Goffman, 2001: 13). Dicha institución es en donde “...un gran número de individuos, en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparten en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente”. Es en estos espacios donde los reclusos llevan a cabo sus prácticas religiosas y donde recrean el culto a la Santa Muerte.

Yllescas habla de la fragmentación de actividades cotidianas y de las relaciones de poder que se tejen entre personal de la institución y los reclusos, que se dan en espacios confusos y fríos. Nos dice el autor “(...) Los ojos de los internos transmiten miradas pesadas, su piel se ve entre un tono verde y amarillo, se siente cómo te siguen con sus miradas” (Yllescas, 2018: 49). La descripción de las dinámicas e interacción en el Cevareso es la puerta de entrada a los testimonios de los internos. En el capítulo cuatro, Yllescas nos presenta el perfil de los entrevistados. Noé, Paredes, Arcé, Leo, Darío, entre otros reclusos, nos narran su experiencia de cómo aprendieron a sobrevivir en la prisión y la manera en que se aprenden y transmiten los códigos de organización interna. Entre ellos se encuentran las prácticas religiosas, en este caso, las vinculadas con la Santa Muerte.

A partir de David Matza (2014), el autor establece tres momentos fundamentales en la trayectoria de los reclusos: la deriva, el carcelazo y la adaptación. En cada una de estas etapas puede apreciarse un vínculo con la religiosidad y la fe, lo que los entrevistados definen como manifestaciones de “La Madrina”.

La deriva es una etapa previa a la detención. Yllescas define este paso como un espacio en el cual los jóvenes se encuentran ya inmersos en una “subcultura de la delincuencia”, con una carrera delictiva que implica la interiorización de ciertas normas y valores, intencionalidad y la búsqueda de “una protección simbólica”. Así, el vínculo espiritual da cuenta de la manera en que los jóvenes que delinquen se acercan al culto. El autor se refiere también a las manifestaciones de la Santa Muerte durante el acto delictivo, los favores solicitados ante el riesgo, el tipo de promesas ofrecidas a cambio, así como los premios y castigos otorgados por la deidad.

Con respecto al carcelazo, Yllescas recopiló los relatos que describen las manifestaciones de religiosidad que tienen los jóvenes al momento de ingresar a la prisión. Ante la transformación los roles de la vida cotidiana, la desposesión y la violencia sufrida para “ganarse un lugar” al interior del reclusorio, en el cual impera un espacio jerárquico, los reos solicitan a la Santa Muerte su protección. Los favores concedidos incluyen la disminución de golpizas y del despojo o extorsión por parte de los custodios y de otros internos.

El proceso de adaptación de los jóvenes reclusos se lleva a cabo cuando los internos asimilan la organización específica del centro en el ámbito administrativo, así como las formas de interacción, costumbres y lenguaje. A partir de este momento organizan sus rutinas diarias, obtienen alimentos y generan recursos para subsistir. La forma de generar ingresos dentro de la prisión incluye actividades como lavado de ropa, vigilancia, venta de dulces y comida; o bien, la venta de estupefacientes y actividades de extorsión desde el centro hacia el exterior. Para tener éxito en las actividades ilícitas, los internos también solicitan la protección de la Santa Muerte.

Cabe señalar que si bien los objetivos de este libro se centran en el fenómeno religioso, el autor emplea una perspectiva de género para analizar la información

etnográfica, lo que le permite analizar las distintas formas de masculinidad y la manera en que la masculinidad hegemónica se ejerce por medio de prácticas violentas.

El capítulo cinco del libro da cuenta de la forma en que los internos viven el culto a la Santa Muerte, considerando elementos materiales. Aquí el autor describe la organización de altares y sus funciones, el tipo de ofrendas realizadas, el apego de los reclusos a las prácticas religiosas y la tensión de las relaciones entre los reclusos y las autoridades del centro. Durante el encierro, "...los internos integran sus prácticas religiosas a las prácticas de la vida cotidiana (...) rutinizan el culto (...) establecen días de limpieza para los altares, creando formas distintas de conexión con la Santa" (Yllescas, 2018: 142). Las formas de vincularse con la Santa Muerte incluyen la combinación de la fe hacia otras prácticas religiosas como la Santería, el culto a San Judas Tadeo o la figura del Diablo.

Por último, otro aspecto relevante del culto en la cárcel está dado por la conformación del cuerpo como altar para vincularse con la fe. Para Yllescas, este tipo de expresiones pueden constituir un reto hacia la autoridad que les permite ganar autonomía ante el encierro. De esta manera, el culto de la Santa Muerte representaría para los internos "una forma de resiliencia", que se adaptaría a voluntad, frente a las necesidades específicas que determina el encierro.

Sin lugar a duda, la aportación de Jorge Adrián Yllescas da cuenta de las pluralidades y las dinámicas religiosas contemporáneas y de las subjetividades de los devotos de la Santa Muerte. Por ello es un texto de consulta necesaria para todos aquellos interesados en adentrarse a la comprensión y el análisis de la religiosidad popular.

Irazú Gómez García

Posgrado en Antropología

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

irazu_gomez@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

Goffman, Erving

(2001) *Internados. Sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.

Matza, David

(2014) *Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*, Buenos Aires, Siglo XXI.

ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Antropología Americana es la continuación del *Boletín de Antropología Americana*, título que llevó por quince años. *Antropología Americana* es una revista semestral que inicia su publicación en el 2016, editada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Es un espacio editorial latinoamericano para la publicación de artículos de investigación, reflexión teórica, estudios de caso y reseñas relacionados con temas de la antropología social, la antropología física, la arqueología y la lingüística antropológica.

Normas editoriales

Todo artículo sometido debe ser **original**, y no publicado ni considerado para publicación en otra revista;

Los artículos deben tener una extensión de 20 a 25 páginas (10,000 palabras, aproximadamente), incluyendo las notas y las referencias bibliográficas figuras, imágenes, cuadros y gráficos.

Los artículos podrán ser escritos en cualquiera de los cuatro idiomas oficiales del IPGH: **español, inglés, francés y portugués**. En el caso de artículos escritos in inglés, francés o portugués, evitar corte de palabras.

Se deberán anexar los datos el autor/a: nombre completo, adscripción y dirección institucional completa, teléfono, fax, correo electrónico y autorización expresa para publicar su dirección institucional y la de correo electrónico.

Las **reseñas** tendrán una extensión máxima de 5 cuartillas (4,000 palabras aproximadamente). Y deberán incluir el ISBN de la obra reseñada.

Los títulos de los artículos deben ser concisos, reflejar el contenido del artículo y no exceder de 15 palabras.

Los artículos deberán acompañarse de un **resumen** de no más de 110 palabras en español e inglés, el cual debe permitir al lector tener una idea de la importancia y campo que abarca el artículo.

Los artículos deberán incluir entre cuatro y seis **palabras clave** que no estén en el título.

Las citas textuales y las referencias bibliográficas deben ser introducidas poniendo entre paréntesis el nombre del autor, año de la edición y página correspondiente (Sierra, 2009: 78) y listadas al final en orden alfabético, incluyendo, en este orden, en el caso de libros: nombre del autor (iniciando con el apellido), año de publicación (de la

edición consultada), título del libro, nombre completo de la editorial, ciudad de edición y número de páginas. Ejemplo:

Sierra Sosa, Ligia, (2009), *Migración, educación y trabajo. Entre el Caribe norte y la frontera sur de Quintana Roo*, Plaza y Valdés Editores, México, 243 pp.

Si se trata de la referencia de un artículo: nombre del autor, año de publicación, título del artículo entrecomillado, *en título de la revista*, editorial y ciudad de edición (si se tiene) y número de páginas. Ejemplo:

Ramírez Sánchez, Paz Xóchitl (2011), "Reflexiones sobre la enseñanza de la antropología social en México", en *Alteridades* núm. 41, enero-junio de 2011, Departamento de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 79-96

Los cuadros, gráficas y fotografías deben anexarse por separado debidamente numerados y explicitando el lugar que ocupan en el cuerpo del texto.

Los trabajos que no cumplan con estos requisitos no serán considerados.

Todos los artículos serán sometidos a dos dictámenes y, en caso de ser aprobados, se publicarán después de un proceso de corrección de estilo y de acuerdo con las directrices editoriales de la revista. No obstante, los(as) autores(as) son responsables de cumplir las normas de presentación, cuidar el estilo y la ortografía, así como entregar imágenes de buena resolución.

El autor autoriza al IPGH a que, una vez publicado su trabajo, éste sea distribuido por medios electrónicos.

No se devolverán originales.

Los artículos deberán enviarse a la Editora de la revista *Antropología Americana*:

Dra. Cristina Oehmichen Bazán
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM
Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria
Alcaldía Coyoacán
04510 Ciudad de México, México
Teléfono: (+52-55) 5622-9535

O bien, enviarse vía electrónica a: boletín.antropologia.americana@gmail.com

Atentamente,
Comité Editorial de *Antropología Americana*

Edición del
Instituto Panamericano de Geografía e Historia
realizada en su Departamento de Publicaciones
Ex Arzobispado núm. 29, Col. Observatorio,
Alcaldía Miguel Hidalgo, C.P. 11860,
Ciudad de México, México
Teléfono 5277-5791 | 5277-5888
publicaciones@ipgh.org
2019

**ESTADOS MIEMBROS
DEL
INSTITUTO PANAMERICANO DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

Argentina

Belice

Bolivia

Brasil

Chile

Colombia

Costa Rica

Ecuador

El Salvador

**Estados Unidos
de América**

Guatemala

Haití

Honduras

México

Nicaragua

Panamá

Paraguay

Perú

**República
Dominicana**

Uruguay

Venezuela

EL IPGH, SUS FUNCIONES Y SU ORGANIZACIÓN

El Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH) fue fundado el 7 de febrero 1928 por resolución aprobada en la Sexta Conferencia Internacional Americana que se llevó a efecto en La Habana, Cuba. En 1930, el Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos construyó para el uso del IPGH, el edificio de la calle Ex Arzobispado 29, Tacubaya, en la Ciudad de México.

En 1949, se firmó un convenio entre el Instituto y el Consejo de la Organización de los Estados Americanos y se constituyó en el primer organismo especializado de ella.

El Estatuto del IPGH cita en su artículo 1o. sus fines:

- 1) Fomentar, coordinar y difundir los estudios cartográficos, geofísicos, geográficos e históricos, y los relativos a las ciencias de interés para América.
- 2) Promover y realizar estudios, trabajos y capacitaciones en esas disciplinas.
- 3) Promover la cooperación entre los Institutos de sus disciplinas en América y con las organizaciones internacionales afines.

Solamente los Estados Americanos pueden ser miembros del IPGH. Existe también la categoría de Observador Permanente, actualmente se encuentran bajo esta condición: España, Francia, Israel y Jamaica.

El IPGH se compone de los siguientes órganos panamericanos:

- 1) Asamblea General
- 2) Consejo Directivo
- 3) Comisión de :

| | |
|-------------|-----------------------------|
| Cartografía | (Costa Rica) |
| Geografía | (Estados Unidos de América) |
| Historia | (México) |
| Geofísica | (Ecuador) |

- 4) Reunión de Autoridades
- 5) Secretaría General (México, D.F., México)

Además, en cada Estado Miembro funciona una Sección Nacional cuyos componentes son nombrados por cada gobierno. Cuentan con su Presidente, Vicepresidente, Miembros Nacionales de Cartografía, Geografía, Historia y Geofísica.

MIGUEL ACOSTA SAIGNES Y LA ANTROPOLOGÍA AMERICANA

Reinaldo Rojas

EL (RE) APRENDIZAJE DE UNA LENGUA EXTINTA:

ETNOGÉNESIS ENTRE LOS CUMANAGOTOS DEL NORORIENTE DE VENEZUELA

Horacio Biord Castillo

LOS REYES DESNUDOS. PERCEPCIÓN Y REPRESENTACIONES ESPAÑOLAS DE LAS FORMAS POLÍTICAS INDÍGENAS DE TIERRA FIRME

Emanuele Amodio

LA PARCA: PERSONIFICACIÓN MACABRA DE LA MUERTE EN CARACAS A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

Hernando Villamizar Calderín

LAS TÉCNICAS DE PROCESAMIENTO DE LA CAÑA DE AZÚCAR EN LA PROVINCIA DE VENEZUELA. SIGLOS XVIII Y XIX

Luis E. Molina

ESTADO PLURINACIONAL Y PLANES DE VIDA PARA LA GESTIÓN DE TERRITORIOS INDÍGENAS COMO ALTERNATIVA AL EXTRACTIVISMO

Vladimir Aguilar Castro

Linda Bustillos Ramírez

Carlos Grimaldo Lorente

LARISSA ADLER LOMNITZ (1932-2019), RECORDANDO SU TRAYECTORIA Y CONTRIBUCIONES A LA ANTROPOLOGÍA LATINOAMERICANA

Guillermo de la Peña

RESEÑAS

AGUILAR CASTRO, VLADIMIR, RESISTENCIAS INDÍGENAS Y DIFERENCIAS JURÍDICAS EN VENEZUELA

Reinaldo Rojas

YLLESCAS ILLESCAS, JORGE ADRIÁN, VER, OÍR Y CALLAR. CREER EN LA SANTA MUERTE DURANTE EN EL ENCIERRO

Irazú Gómez García