

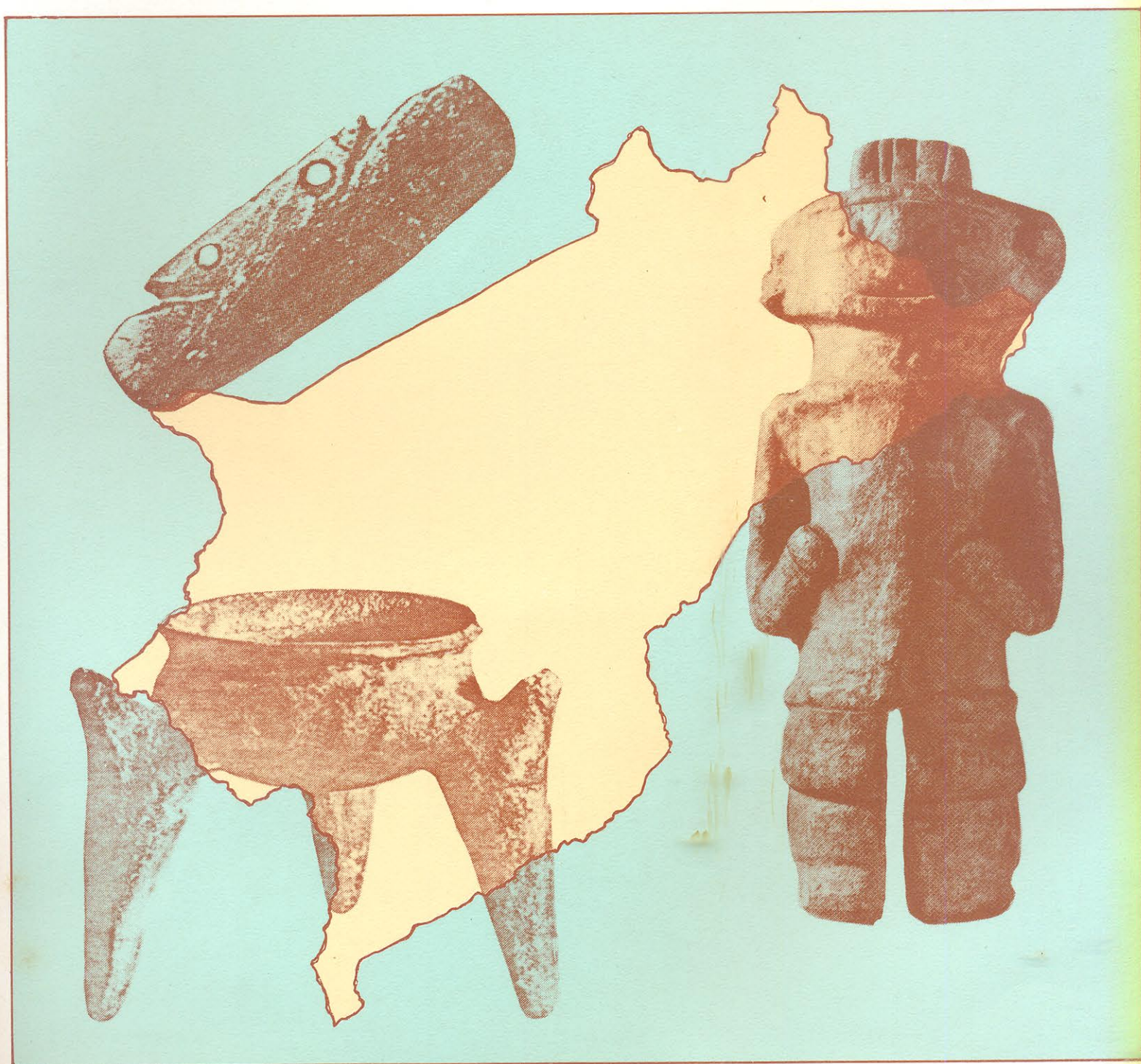
Boletín Antropológico

CENTRO DE INVESTIGACIONES

Museo Arqueológico

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES / MÉRIDA / VENEZUELA

Enero • Julio 1990 • N° 18



CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO

**BOLETIN
ANTROPOLOGICO**



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA - VENEZUELA

DIRECTOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES DEL MUSEO:

Jorge Armand
Alex Lhermillier
Nelly G. de Lhermillier
Edda Samudio de Chávez
Roberto Lizarralde
Nelly Arvelo Jiménez
Haydée Seijas
Dieter Heinen
Gerald Clarac N.
Erika Wagner
Andrés Puig
Luis Molina
Claudine Kauman
Pedro Ortiz

Miguel Angel Rodríguez L.
Francisca Rangel de Cáceres
Nelson Montiel A.
Alexander Mansutti
José Luis Quintero
Angela Terán
Thania Villamizar
Belkis Rojas
Vaneth Segovia
Antonio J. Niño
Elvira Ramos
María Ismenia Toledo
Nalúa Silva Monterrey
Miguel Angel Salamanca

CORRESPONSALES:

Víctor Rago (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

MECANOGRAFIA:

Roberta Rodolfi

TRADUCCION DE LOS RESUMENES AL INGLES:

Françoise Meyer

IMPRESION:

Talleres Gráficos - ULA

EDITORES:

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

COMITE EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño
Mario Sanoja Obediente
Víctor Rago

DEPOSITO LEGAL:

P.P. 82-0186

El BOLETIN ANTROPOLOGICO surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poca información entre los investigadores, el deseo de informar acerca de las actividades de nuestro Centro de Investigaciones y de su Museo, así como de las investigaciones de nuestros otros colegas acerca de Venezuela.

Aunque constituido básicamente por artículos de antropólogos, se abre a la publicación de trabajos de otros científicos humanos.

NOTA: Las ideas emitidas en los diferentes artículos son de la responsabilidad única de sus autores.

Suscripción anual al Boletín:

para Venezuela:	Bs.	150,00
Suscripción anual para otros países:	US\$	20,00

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

Los cheques deberán ser emitidos a nombre de:

MUSEO ARQUEOLOGICO - ULA

DIRECCION: Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez"
Edificio del Rectorado
Avenida 3 Independencia
Esquina Plaza Bolívar
Universidad de los Andes
Mérida 5101 - Venezuela

TELEFONO: (074) 402344

SUSCRIPTORES DEL BOLETIN ANTROPOLOGICO

En MERIDA:

Arvelo, Leslie
 Bishop, Walter
 Calderón, Homero
 Chuecos, Manuel Alfonso
 Dagert, Nidia de
 Díaz, Juan
 Espar, María Teresa
 Fundación Bioma
 Gabaldón, Luis Gerardo
 García Z., Francisco
 Hill, Rowena
 Itriago, Francisco
 López R., Neida Fabiola
 Maldonado, Emilio F.
 Monsalve, Melanio
 Mora de González, Elsa
 Morales, Fidel
 Noguera, Alberto
 Palanques de Ortíz, Luisa
 Páez, Christian
 Pérez, Gladys de
 Ramos Tierra, Manuel
 Rojas, José de la Cruz
 Rodríguez, Alberto
 Salas, José
 Samper, María Blanca
 Silva, Héctor
 Tyrode, Hubert
 Vizcaino, Edward

En CARACAS:

Acuña de O., María
 Arvelo, Lilian
 Bachrich, J.R.
 Castillo Hidalgo, Ricardo I.
 Clarac, Gerald
 Clarac, Raymonde
 Clarac de Burdeinick, Genoveva
 De Valencia, Ruby
 Galavís, Omar
 IVIC - Biblioteca Marcel Roche
 Oliveira S., Abilio José
 Rivas-Rivas, Saúl
 Seijas, Haydée
 Suelzs, María Eugenia
 Zucchi, Alberta

En MARACAIBO:

Casart, Ricardo
 Centro de Estudios Históricos
 Clarac de Angeli, Liliane
 Douenat, Nicole
 Talbot, Carolyn

En CORO:

Hernández, Adrian

En BOLIVAR:

Mansutti R., Alexander
 Villalón, María Eugenia

En TUCUPITA:

Monroy P., Pompilio

En PUERTO AYACUCHO:

Montoya, Rubén

En TACHIRA:

Coraste, Luisa
 Morales A., Felix
 Rojas, Zulay

En FRANCIA:

Bibliothèque du Musée de l'Homme
 Kauman, Claudine
 Maya, Luz Mercedes

En HOLANDA:

Eckersley, Mylene

En ALEMANIA:

Ibero-Amerikanisches Institut

En USA:

Hames, Raymond
 Shelton, Michael
 Walker, Jeff
 Williams, Xavier

En PUERTO RICO:

Mattos Laneiro, Nemir

C A N J EEn VENEZUELA:

- . Revista Bigott
- . Centro Historia San Felipe - Revista
- . CONAC - Gaceta
- . Fundación La Salle - Instituto Caribe de Antropología y Sociología
- . Instituto Nacional de Hipódromos - Guía Museo
- . Museo del Táchira - Boletín
- . Universidad Católica Andrés Bello - Revista
- . Sociedad Venezolana de Arqueólogos

En COLOMBIA:

- . Museo Nacional - Revista Colombiana de Antropología
- . Estudiantes Universidad Nacional - Revista de Arqueología
- . Universidad Nacional de Colombia - Revista Maguare

En MEXICO:

- . Instituto Indigenista Interamericano
 - América Indígena
 - Anuario Indigenista

En ESTADOS UNIDOS:

- . Smithsonian Institution Libraries- The Great Tzotzil Dictionary of Sto. Domingo Zinacantán.

En FRANCIA:

- . Ecologie Humaine (CNRS)
- . Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (CNRS)
 - Greco 26
 - Le Paresseux
 - Production pastorale et société
- . L'Homme - Revue Française d'Anthropologie.
- . L'Ordinaire du Mexicaniste

En SUIZA:

- . Musée d'ethnographie



Boza, M.E. y Y. Pineda	Shamanismo Añiuu	7
Ramos, Elvira	El cementerio indígena de Llano Seco como expresión de la formación de centros jerárquicos en las antiguas sociedades de los andes merideños.	23
Clarac de Briceño, J.	Los Arawak en la Cordillera de Mérida. Dinámica de su encuentro prehispánico con el grupo anterior según información etnográfica.	39
Silva M., Nalúa	Características antropofísicas de los "Indios de Lagunillas", Mérida.	43
Montiel, N.	Los Llaneros. Cimarrones al margen del orden colonial. El substratum indígena.	55
Ferris, Carmen L.	Iglesia Dulce Nombre de Jesús , Petare. Excavaciones Arqueológicas.	68

El Museo Arqueológico agradece la colaboración prestada por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico de la Universidad de los Andes, así como por el CONAC, al ayudar en el financiamiento de la presente publicación.

Portada: Descendiente de Aravak. Mucumbú, Mérida.

SHAMANISMO ANUU

María Eugenia Boza Scotto (*)

Yván Pineda Monasterios (*)

INTRODUCCION.

El shamanismo es una forma religiosa que resulta de un fenómeno muy complejo, sobre el cual no existe aún una definición acabada. Como sistema está definido por una lógica general e integradora de los contenidos imaginables de la sociedad. De ella se puede extraer un modelo social de comprensión del mundo, que desarrollaremos en la última parte de este trabajo.* Esta lógica funciona como una gran red, en la cual se relacionan los dominios de la vida, la muerte, la enfermedad, la salud, el crecimiento, la vejez, los elementos y el cosmos en general.

Nos proponemos, para la cultura Añuu, establecer los elementos típicos que le hacen participar del complejo shamánico (1); y por otro lado, organizar y presentar una primera aproximación al interior de este shamanismo particular. Esta tarea que se plantea no deja de ser difícil, en particular por las formas de "invisibilidad" y "negación" para la supervivencia, que se profundiza a medida que es mayor el

dominio de lo sagrado en términos de niveles de conciencia.

Existen por lo menos dos formas de aparición de los sistemas shamánicos en relación con las diferentes condiciones sociales concretas, y en base a ellas hay que hacer una primera distinción conceptual. Está basada en el status que posee la forma religiosa en el contexto. Puede presentarse como centro único del pensamiento religioso (cultura Shamanística) o como expresión o rasgos dentro de un pensamiento religioso dominante (2). Es ciertamente importante distinguir los niveles, ya que las condiciones históricas podrían hacer restar valor a este pensamiento. La realidad de culturas "viviendo a la sombra" de otras transfigura en especial las nociones aparentes de centro y envoltura. De cualquier modo, hilvanando los distintos elementos que van a conformar el Modelo de Cosmovisión, se demostrará la vitalidad del shamanismo Añuu (arawak).

(*) El presente artículo es parte de la Tesis de Licenciatura "De Luz y de Sombra. Canto a Dos Voces", Escuela de Antropología, U.C.V., Caracas, 1989.

Dando por sentado una "Cultura Shamanística", en los términos de Jean Chiappino, debemos distinguir al interior de ella las formas específicas de manipulación de los contenidos. Al nivel de "iniciados generales" podemos reconocer sobre todo el manejo instrumental de la lógica del sistema, en las expresiones generales de: cantos, sueños, amuletos... En la misma sociedad shamanística, ciertas personas, muy escasas, diferenciadas y con funciones específicas, poseen conocimiento, capacidad y entrenamiento distinto al del resto.- Las formas particulares de manejo estructural y creativo del sistema están en manos de: el Shamán.

EL SHAMAN.

Es el personaje central del complejo shamánico, aún cuando el solo individuo no encarna al sistema, sino que su sentido-ejercicio-función está en el contexto del grupo y sociedad particular.

"LA SOLEDAD MATA LA SABIDURIA" Cambio (3)

En Añuu, shamán: *auti, outi ou-ti*
relaciones: *a'u* (ou), "ojo", en sentido más general (lenguas Añuu y Wayuu), orificio con los bordes claramente definidos

ta'utá, "párpado"
oukti, "muerte, muerto"

literalmente: "el-del-más-allá"
"el-que-cubre-el-orificio" (?)

La definición lingüística ubica al personaje en su papel más importante: intermediario entre los mundos, de ahí los ejercicios prácticos centrales: médico (ENFERMEDAD, curación y "rescate de los espíritus prisioneros de otras realidades"), psicopompo (MUERTE, acompañante y facilita-

dor del camino de la "buena muerte"), adivino (CONOCIMIENTO, control del tiempo y del espacio), señor de la naturaleza (VIDA, reconocimiento de lugares de pesquería, control de fenómenos atmosféricos, facilitador de los nacimientos), iniciador (VIDA SOCIAL, acompañante y facilitador del tránsito de una fase a otra de la vida).

En la cultura Añuu esta función es preferencial femenina, casi exclusiva, y las razones se comprenderán a continuación. Las investigaciones han arrojado datos para conformar un cuadro en el ejercicio preferencial femenino, en una proporción de 5 a 1 con respecto al masculino. Incluso en esos casos de ejercicio masculino éstos, como trataremos, no se encuentran en pleno ejercicio de su masculinidad (4).

El Shamán, en el complejo y en el caso de la cultura Añuu es un canal de comunicación entre los espíritus y dioses, y los hombres. Y si además es el responsable de la salud y de la vida (alimentación y seguridad) y reproducción de su gente, de acuerdo con la condición de las figuras cósmicas principales, y por la necesidad de comunicarse con ellas, al shamán lo caracterizan tres tipos de proyecciones que se llevan a cabo durante los raptos extáticos: el viaje subterrestre-submarino (a la Gran Madre de los Animales), el viaje celeste y la acción sobre el tiempo, y la comunicación con la luna para materializar la acción sobre la reproducción (o esterilidad de las mujeres). En nuestro caso: Pulowi, Juya y Kashi. (5) Las relaciones principales de un shamán son entonces con: la Madre ctónica, señora de las presas, dueña de las plantas curativas y dadora de vida; y con Juya-Tei (?), figura celeste, señor del tiempo, el huracán y la tempestad. Por eso son centrales las capacidades shamánicas

En algunas culturas incluso, el águila es el prototipo del shamán. En cualquier caso, la idea se relaciona con que el águila ayuda al shamán en su ascenso celestial. Puede representarse como una transformación del shamán en águila o aves similares.

De cualquier manera la capacidad de volar, de transformarse en un ser volador o ser representado por ellos, expresa la realidad metafísica sublime que aparenta ser una característica común en las experiencias místicas alrededor del mundo (11).

A los cielos y al fin del mundo, a las profundidades del Inframundo, al fondo de las lagunas y mares, alrededor de la tierra, a la luna y el sol, a las distantes estrellas, y el regreso, hace los viajes el shamán-pájaro. Todo el Cosmos es accesible cuando el arte de las transformaciones es dominada:

"...esas imantaciones mágicas que de antes te servían para realizar increíbles prodigios. Esos que asombraban a las gentes que presenciaban tus más oscuros y misteriosos trances: volabas como pájaro. Extraño humano pájaro, que en saltos descomunales, desaparecía ante los ojos del mundo, boquiabierto, siempre en asombro. Todas fueran enseñanzas de tu madre. Ella igualmente conocía de mimetismos." (12)

En todo caso, la bidireccionalidad de los elementos o canales de comunicación, les connota a las mismas cualidades peligrosas. El shamán, a través del eje cósmico asciende o desciende (hace ascender o descender) y entra en comunicación con otras realidades.

Marcado el shamán por las relaciones mitológicas, rituales y extáticas con los extremos vitales del cos-

mos, es claro el particular matiz de totalidad que encierra en sí mismo. A la luz de estos elementos es fructífera la revisión de los dominios inclusivos de las funciones sociales (13). El shamán mantiene en sí ciertos conocimientos que hemos de llamar "totales" que lo hacen potencialmente capaz de ejercer otros niveles curativos, y algunas funciones mediadoras. En la práctica, muchas veces no sucede porque por protección sigue siendo preferible acceder a individuos menos "peligrosos" y "ambiguos".

EL PROCESO SHAMANICO.

Las vocaciones shamánicas son en rasgos generales de dos tipos: adscritas o hereditarias (14); y "adquiridas" por elección divina. Entre estos canales de advenimiento a la vocación shamánica se considera mucho más fuerte la sucesoral. Se reconocen en toda la región "familias especiales con poderes".

"...nada tengo que ver con tus vuelos y tus secretos, con esa terrible estirpe nómada que te marca en tus más recónditas herencias ancestrales." (15)

En las comunidades en las que se trabajó, incluso se puede establecer una línea familiar muy antigua, determinada por el ejercicio shamánico de alto nivel, que trasciende al grupo local. Es decir, los grandes shamanes de toda la región han estado no sólo en comunicación sino que existen nexos parentales entre ellos.

La vocación no-sucesoral puede conseguirse de varias maneras: voluntariamente, por búsqueda personal (caso muy poco frecuente); o involuntariamente, también entendida como

"elección divina".

La elección divina puede manifestarse de diversas formas y en diferentes momentos de la vida: en el nacimiento (niño enmantillados), por enfermedades (crónicas o repentinas), sueños, visiones o tropiezos con elementos poderosos en la forma de accidentes (16).

"Las facultades? Bueno, esos son dones que no todo el mundo coge. Eso como que es un brillo que uno coge cuando va saliendo de la barriga" (17)

Normalmente el llamado se manifiesta a cierta edad temprana, frecuentemente durante la pubertad, pero puede ocurrir en cualquier momento de la vida. La duración del ejercicio así como el tipo de facultades determinará el nivel de jerarquía posible.

"Mi difunta madre tenía sis facultades, pero las délla eran facultades de superiores, porque ella tenía los dones de hacer que los que principiaban con sus pequeñas facultades, las agrandaran y agrandaran, hasta que ya se hiciera el que fuera, diestro en este oficio" (18)

Se dice también que pueden ser reconocidos por la mirada de los ojos, que durante las conversaciones no parecen mirar al interlocutor sino a alguna cosa detrás de él. También se dice que poseen en los ojos una "extraña cualidad de luz", un brillo peculiar que se dice "les permite ver cosas ocultas para una persona ordinaria".

"Mi madre me dejó una herencia. Las facultades. Eso me dejó ella. Las formas de curar los males ajenos, los misterios de las oraciones y los zahumerios. Ella me decía que serviría para

esas cosas cuando creciera, no sé porqué cosa de ratoncito que brincó en mis ojos" (19)

En cualquier caso, el candidato se distingue y se individualiza. Llega a considerarse "enfermo" en algunos casos, aunque en la cultura es "uno que se ha curado y que es capaz de curar a los demás". (20)

La llamada inicial del poder lleva al shamán a la realidad del caos, cuando el cosmos está desordenado, sin haber sido transformado. El comienzo del dominio de la vocación está en poder mantenerse extático, de hecho, todos los trances iniciáticos incluyen pasajes de vigilia (21). La prueba consiste en ejecutar y conservar el balance y el equilibrio. Por eso, con la práctica y sólo a través del tiempo y la experiencia es que el conocimiento, potencialmente dañino, se manifiesta con seguridad (22).

"No sé cómo lo hacía, pero el viejo aún permanecía en la misma posición, después que a mi parecer, y al parecer de mi cuerpo, había transcurrido un tiempo casi infinito" (23)

A través de este conocimiento y poder extáticos del shamán es que se puede establecer el equilibrio (individual y cósmico) entre lo indeterminado y lo predecible. Para el shamán neófito la forma de alianza con lo sobrenatural, elementos y los ancestros, son la disciplina y obediencia al gran orden natural.

La intención individual manifiesta en algún momento del tránsito iniciático es la que determina si la vocación será usada para "buenos" o "malos" propósitos. En este momento y por opción personal se puede desviar el ejercicio shamánico. Los brujos, quizás una de las categorías más bajas de estimación (?) no son lejanos

al shamán. Este último por la elección profundiza la adquisición de virtudes (pe. compasión...)

Las virtudes shamánicas, entre otras cosas, el silencio:

"Porque vos sentís en estas soledades, cómo el silencio se come el tiempo. Es tan grande, que pienso que muy bien puede chuparse la noche entera, cielos y aguas de un solo viaje.

Más sé que todas las artes del silencio son peligrosas, hasta mortales, ellas encierran visiones pavorosas. Sino acordate de las palabras de tu madre o de tu abuela, quienes más una aparición vieron con sus ojos y sus dobleidades. Contaban relaciones de antiguos desaparecidos."

(24)

la fortaleza:

"Es que jamás podrá ser medida la fuerza del silencio. El viento es mudo, por eso es fuerte. Y no sólo es fuerte porque doble robles o tumba casas o sacuda las olas con su soplo, sino que nadie sabe cuando se ha de desatar su poder. Nadie espera el vuelco, el vendaval, el torbellino."

(25)

La vocación puede ser rehusada o contrarrestada, ya que implica muchos riesgos y transformaciones; en este sentido hay una tremenda resistencia familiar e individual a las señales de las facultades. A pesar de eso, la capacidad del shamán para establecer una relación especial con el Cosmos (elementos, animales, espíritus), lo hacen un miembro invaluable en el grupo. Tanto como es ambivalente el conocimiento de los shamanes, es su estima; en general, la fórmula de conciliación es que "ellos aparecen cuando hacen falta" (shamanes de más alto nivel) (26).

El joven (masculino o femenino) en vías de ser shamán, una vez manifiesta y aceptada su vocación, sigue un curso determinado ritual y experiencialmente. El tiempo de preparación es largo y comprende los aspectos vivenciales (apertura y éxtasis) y la adquisición de los conocimientos técnicos tradicionales.

"Pero que si quería tener ese poder tenía que mantenerme virgencito. Eso me dijo mi madre. Virgencito tenía que estarme y así estuve. A los quince ya era diestro en desacer entuertos y remendar torturas..."

(27)

En este momento es muy difícil realizar un seguimiento directo sobre casos de iniciación, ya que por un proceso de "ocultamiento" pareciera que no está sucediendo ninguna formación. Podría ser pero podemos asegurar que la situación es un poco diferente, ya que el "arco de actuación shamánica" no ha hecho más que "diluirse" para sobrevivir, y quizás debamos ver lo que sucede con ojos más "eclécticos" para considerar las versiones contemporáneas de los sucesos. De cualquier forma, se traerán a colación, cuando sea necesario, textos que ilustren el análisis.

El proceso general de iniciación comprende a grandes rasgos: el llamado, la separación del mundo profano (voluntaria, ritual o espontáneamente) y la introducción en "el misterio". Los tutores personales que acompañan al neófito en su tránsito suelen ser familiares (abuelo/nieto, padre/hijo) en el caso de las vocaciones sucesorales, o un shamán anciano (iniciador) con el que se establecen otro tipo de vínculos parentales. En general, el curso de la iniciación describe una gran elipse que contiene todos los elementos del complejo shamánico.

En muchas culturas shamánicas, el camino de iniciación es invisible, y se representa como laberintos, que ponen a prueba la dirección del neófito, entendida ésta como una de las cualidades shamánicas por excelencia, en la que se basa "sobrevivir y regresar" de la muerte (28) (ya que la muerte se puede encontrar representada por la ingestión de un monstruo marino o sus transformaciones, serpiente, tonina, manatí, toro...todas formas diversas de la misma, Purowi).

De cierta forma, el laberinto representa explícitamente la experiencia de iniciación -entrar en los abismos de los misterios, la filigrana del espíritu (interior del toro). La jornada es de hecho una expresión de la evolución del espíritu humano fuera del tiempo y espacio del mundo (29).

Al respecto, el psiquiatra John Weir Perry acerca de la naturaleza arquetipal del complejo shamánico propone 10 características de la reorganización del Yo;

"Mis ojos son sus ojos...Mi cuerpo estalla y quedo, en dos mitades dividido, como por un rayo. Mi ojo izquierdo guía esa parte de mi cuerpo. Mi ojo derecho se resiste, el miedo lo consume. El rayo, luz de cuchillo, se ha concentrado en mi ombligo." (30)

1. la geografía psíquica, cósmica y personal relacionada con el "centro";
2. la muerte ocurre durante el proceso del desmembramiento, sólo entonces puede hablar con las presencias del mundo espiritual. Los sucesos ocurridos alrededor del desmembramiento provee facultades de curación sobre las partes específicas, por ejemplo: Santa Lucía-los ojos;
3. esto es un regreso al tiempo origi-

nal (Paraíso o matriz);

4. la representación del conflicto cósmico entre las fuerzas del Mal y el Bien, u otros pares de oposiciones;
5. hay un sentimiento de ser abrumado por el sexo opuesto, la amenaza del opuesto puede manifestarse en términos de una identificación positiva con el sexo contrario;
6. la transformación de lo individual resulta en un apoteosis mística, en la que el shamán se identifica con un personaje cósmico o real;
7. la persona inicia un matrimonio sagrado, una suerte de advenimiento de los pares de opuestos;
8. un nuevo nacimiento es parte de las fantasías y experiencias de renacimiento. Normalmente también están asociadas a un nuevo nombre o "bautizo de renacimiento".
"Camboi será mi nombre, jamás supe quién fue que me lo puso" (31)
9. se anticipa una nueva era o el comienzo de una nueva sociedad;
10. el balance de todos los elementos resulta en una estructura cósmica de cuatro partes en equilibrio y las profundidades. (32)

Cada realización tiene su contraparte en el psic simbolismo y mitos específicos. Es en el centro del Cosmos donde está el shamán, donde los tres mundos se tocan, lugar del árbol y de Teí. El centro, axis mundi, es el pasaje o vía de comunicación con el Reino de la Muerte, donde el shamán confronta las fuerzas malignas. Esta confrontación se realiza en útero cósmico de la Madre Tierra, Pułowi, en el intestino del Inframundo, en el plano primordial, antes del tiempo.

Cuando el shamán renace, la sociedad renace con él, y manifiesta la imagen del cosmos armonioso: un uni-

verso en el que los 4 vientos, los 4 caminos o 4 direcciones están balanceados en un mundo nuevo y renovado.

La jornada del desmembramiento es muy importante, como se aprecia por ejemplo en los mitos: las versiones de Santa Lucía (Añuu) y la epopeya de Maleiwa (fragmentos del jaguar) (Wayuu-Perrin). De hecho, la vocación shamánica puede anunciarse en un accidente o suceso de desmembramiento. Entendemos esto como un ejemplo de "encuentro o tropiezo con lo sagrado" en las formas de jaguar (Kakeira) y la serpiente (Furowi); o un rayo, una piedra (Juya):

"El jaguar para los pueblos de América es una deidad ctónica asociada al shamanismo y a la iniciación. El neófito es desmembrado y devorado por un jaguar-iniciador sobrenatural"
(33)

El jaguar, Kakeira, Señor de la Muerte, es uno de los principales interlocutores, aliado y rival del shamán en su ejercicio. Así, la culebra o el caimán (34) en la aceptación de transformaciones o emisarios de Furowi, representan uno de los soplos vitales del Cosmos, y aún más, el sentido sobreesfuerzo del sistema. En cualquier caso simbolizan "el inicio de la muerte", "el inicio del viaje" (35). Es análogo a la ingestión de psicotrópicos o ciertas sustancias tóxicas (pe. yopo, coruba, tabaco...).

CONFIGURACION SHAMANICA.

La apertura de la visión del shamán es una realización transpersonal que resulta de una crisis de muerte y renacimiento y que termina con la transformación de un individuo profano en uno que es sagrado. El cam-

bio de sustancia realizado durante la iniciación está relacionado con los principios humanos generales y la transformación a nivel de ellos.

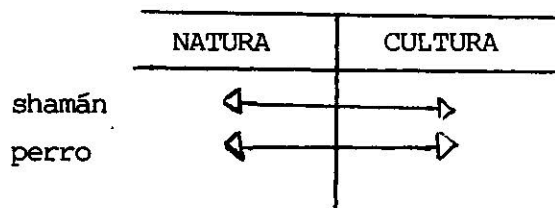
El proceso vital del shamán, que no sólo incluye la iniciación, conduce a la exaltación de los principios no corporales del individuo, lo cual se puede evidenciar en una experiencia cotidiana y forma de vida completamente distinta a la del resto:

"¿Quién puede saber más que yo, que he vivido más mental que corporal?" (36)

Es primero una capacidad perceptiva transensorial, "el avisor", relacionada probablemente con ciertas cualidades animales, precisadas sobre todo en los perros:

*"El que has visto hace un rato es un wanülü.
Si quieres verlo,
toma lagañas de los ojos de tu perro,
¡cómela!
Así podrás ver el wanülü
como el perro sabe verlo."*
(37)

El shamán es en la sociedad, en la Cultura, su máxima comprensión y al mismo tiempo un segmento que se aleja de ella para acercarse a Natura:



En este sentido el shamán y el perro representan sustancias y direcciones idénticas invertidas, en la medida en que proceden de uno de los extremos y se dirigen hacia el otro (Natura-Cultura, Cultura-Natura). El

corolario de estos movimientos es que el conocimiento real y de control vital se encuentra en la mediación de los opuestos, en el centro del Universo.

Este ejemplo nos señala la necesidad de orientar los pares de oposición y disponerlos en círculo de gradación continua.

La sombra, el shamán controla a voluntad la entrada y salida de la sombra de su cuerpo ("visceras" o "asadura"). La nube, en esa esencia radica su poder, en este sentido, se da el crecimiento y purificación de "la nube":

"Era un viejo azul de humo, era un sabio azul de humo, era Camboi puro humo, pura oración y rezo, puro santiguamiento." (38)

La transformación resulta en "fortaleza", "valor", que tiene distintos niveles a través de la iniciación general.

"Porque uno no tiene nada seguro en las manos, las piernas o los ojos o la lengua, cada quien les da importancia a unas y a otras se las quita. Sabio es el que las tiene todas igualitas, en el mismo tamaño y fuerza, pa' la defensa." (39)

Un elemento a destacar en la individualidad del shamán es la importancia del fuego y del calor, relacionados con el "calor místico", una de las virtudes transhumanas. Está relacionado con Te'í y el soplo. El fuego en la forma doméstica, es el centro de iniciación (purificación). El fuego de la transformación incinera lo

transitorio (cremación o desecación) y entonces "descarnado" el espíritu inmortal es liberado (40).

"La fosa está casi siempre orientada en una dirección este-oeste con variaciones que no superan los 15 grados...Esta dirección, siendo paralela al trayecto del sol, permite al muerto acostado sobre la espalda, con la cabeza hacia el este, ver al astro ocultarse hacia el oeste." (41)

Así, aquellos que han muerto y han renacido, han realizado la unidad dual de los aspectos mortales e inmortales de la existencia humana. El shamán de entre los "muertos" es el único que retorna. Al ocurrir la muerte (primer enterramiento) el sol exterior consume el cuerpo y luego los huesos son acomodados en el "abrazo" de la "vasija solar". (42)

Las relaciones entre fricción, combustión, fuego y calor, y luz son análogas a las del proceso de iniciación y su resultado. El shamán es "uno que ha sido calentado a través de la fricción, de la iniciación y en este proceso de combustión ha llegado a ser 'luz pura!'."

CARACTER AMBIVALENTE DEL SHAMAN.

El anti, en el contexto del sistema es una figura de máxima ambigüedad, provocada por una concentración desmedida de poder. Se expresa por la trascendencia de los opuestos y la recuperación de la unidad. La ambivalencia en este sentido no está referida a la actuación ocasional en cada uno de los polos, sino a la real reunión de los opuestos.

La polivalencia está referida sobre todo a tres aspectos:

- a. signo vital, capacidad de ejercicio positivo o negativo: el shamán benéfico y/o terrible;
- b. signo físico; capacidad de control y conocimiento sobre el tiempo y el espacio: el shamán...;
- c. signo sexual, capacidad de transformación: el shamán masculino y/o femenino.

El shamán por sus conocimientos, habilidades y ambigüedades ocasiona miedo. Este, bien fundado, ya que así como participa en la reposición de lo perdido, también puede ocasionarlo.

* Trascendencia Espacio/Temporal

El shamán vivencia, por su ejercicio, una dimensión separada. En su arte maneja a voluntad los vectores cartesianos irremediables para el resto de los hombres: el tiempo y el espacio.

El tiempo en sus manos a través de la memoria: *"Para aquellos que han olvidado, la rememoración es una virtud; pero los perfectos no pierden jamás la visión de la verdad y no tienen necesidad de recordar"*. Fedón

Hay pues una diferencia entre la memoria (mneme) y el recuerdo (anamnesis). Así, una memoria perfecta es superior a la facultad de recordar, porque de una manera u otra, el recuerdo implica un "olvido".

"recordar todo es obligado al que no tiene más que voz y memoria..." (43)

El shamán en sus trances convoca a los ancestros cósmicos, los elementos y los antepasados, y su instrumento es la memoria, cualidad shamánica hiper-preciosa entre los Añuu.

"Esas figuraciones estaban alborotadas. Iban y venían, unas y otras a relatar su pedazo de historia...se acercaban al viejo, susurraban cosas en sus oídos. O sencillamente le hacían entrega de cosas increíbles y desconocidas." (44)

El control del espacio se encuentra en el arte de las transformaciones, de las transmutaciones y mimetismo que acompañan su interminable "fuga".

* Trascendencia Sexual

El ejercicio shamánico entre los Añuu es preferencialmente femenino, de hecho, la palabra auti indica por costumbre género femenino, y el masculino debe marcarse: "autikai". Estos hombres a menudo son considerados, con o sin razón, homosexuales. Sin embargo no es posible probar que exista una relación de orden causal entre la "feminización" del shamanismo y el sistema simbólico.

El travestismo del sacerdote es usual en muchas culturas, pero el ejercicio del shamán a menudo resulta en una condición trans-sexual corporalmente. Incluso se ha llegado a proponer la forma del "travesto-shamanismo". Hay muchas razones para la reversión sexual: identificación con una figura mítica femenina (Pulowi); con una figura mítica bisexual (Te'i); y para adquirir poderes mágicos especiales.

"...Nosotros los shamanes conocemos a Pulowi. Nuestro espíritu washeeyukot, la encuentra en ese lugar pulowi donde las almas de los enfermos están prisioneras... Y para ir a encontrarlas, allá

a donde vamos,
nos transformamos en Pulowi:
Pülouitkaaka waya..."
(45)

En el ordenamiento simbólico, las virtudes shamánicas asociadas a Pulowi pertenecen al dominio de lo femenino. Pero estas cualidades en los hombres, en la forma de "hombres suaves", "hombres de tierra" u "hombres transformados", se convierten en peligrosas, como todas las infracciones de las oposiciones. En este sentido, alrededor de los hombres shamanes "feminizados" se encuentra una aureola muy específica de temor, que tiene contenidos disímiles a la que acompaña a cualquier otro. Los "hombres suaves" son considerados brujos:

"Era brujo o era bruja, ahí sí no sé como se le hacía, pero las dos cosas era... Esa él o ella, digo ello porque no se cómo ase-
xuar al que refiero. Pero la brujo que reconoció mi compadre era el Eloy, el de más allá de las lomas que tenía disposición de curar gentes y sabidurías de cosas extrañas y maldosidades desconocidas".

"Resultó ser bruja hija del demonio, y hasta bonita. Por eso nunca se dejaba ver... como si era bruja y no brujo como la población lo estimaba. O era brujo y luego se hacía bruja, bueno, a saber el que no sabe... cosas misteriosas siempre suceden..." (46)

Acerca de la autenticidad de shamán andrógeno:

"Desde los tempranos viajeros de Norte América, se tienen noticias de la institución religiosa de la reversión del sexo, y

se consigue bajo el nombre de 'berdaches' (del italiano 'baldracca', prostituta)."
(47)

Esta cualidad no siempre se encuentra asociada al ejercicio shamánico propiamente dicho, sino también a las funciones de "shamanización", en especial las iniciáticas, entre los Añuu.

En esencia, más que transexual o invertido, el shamán llega a ser andrógeno: contiene en sí los principios vitales de ambos sexos. Esta es una variante más, es la cualidad shamánica de cruzar las oposiciones básicas del Modelo de Cosmovisión. La explicación es la reunión de los o-
puestos en el centro.

Por todas estas trasgresiones de las oposiciones básicas de la cultura, y el carácter ambivalente que deviene del rol "mediador" que representan los shamanes en las comunidades, éstos suelen mantener vidas separadas. Los ejemplos de máximo poder, signados legendariamente: "aparecer y desaparecer."

En definitiva, los shamanes, tanto hombres como mujeres, pueden mantener vidas ascetas, homosexuales o heterosexuales, pero en cualquier caso proscriben una serie de normas-tabú específicas. Se puede proponer, en términos etnográficos, una clase de investigación separada, la "clase de los shamanes". Está motivada por todas las reglas de excepción que éstos comportan a las instituciones familiares usuales, el ciclo vital comunal; y en general a criterios según los cuales los shamanes no pertenecen ni a la clase de los hombres ni a la de las mujeres.

Desde afuera, desde el espacio de comunidad abierta, se mantienen se-

rias fronteras hacia los autikan, fundadas en el temor, el respeto y el peligro. Todas las conversaciones sobre asuntos de "ese mundo" (incluye no sólo al shamán, sino también a espíritus y ciertas figuras) se realizan bajando la voz (casi inaudible) y cubriendo la boca con las manos.

RESPONSABILIDADES Y CASTIGOS DEL SHAMAN

El grupo suele buscar "culpables" de los sucesos, ya que el Cosmos está íntegramente relacionado por la lógica de la causalidad global. Así, cada suceso anómalo tiene su causa. Los shamanes son en muchos casos blanco de responsabilización.

"De tantas cosas está lleno este mundo, que sólo el avisor es su condena. El avisor es escaso en un mundo de ciegos. Todo avisor tiene mezcla de locura, vive entre los mundos reales. El mundo real y el mundo real encantado, que está del otro lado. Muchos llegan a pensar en el engaño, que el avisor es el culpable. Un avisor puede, según el caso, llegar a ser el condenado. Más de uno ha terminado en el suplicio."

"Nadie percata donde el avisor recata. Aprender a avisorar puede llegar a ser un desastre. Desastres son lo que anuncia el avisor. Está condenado a ello. A no ser escuchado, es otra de sus condenas." (48)

Los shamanes son responsables de la ejecución de sus funciones. Por ejemplo, psicopombo:

"Mi madre en eso se la pasaba, recogiendo periódicos viejos y

viendo páginas rojas. Veía los muertos accidentales, los muertos asesinados...recortaba las fotografías de los cadáveres mostrando su dolor, su agonía... Todas las recortaba. Las pegaba frente al santuario, pleno de imágenes y figuras de yeso. Luego rezaba, les encendía velas. Entonces las penumbras eran apenas iluminadas...y los muertos de las fotografías parecían gemir, contar su historia...Mi madre les enciende velas no importa su historia jamás escrita. Sabe que ese difunto al fin es una voz, una palabra que una vez dicha...lo salva del periódico. Arrancándolo y haciéndolo palabra, el muerto abandona la ciudad, vuelve a su recinto." (49)

Las facultades son en sí responsabilidades porque no puede negarse a ejercerlas. Y su nueva vida, su misterio, sus vínculos con lo sagrado, lo "del más allá", son ineludibles. No sólo el ejercicio sino la propia manera de vivir. En este sentido, quizás ahí la aversión a las facultades, la iniciación no es retractable, no tiene marcha atrás:

"El fantasma de ese tigre, la imagen de ese tigre, los rugidos inexistentes, son los que me tratan de aprisionar ahora, sin mi nuevo cautiverio, mis nuevos carceleros..."
(50)

ELEMENTOS EXTERIORES DEL RITUAL Y EL EJERCICIO SHAMANICO.

Asociados al shamanismo Añuu y sus realizaciones se encuentran una serie de elementos e implementos, unos de uso exclusivo, otros cotidianos sa-

cralizados:

* collar de dientes de caimán, signo exterior de uso continuo (posee transformaciones). El caimán es un reptil (saurio) asociado, así como la serpiente, a Pulowi (Madre de Agua).

* la maraca es una dádiva, representa el medio físico de comunicación con los espíritus y en particular con el tutelar.

* la capa morada, su uso marca el inicio de la actuación, es una de las señales de la dimensión aparte. Está muy referida en mitos y leyendas, en la actualidad no se emplea (?). Es uno de los elementos que indican las oposiciones colorado/no colorado, asociadas a sangre/agua, siempre dentro del dominio pulowi del universo.

* untura, hay muchas referencias mitológicas a las unturas, también se usan profusamente en la actualidad. Consisten en olor, proveen poderes especiales y curativos (según el caso). El olor y los aromas en general son una de las condiciones que definen a Pulowi en sus apariciones. A partir de este criterio se comprende la casi obligada utilización del "mapürü" (vick vaporub mentol o similares).

* agua salada, el líquido de "purificación" que se emplea con frecuencia en las curaciones, y que asume el mismo nombre de "agua bendita" es más que otra cosa, agua salada. Representa al mar, dominio evidente de Pulowi, y está opuesta al agua dulce (preferencialmente de lluvia).

EL EJERCICIO SHAMANICO

Las ideologías "extáticas" en general se ordenan, según Luc de Heusch, en un conjunto estructural definido por dos series de oposiciones

entrecruzadas: shamanismo/posesión y exorcismo/adorcismo (51). El eje de simetría está dado por la dirección de las comunicaciones que establece el ejecutante con el dominio de lo sagrado. A su vez, estas formas extáticas marcan las definiciones de enfermedad y los procedimientos terapéuticos. Como se ha visto (52) el sistema Añuu contempla un ejercicio mixto en la cuarteta de actuación, ya que introduce como niveles, las formas separadas en la proposición.

Las enfermedades tipo, causadas por la pérdida o raptó de cierto principio humano, son procesadas por el shamán en tres niveles de ejercicio: los aspectos rituales (viaje, combate...), la eficacia simbólica (resolución corporal) y la explicación práctica o discurso didáctico (53). Los rituales curativos son, en cierto sentido, análogos al mismo proceso de iniciación.

"Se mete sola con el enfermo, manda a pedir mapürü (mentol), caña y un plato con brasas, empieza a sobar. El hombre (espíritu tutelar) que está hablando le dice, como ella entiende, lo que tiene..."

(54)

Las sesiones de curación, son en la cultura Añuu sucesos absolutamente privados, y se realizan en habitaciones interiores separadas (análogas a las de las iniciaciones adultas femeninas) como en pequeñas construcciones exteriores, las casas de curación.

El ejercicio del shamán es particular a cada tipo de intervención pero éstas se pueden codificar en el marco de las oposiciones primordiales: tierra-agua/aire-lluvia, Pulowi/Juya. Durante el trance, luego del tránsito,

se efectúa la comunicación con los elementos considerados no-humanos: ancestrales, absolutos, cósmicos.

Este es un momento de "psique abierta", durante el que se mantienen máximas protecciones atendiendo a la persona del shamán, al paciente y en algunos casos, a los familiares próximos de éste (grupo local). Se protege al shamán de "perderse" o "cerrarse"; al paciente del shamán:

"Era una viejita...se le llevaba al enfermo, primero se sentaba a ver, cerraba la puerta, cuando regresa dice qué es lo que tiene. Meten al paciente con la cabecita pa'llá, boca abajo, ella entonces le dice que sí, que lo va a curar. Primero lo sopla a los ojos...el tratamiento empieza... ella encarga para que busque y cada tarde lo soba o lo sopla. Utiliza una maraca y la gente canta..."

(55)

Durante el trance el auti se transforma en un ser máximo peligro, en cierta forma "se descubre el agujero". Por ello, durante las sesiones nadie, so pena de terribles males, debe dirigir la mirada hacia el shamán. El paciente entra a la sesión boca abajo, y si es un niño acompañado por una mujer de la familia, la de más "valor" (usualmente la Apañakarü de G +1)(56)Esta mujer con el cabello suelto cubre su rostro y tampoco observa el trance. Estas condiciones de ejercicio dificultan aún más las investigaciones.

De los trances se recogen los sonidos, que representan una conversación del auti desplazado con los espíritus tutelares; también con las entidades patógenas que pudieran estar presentes. Sobresale la distinción de las voces del otro mundo, como silbidos.

Los tabues rituales para las sesiones suelen ser: cercanía a mujeres en condiciones delicadas (menstruación, embarazo), carne (comida) y sal. Cada uno de ellos tiene una explicación en el sistema lógico de causalidad global, ya que se colocan en oposición con las figuras cósmicas primordiales:

Pulowi-hiperfeminidad/mujer encinta
-Señora de las Presas/cazador

REFLEXION FINAL

En las mitologías shamánicas, los elementos simbólicos del complejo y las técnicas de curación están basadas en el éxtasis. Las estructuras profundas lo relacionan con los temas del descenso al Reino de la Muerte, las confrontaciones con las fuerzas malignas, el desmembramiento, la asimilación de las fuerzas elementales, la comunión con el mundo de los espíritus y criaturas, la ascensión por la vía del Arbol Sagrado y el retorno al mundo de los hombres. El shamán tiene un rol social especial por la capacidad personal de "abrir la psique" y se relaciona con la comunidad y sus espíritus protectores, y así asiste directamente a la creación del orden fuera del caos.

A pesar de las particularidades de cada caso, se puede intentar un resumen de las formas existentes y organizar un modelo generalizado del shamanismo, basado en las estructuras psico-simbólicas que emergen del substrato de numerosas culturas.

Para el análisis que nos ocupa es de suma importancia destacar que el shamanismo, como cobertura englobante de muchas culturas del mundo, en condiciones similares a la Añuu aparentemente ha sido desplazado del centro,

es decir, se encuentra a la sombra, velado. A pesar de esta alteración de percepción se puede distinguir un hilo común que conecta a los shamanismos de todo el planeta. Lo que es decir, que el conocimiento shamánico alrededor del mundo es considerablemente consistente, y aunque existen variaciones culturales, éstas se demuestran superficiales ante las estructuras profundas que son constantes. (57)

Más aún, es posible reconocer un mismo conjunto dentro del complejo o arquetipo shamánico que recorre toda América. En este, más que cualquier otro elemento sobresale el sentido cósmico de la serpiente asociada a la tierra; y su complemento, la forma celeste de la lluvia, la tempestad o sus transformaciones. Todo ello queda para futuros intentos de sistematización del pensamiento americano.

Mientras tanto, en todo el continente, incógnitos perviven los shamanes, ellos, ocultos, disfrazados, trabajando en la construcción simbólica del Cosmos y su destrucción. Siguen moviéndose inadvertidamente, apareciendo y desapareciendo en el fabuloso arte de las transformaciones. Y ejecutan el máximo poder de integración, de control del Universo:

"El silencio se hizo total...La mujer se persignó nuevamente, y supe que algo estaba por suceder. Camboi preparaba un nuevo trance...Brusco levantó los brazos estirándolos, atrapando el aire de la brisa que (aún no me explico cómo) se detuvo...El silencio se detuvo. Los muerciélagos, los marullos...la luz detenida...hacia la orilla estaba el último marullo, seco, paralizado...Camboi lo había hecho. Ese levantar los brazos, ese soplo de oración, ese suspiro no había sido sino parte del conjuro. Camboi había paralizado al mundo..."

Axduwara

BIBLIOGRAFIA.

1. ver HALIFAX, Joan: Shaman, The Wounded Healer, Thames and Hudson, Londres, 1982.
2. CHIAPPINO, Jean: Seminario "El Chamanismo", Museo Arqueológico, ULA, Mérida, 1988.
3. QUINTERO WEIR, José: Los Andantes (Cuentos), Fundarte, Caracas, 1981, p. 94.
4. nota: hombres "femeninos" por vida o por ancianidad.
5. Ver ELIADE en Mito y Realidad, Ed. Guadarrama, 1973, 232.
6. HALIFAX, Joan, op. cit.
7. QUINTERO W., J. IDEM, p. 68. Destaca la asimilación esquemática de Juya Tei-cielo-Dios/Purrowi-tierra-infierno en la evangelización.
8. Paso iniciático en algunas culturas americanas, por ejemplo: Iniciación Mapuche, Halifax: 1982:22.
9. Ver mito guajiro recopilado por Perrin en El Camino de los Indios Muertos, Monte Avila Editores, Caracas, 1980.

10. **PHELPS, W. y MEYER de S., R.:** Una gufa de las aves de Venezuela, Gráf. Armitano, Caracas, 1979, 52.
11. **HALIFAX**, op. cit., p. 24.
12. **QUINTERO W., J.:** Axuduara (en prensa), p. 4.
13. Ver capítulo 5 del trabajo completo en nuestra tesis.
14. Por vía materna fundamentalmente, ver **ELIADE: El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis**, F.C.E., México, 1986, p. 30.
15. **QUINTERO W., J.** Axuduara, p. 8.
16. "Una piedra del cielo", accidentes por heridas, caídas, incidencia de un rayo (en la persona o su vivienda).
17. **QUINTERO W., J.:** Pobladores (texto inédito), Maracaibo, p. 71.
18. *Ibidem*, p. 71.
19. **QUINTERO W., J.:** Andantes, p. 7.
20. curar: sanar, superar, afrontar, en caso de amputaciones.
21. Ver Capítulo 1, Ciclo Vital, Encierro Femenino, de nuestra tesis completa.
22. Análogo a proceso de aprendizaje y de control de los trances, Jacqueline Clarac, Taller "Etnopsiquiatría" en I Seminario Nacional de Etnomedicina y Religión, Maracaibo, diciembre, 1987. Los individuos que no llegan a controlar los impulsos "malignos" durante el efecto del yopo (Yanomami) son considerados antisociales. Jean Chiappino, Seminario sobre Chamanismo, Mérida, 1988.
23. **QUINTERO W., J.,** Axuduara, p. 65.
24. *Ibidem*, 42 y 9.
25. **QUINTERO**, Pobladores, 74.
26. Ver Canto del Tatui, Capítulo 3, de nuestra tesis.
27. **QUINTERO**, Cambol, Los Andantes, 7.
28. Este episodio se encuentra en un canto sobre el que se está trabajando (versión incompleta), Canto del Toro.
29. **HALIFAX**, 1982:68.
30. Testigo de trance, en **Quintero**, Axuduara.
31. **QUINTERO**, Los Andantes.
32. **HALIFAX**, 1982:7.
33. Ver homosexualidad en los mitos, **Halifax**: 1982:43.
34. Ver Elementos Asociados al Ejercicio Shamánico, Capítulo 6, de nuestra Tesis.
35. Ver Capítulo 5 de nuestra Tesis.
36. Entrevista, Maracaibo, 1989.
37. **PERRIN**: 1980:87 (ver nota 26 del Capítulo 5 de su libro).
38. **QUINTERO**, Los Andantes, 9.
39. **QUINTERO**, Pobladores, 37.
40. Ver Capítulo 1, Hábitat Físico y Cultura Tradicional, de nuestra Tesis.
41. **PERRIN**: 1980:217-218. Igual disposición tuvieron (?) los enterramientos Añuu.
42. Vasija funeraria = tierra + calor.
43. **QUINTERO**, Axuduara, 85.
44. *Ibidem*, 65.
45. **PERRIN**: 1980:238, discurso de una shamana guajira, ver nota 26 del Capítulo 5 de su libro.
46. **QUINTERO**: Pobladores, 62-63.
47. **ZOLLA, Elemire**: The Androgyne, Fusion of the sexes, Thames and Hudson, Londres, 1981:82.
48. *Ibidem*, 76-77.
49. *Ibidem*, 82, 83 y 86. Es el caso de una mujer shamana que se muda a la ciudad y sigue pesando con la inmensa responsabilidad de Maracaibo.
50. **QUINTERO**, Los Andantes, 90 referido a **Kereira**, señor de la muerte.
51. **LUC DE HEUSCH**: 1973, citado por Miguel Ángel Lovera: Medicina mágico-religiosa UCV, Caracas, 1988, 51-54.
52. Ver Capítulo 5 de nuestra tesis.
53. **Chiappino**, Seminario sobre el Chamanismo, Mérida, 1987.

54. Relato de curación Laguna de Sinamaica.

55. Idem.

56. Ver Parte B de nuestra Tesis.

57. **Mírcea Eliade y Joan Halifax**, obras citadas.

RESUMEN.

Los autores procuran establecer los elementos típicos que hacen participar la cultura Añuu del complejo shamánico, tarea difícil a causa de las formas de "invisibilidad" y "negación" que presenta ella para lograr su supervivencia, por tratarse de una cultura que ahora "vive a la sombra" de otra.

La función del shamán es generalmente cumplida por la mujer entre los Añuu, y en el caso del hombre existe una "feminización" del shamanismo y del sistema simbólico, por la necesaria identificación con una figura mítica femenina (Pulowi) y una figura mítica bisexual (Te'i).

SUMMARY.

The authors of the present article put forth those typical elements which relate Añuu culture with the shaman complex, a task rendered difficult because of the "invisible" and "negation" forms which it presents in order to reach its survival. It is indeed a culture which lives "in the shadow" of another one.

Among the Añuu the shaman function is generally fulfilled by women and, in case of men, there is a "feminization" of shamanism and of the symbolic system because of the compulsory identification with a mythical feminine figure (Pulowi) as well as a mythical bisexual one (Te'i).



**EL CEMENTERIO INDIGENA DE LLANO
SECO COMO EXPRESION DE LA
FORMACION DE CENTROS JERARQUICOS
EN LAS ANTIGUAS SOCIEDADES DE
LOS ANDES MERIDENOS.**

Elvira Ramos (*)

INTRODUCCION.

En 1986 se tuvo conocimiento de la existencia de un yacimiento arqueológico en el sector Llano Seco de la localidad de Lagunillas, Dtto. Sucre, Estado Mérida, a raíz del trabajo de nivelación y terraceo que se realizara en el área con fines de urbanización. Tanto el Ateneo de Lagunillas como el Museo Arqueológico de la Universidad de los Andes mostraron interés en el descubrimiento casual del sitio y se plantearon el rescate arqueológico del mismo.

En octubre de 1988, un equipo de trabajo del Museo Arqueológico de la ULA, bajo mi coordinación, comenzó a realizar excavaciones en Llano Seco luego de que se reportara la presencia de una vasija cerámica y restos óseos

asociados a ésta. Al prospectar el sitio pudimos observar abundante material cerámico fragmentado en superficie, probablemente proveniente de los cortes y remoción del terreno, así como de fragmentos óseos humanos y piezas dentarias.

Se planteó la hipótesis de la existencia de un antiguo cementerio indígena que ocuparía toda la zona conocida como Llano Seco y se decidió excavar otros pozos, además del que se hizo para rescatar la vasija mencionada, a fin de sondear el lugar y constatar la presencia de otros enterramientos no perturbados.

Por las dimensiones del sitio y el material encontrado, el rescate de

(*) Museo Arqueológico - Universidad de los Andes, Mérida.

Llano Seco se redefinió como una investigación a largo plazo, que contempla no sólo excavaciones sistemáticas en el cementerio, sino en otros sitios que pudieran estar asociados a éste, a fin de recavar información que permita acercarnos al conocimiento de la historia prehispánica de Lagunillas, zona que según se infiere de la documentación etnohistórica, parecer haber sido un centro poblado de gran importancia económica y si tomamos en cuenta los resultados de las investigaciones etnológicas realizadas en la cordillera de Mérida, también en el aspecto religioso es posible que fuera un punto de referencia de relevancia para la región.

ANTECEDENTES ETNOHISTORICOS Y ETNOLOGICOS.

Para mediados del siglo XVI, cuando llegan por primera vez los europeos a los Andes venezolanos al mando del Capitán español Juan Rodríguez Xuárez, Lagunillas y sus alrededores constituían una tierra próspera y aparentemente de gran importancia económica y social.

A pesar de ser zona seca, donde hoy día se observan áreas en las que predomina la vegetación xerófila, los españoles encontraron "grandes y fructíferos árboles en que contaban curas, guayabos, caymitos, ciruelos, piñas y otros géneros de árboles que sólo servían de acompañar y hermosear los pueblos" (Aguado, 1963: 401).

Estas plantaciones, así como los campos sembrados con los productos utilizados para la dieta diaria como el maíz, yuca, leguminosas y otros que reportan los cronistas, estaban sustentados por el agua que traían los indígenas de fuentes tales como la laguna y las quebradas permanentes y

estacionales del área, por medio de canales o acequias.

Menciona también la crónica que quienes habitaban los alrededores de la laguna, lugar "que en lengua de los naturales es llamada Zamú" (loc. cit.), se distinguían del resto de los grupos de la región. Llevaban sus cuerpos adornados con plumas, collares y pendientes o chagualas que según Aguado "les hacía parecer muy bien y daba muestra de ser gente aventajada y respetada por los demás indios de esta provincia de Sierras Nevadas" (op. cit.: 401-402).

Tal preeminencia de los pobladores de Lagunillas en relación con otras comunidades cordilleranas, se debía a la presencia del urao, una especie de salitre que se extrae de la laguna que hoy lleva su nombre, el cual intercambiaban con otras poblaciones tanto de Los Andes como de otras zonas más retiradas:

...y de ese género de salitre se hace todo el suelo de la laguna, o lo más de él, una costra que a partes es muy gruesa y a partes es delgada de la cual los indios van quebrando y sacando para vender a todos los que se la vienen a comprar, que como he dicho son todos los indios de esta provincia de Sierras Nevadas y de muy más lejas tierras, porque su rescate llega hasta la laguna de Maracaibo y poblaciones del Tocuyo y llanos de Venezuela...

...y así son todos feudatarios y contribuyen a los que tienen esta laguna y sacan este salitre que es su propia lengua llaman xurao y en moneda muy principal entre estos indios que he dicho porque por ella dan y venden todo lo que tienen y les

piden"... (op.cit.: 402)
(el subrayado es mio)

El comentario de Aguado hace notar la importancia económica de Lagunillas, cuyos habitantes seguramente obtenían artículos y productos con los que complementaban su dieta e igualmente satisfacían el consumo de bienes suntuarios, algunos de estos manufacturados en materias primas exóticas para la región, como la concha marina. Un ejemplo de este tipo de objetos lo observamos en dos pectorales confeccionados en la parte del labro de *Strombus Gigas* recolectado en la hacienda "La Caña Brava", aproximadamente a 26 Kms. de Lagunillas y en un collar también confeccionado en concha, asociado a un entierro de Llano Seco.

Además de la importancia económica y social, es posible que Lagunillas fuera un centro de relevancia religiosa debido igualmente a la Laguna de Urao. En las investigaciones etnológicas de Jacqueline Clarac (1981) se encuentran datos interesantes al respecto cuando se lee en los mitos de origen de los pobladores de la Cordillera, recopilados entre campesinos de los Andes merideños, que el agua es un elemento básico presente en el discurso mítico, especialmente las lagunas que vienen a ser en muchos casos habitáculo de ciertas deidades y en otros, representación de los dioses mismos.

Citamos tres versiones de tales mitos que recolectara Clarac en distintos sitios; la primera fue recogida en La Culata, páramo situado a unos 20Km. de la ciudad de Mérida (aproximadamente 50 Kms. de Lagunillas), el segundo en el páramo de Santo Domingo distante cerca de 60 Kms. de la misma y el último en la población de Pueblo Viejo de Lagunillas (fig. 1). En todas las versiones es

clara la referencia a la laguna de Urao.

..."Hubo una vez, hace mucho tiempo, una pelea muy grande arriba, allí donde se ve de noche la "Gran Mancha Blanca". La Mancha Negra de la Gran Mancha Blanca es el sitio donde se encontraban entonces Arco y Arca. Esa Mancha Negra siempre es peligrosa de noche.

Arco y Arca son ángeles que fueron vencidos en la pelea ésa y cayeron en la tierra de día. Cayeron en la Laguna de Urao en Lagunillas, y de allí salieron luego para enseñar a los hombres todo lo que saben ahora"
(La Culata)
(Clarac, 1981: 76)

..."Un día, una pareja de ángeles llamados Arco y Arca cayó de arriba porque allí hubo una gran pelea. Ellos eran hermano y hermana, y muy hermosos. Cayeron en la Laguna de Santo Domingo, de donde salieron luego con un cántaro de agua. Se pusieron entonces a caminar por todos los cerros y se paraban de vez en cuando para echar un poquito de agua. Ahí donde caía el agua ahí se formaba una laguna. Hicieron así muchas lagunas, todas las lagunas. Pero cuando llegaron ellos a Lagunillas se quebró el cántaro y se formó la última laguna, que es la de Urao.

Arco y Arca quedaron desde entonces viviendo en esa laguna de Urao en Lagunillas y salieron de ahí un día para crear de nuevo a los hombres"
(Santo Domingo)
(Clarac, 1981: 76)

"Hace mucho tiempo, la laguna bajó un día volando desde los

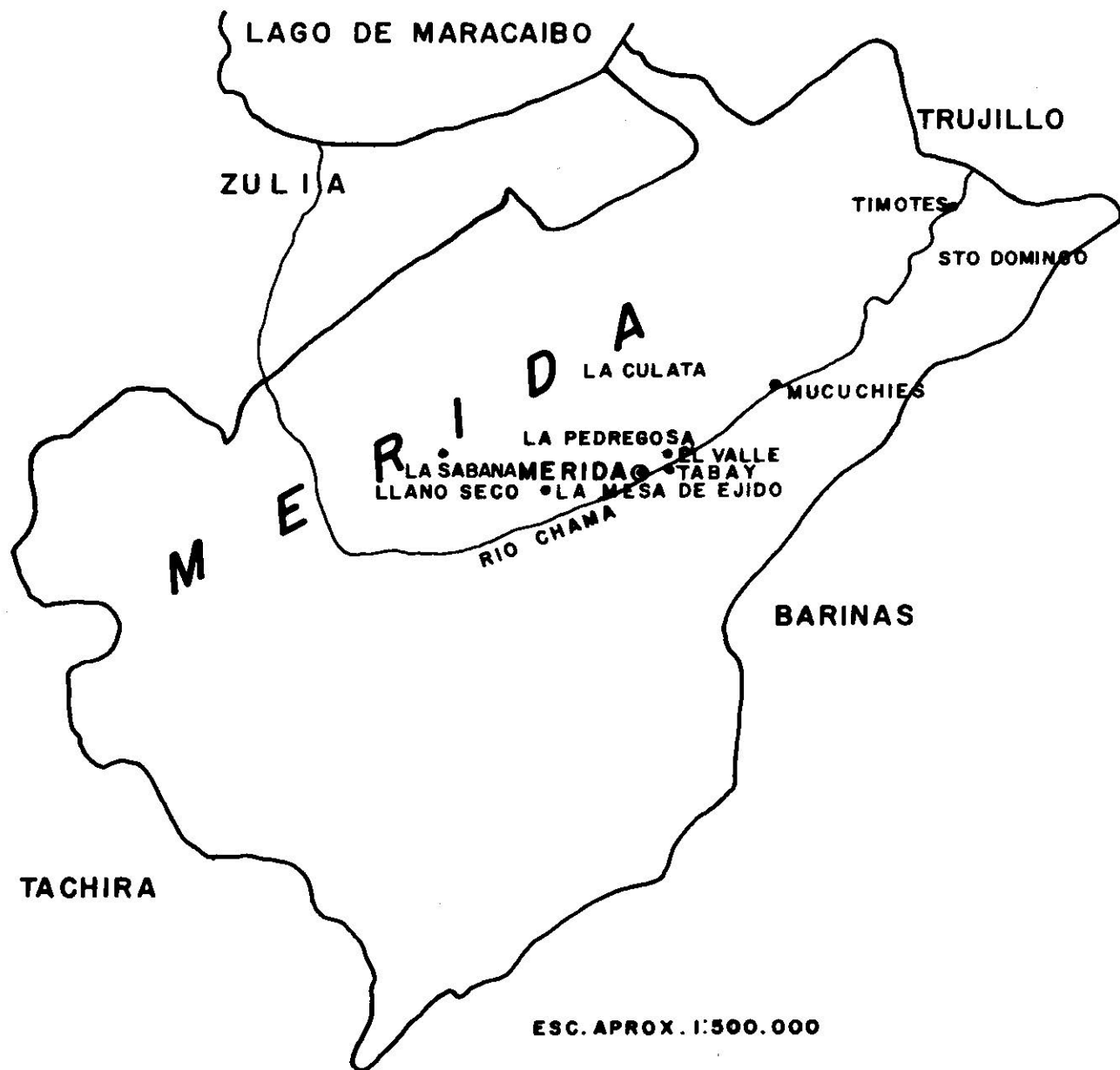


Fig. No. 1 - Estado Mérida

Páramos. Se posó primero en el Cerro San Miguel (1), donde apareció primero, Pero no le gustaba ese sitio. Dicen que hubo una noche una tempestad muy grande y que al día siguiente La Laguna apareció a los hombres de ese entonces, que eran indios todos, en el sitio donde se encuentra ahora, en Lagunillas" (Lagunillas) (op. cit.: 78)

Todo lo mencionado hace pensar en Lagunillas como un posible centro jerárquico cuya esfera de influencia se extendía a algunas poblaciones de la cordillera, dentro de lo que pudiera haber sido las sociedades cacicales del occidente de Venezuela.

Este tipo de sociedades tiene entre sus características, además de la existencia de un centro económico-religioso, una estructura social jerarquizada en la cual los miembros del grupo ocupan niveles o estratos, tienen rangos hereditarios y estatus que ejercen en vida, por lo que son tomados en cuenta en los ritos funerarios y reflejados en el tratamiento de los muertos, como lo plantea Flannery (1975).

... "Los miembros de los rangos superiores de las jefaturas (2) refuerzan su status con bienes suntuarios, que más tarde son recuperados por los arqueólogos en forma de 'obras de arte'..."

... Una clave utilizada por los arqueólogos es la aparición de enterramientos de niños de alto status, status al que, dada su juventud han tenido que ser adscritos por nacimiento" ... (p.17)

De ahí la importancia de los cementerios como yacimientos arqueoló-

gico, capaces de ofrecer información que hace posible reconstruir parte de la dinámica social y económica de una región, como es el caso de Llano Seco en relación con los Andes merideños.

ANTECEDENTES ARQUEOLOGICOS.

Hasta el presente no se habían realizado estudios arqueológicos en Lagunillas. Los trabajos en esta materia que se conocen para áreas cercanas que puedan servir de referencia se reducen a los que publicaran Sanoja y Vargas en relación a la Fase Chiguará (1967a: 70; 1967b: 31-32), definida en base al sitio del mismo nombre, ubicado a unos 18 Kms. de Lagunillas.

Por la descripción que hacen los autores de los elementos asociados y del material cerámico recolectado, es posible establecer semejanzas entre el sitio Chiguará y Llano Seco, ya que ambos yacimientos comparten los entierros en cámara con lajas y en urnas, así como el estilo decorativo y la técnica alfarera. Sin embargo, es importante destacar que Chiguará está reportado como sitio de habitación con enterramientos asociados, mientras que Llano Seco parece ser exclusivamente un cementerio. No se conocen fechas para Chiguará ni se ha relacionado este sitio de manera definitiva con otros que permitan una datación relativa, no obstante, se asocian algunos elementos cerámicos como el baño rojo, los filetes aplicados incisos y en general la decoración plástica con las fases Zancudo, El Guamo y Onia del sur del Lago de Maracaibo, datados entre 860 y 1350 (Sanoja y Vargas, 1967: 30), si bien como dice Sanoja las expresiones de dicha decoración es diferente en las diferentes fases (cf. Sanoja, 1969:102

La técnica alfarera de Chiguará así como la decoración son semejantes a Llano Seco, observándose en ambos sitios la piedra molida como desgrasante, el baño rojo en algunos fragmentos, las incisiones, punteado, filetes aplicados incisos y el modelado. Respecto a la decoración, no sólo son semejantes las técnicas, sino también los motivos expresados, lo que hace pensar en una estrecha relación entre los dos yacimientos.

DESCRIPCION DEL SITIO.

El cementerio indígena de Llano Seco ocupa el costado derecho del fondo del valle sobre la terraza aluvial de la quebrada San Miguel. Está delimitado por el oeste por el cerro San Miguel y por el noreste y sur por la quebrada del mismo nombre. Tiene una extensión aproximada de 20 has., con una altitud que oscila entre 1000 y 1100 m.s.n.m. La superficie original de la terraza aluvial debe haber tenido una pendiente no mayor de 5 ; actualmente el relieve lo conforman terrazas artificiales de 100 mts², distribuidas en dirección NO-SE y N-S, con bordes de aproximadamente 3 mts. de alto, construidas recientemente con fines habitacionales.

EXCAVACIONES ARQUEOLOGICAS.

Material de superficie. En el sitio Llano Seco se pueden observar fragmentos cerámicos en superficie prácticamente en la totalidad de su extensión. Igualmente se encuentran aflorados fragmentos en los bordes de las terrazas, así como en las laderas del cerro San Miguel. Además de la cerámica, se recolectó un pendiente fragmentado de concha automorfo con una perforación cónica central, así como un hacha lítica fragmentada y un

ejemplar completo donado por un vecino del lugar.

Es posible que la presencia de tal abundancia de material en superficie se deba a la remoción del terreno y que se trate de material redepositado, proveniente de los contextos perturbados por la acción de la maquinaria empleada en la construcción de las terrazas. Los fragmentos cerámicos son de distintos tipos, decorados y no decorados, algunos con muestras de hollín, de diferentes grosores y colores, aunque comparten el mismo desgrasante y en general el mismo tratamiento de la superficie. Se recolectaron bordes diversos, asas y tientos correspondientes al cuerpo y bases de diferentes vasijas.

Se pudo determinar que la pasta fue desgrasada con piedra molida, con granos que van de 0,05 a 8 mm de diámetro; se observa abundante cuarzo, mica y feldespato. La superficie fue alisada y pulida y en algunos casos se observa el paso del instrumento que pudo haber sido un canto rodado o un pequeño madero liso, por lo homogéneo de las estrías. La cocción en la mayoría de los ejemplares fue completa y en relación a la atmósfera, predomina la reductora. El color de los tientos es variable, abundan los colores rojizos y marrones, aunque se observan también algunos fragmentos muy oscuros, posiblemente debido a la acción directa del fuego durante el proceso de cocción.

En cuanto a la decoración, ésta es básicamente plástica, aunque se observan ejemplares pintados. La técnica predominante es la incisión, en menor grado el punteado, modelado y aplicado. Los motivos son geométricos y consisten en líneas rectas horizontales y oblicuas combinadas, así como algunas sinuosas. Están presentes las cadenetas aplicadas a la panza y líneas de puntos en los bordes. (fig. 2)

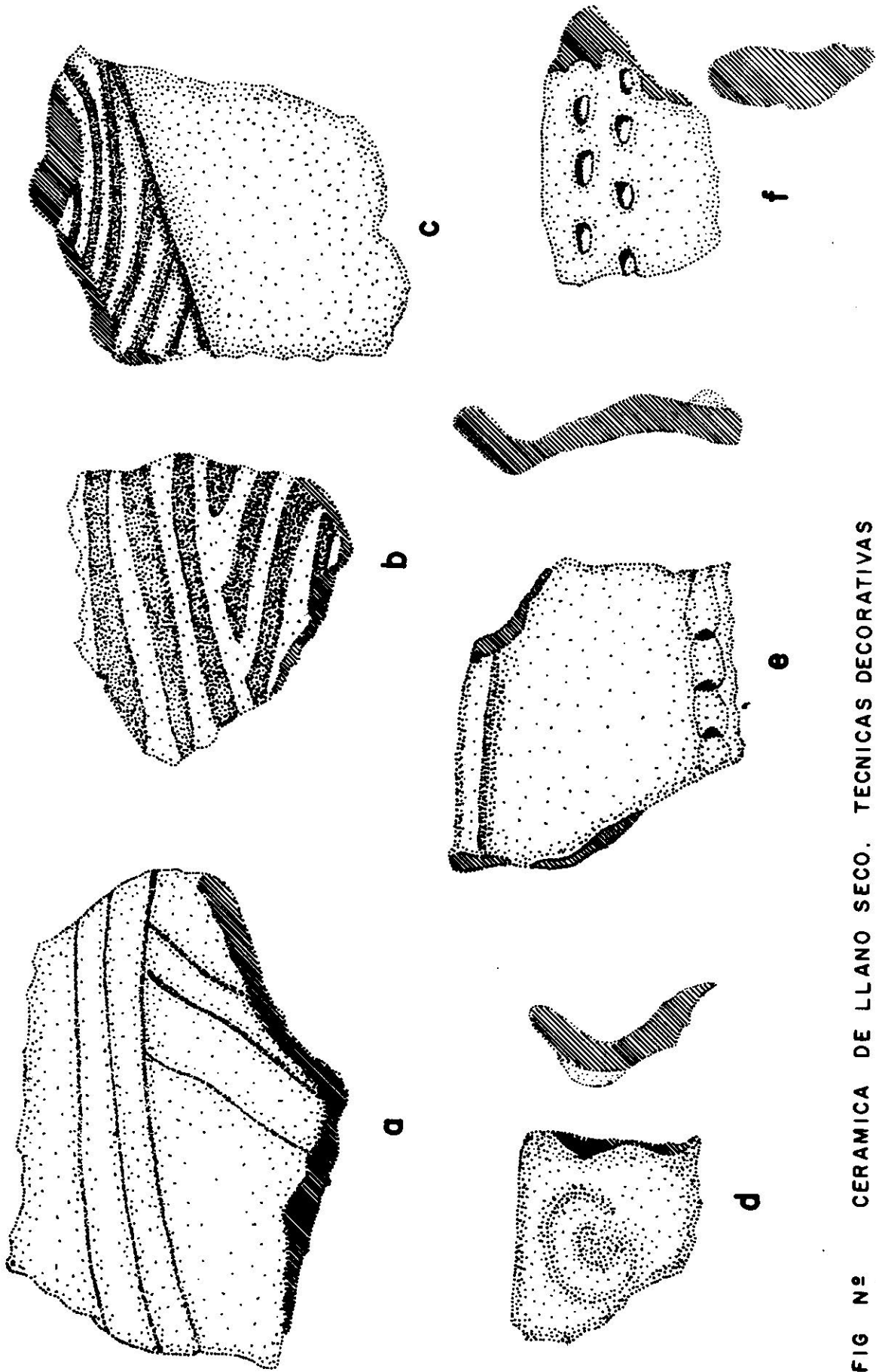


FIG N° CERAMICA DE LLANO SECO. TECNICAS DECORATIVAS

a b, c : INCISIONES., d, e: MODELADO APLICADO., f : PUNTEADO

Los motivos pintados son igualmente lineales.

Respecto a las incisiones, éstas varían en grosor desde muy finas, realizadas con un instrumento semejante a una aguja que dejan líneas de no más de 0.5 mm de ancho, hasta muy gruesas, que llegan hasta unos 6 a 7 mm de ancho. La profundidad de las incisiones es también variable, desde aproximadamente 2 a 3 mm hasta casi superficiales.

De los bordes recolectados, algunos son decorados, con incisiones, con modelado aplicado y con punteado. Se observan bordes evertidos, rectos y directos, en algunos casos engreosados exteriormente. Los labios son planos, redondeados y biselados.

DESCRIPCION DE LAS EXCAVACIONES.

Hasta el presente se han excavado en Llano Seco siete pozos de 2x2 mts. que alcanzaron una profundidad de 150 cms. desde la superficie. La excavación se hizo por niveles artificiales de 10 cms. En todos los pozos se observó un primer estrato de aproximadamente 25 cms. en el cual el material cultural se encontraba redepositado. El siguiente estrato observado, de suelo franco arenoso con pedregosidad de granos cuyo diámetro varía entre 1 y 20 cms., se extiende hasta los 150 cms. de profundidad. Se pudo observar gran cantidad de fragmentos de caracoles terrestres prácticamente en los 150 cms. excavados.

El primer pozo se excavó en donde se localizó la vasija funeraria que despertó el interés en el sitio. Además de ésta, se rescató una serie de fragmentos que luego de ser restaurados y unidos en su mayoría, representaron la tercera parte de una vasija globular con base redondeada y bor-

de evertido con labio redondeado. Se calcula su diámetro máximo en la panza en unos 35 cms. y el diámetro de la boca en 30 cms., con una altura aproximada de 25 cms.

Es posible que este ejemplar haya sido la tapa de la vasija funeraria ya que se pudo observar la impronta de un recipiente boca abajo que coincidía con la boca de la urna. Las dimensiones de la impronta resultaron semejantes a las de la vasija reconstruida: 34 cms. de diámetro máximo en la panza y 26 cms. de altura.

La vasija reconstruida presenta decoración incisa y modelada aplicada, con representaciones antropomorfas y líneas curvas en la panza y en la zona del cuello (fig. 3a).

La urna excavada es igualmente globular, con base redondeada, borde evertido y labio redondeado. El diámetro máximo en la panza es de 42 cms. y el de la boca es de 34 cms., con una altura de 40 cms. No presenta decoración y se coció en una atmósfera reductora con un control bastante completo de la temperatura, lo que se infiere por el color rojizo homogéneo de la pasta con algunos golpes de fuego en pequeñas áreas de la panza y el cuello. Tanto en esta vasija como en los fragmentos de la posible tapa, se observa la utilización de la piedra molida como ~~des~~desgrasante, con las mismas características de los fragmentos recolectados en superficie. La técnica utilizada para tratar la superficie de ambos objetos fue el alisado y pulido (fig. 3b).

Asociada a la urna se encontró una ~~con~~concentración de rocas que afloró a los 40 cms. de profundidad y persistió hasta la base de la vasija a 120 cms. desde la superficie. Esta concentración abarcó unos 50 cms. de ancho y 90 cms. de largo, ubicada al costado sur de la vasija funeraria. Entre las



3a: fragmentos cerámicos de posible tapa de vasija funeraria, Llano Seco, Lagunillas.



3b: vasija funeraria, Llano Seco, Lagunillas

rocas asociadas se encontraron dos metates, uno de ellos tallado en un conglomerado granítico, de forma rectangular sin pulir y el otro, tallado en un canto rodado, de forma exagonal, pulido. Ambos miden aproximadamente 20 cms. de largo y 15 cms. de ancho, con un espesor medio de 8 cms. El resto de las rocas, 15 en total, lo constituyen conglomerados, sin evidencias de trabajo o uso. (fig. 4a)

Otro elemento asociado a la vasija fue un fragmento cerámico de cuello evertido y labio redondeado de otra vasija, diferente a la urna y la tapa. El fragmento, de 12 cms. de largo, 8 cms. de ancho y 2.5 cms. de espesor, es de color pardo oscuro, con las mismas características tecnológicas descritas para la cerámica del sitio y presentó evidencias de abundante hollín en la superficie interna y externa. Se encontró en la base de la vasija, a manera de cuña, orientado hacia el norte, en oposición a la concentración de rocas.

En el resto de los pozos excavados se encontraron enterramientos directos, posiblemente en cámaras colapsadas, con lajas asociadas, lo que se infiere por la disposición de los restos óseos en el contexto funerario.

El primer entierro excavado (1988) fue de un infante de aproximadamente 4 años de edad, el cual fue enterrado en posición sedente sobre una roca granítica de 20 cms. de ancho, 22 cms. de largo y 8 cms. de espesor medio. (fig. 4b)

El esqueleto tenía asociado un collar de cuentas discoidales con perforación central (fig. 5a), confeccionadas en concha marina, además de fragmentos cerámicos y un fogón circular de unos 50 cms. de diámetro con abundante carbón y gran cantidad de caracoles terrestres. Este enterramiento

se encontró entre 110 y 135 cms. de profundidad desde la superficie, con dos lajas de lutita asociadas que afloraron a 70 cms., profundidad desde la que se encontraron los fragmentos cerámicos asociados hasta la base del entierro.

Alineados a este enterramiento se excavaron recientemente otros tres, encontrándose el conjunto orientado en dirección Este-Oeste (fig. 5a). Dos de los esqueletos pertenecen a infantes y también presentaron lajas asociadas pero en estos casos se trata de rocas graníticas (fig. 6a y b), mientras que el tercero, un adulto, no presentó laja sino una concentración de rocas, graníticas y conglomerados (fig. 5b). Todos tienen fragmentos cerámicos asociados, los cuales presentan las características tecnológicas y decorativas de la cerámica del sitio a excepción de uno ubicado en el área del torax de uno de los infantes, el cual es semejante a las vasijas excavadas en La Pedregosa, sitio arqueológico localizado en la cuenca media del Chama, en las inmediaciones de la ciudad de Mérida, aproximadamente 30 Km al sur de Lagunillas, relacionado con otros sitios de la zona paramera de Los Andes merideños. (fig. 7a y b)¹

Además de los restos de alfarería, se encontraron algunos artefactos líticos como un cincel y un fragmento de lo que parece ser un volante de huso, así como un pendiente semicircular con perforación periférica confeccionado en concha marina; estos objetos, si bien se recolectaron en los pozos excavados, no estaban claramente asociados a ninguno de los enterramientos.

CONCLUSIONES.

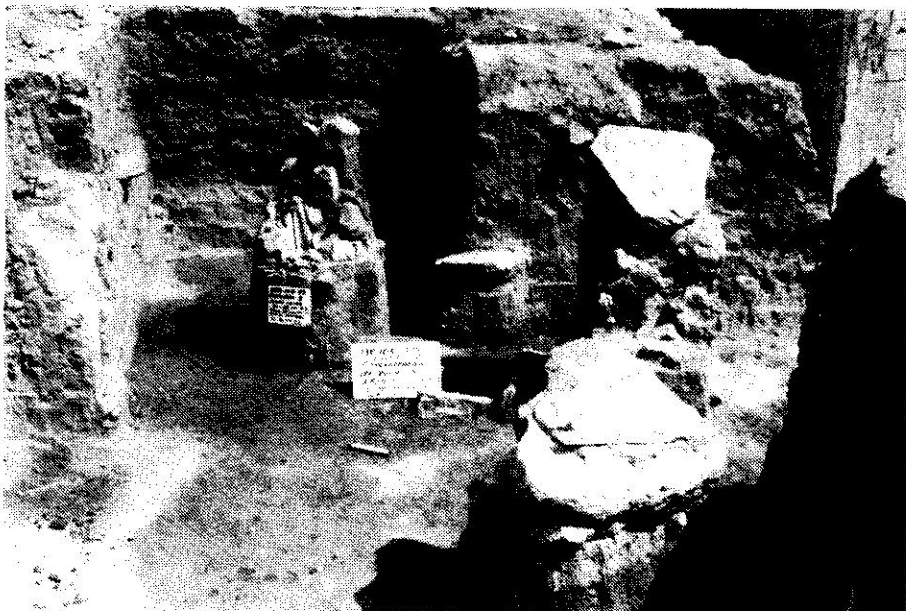
Según la datación por análisis de termoluminiscencia realizado en el



4a: concentración de rocas asociada a vasija funeraria, Llano Seco, Lagunillas



4b: entierro directo, flexionado, sedente sobre roca



5a: entierros alineados. Vista general.



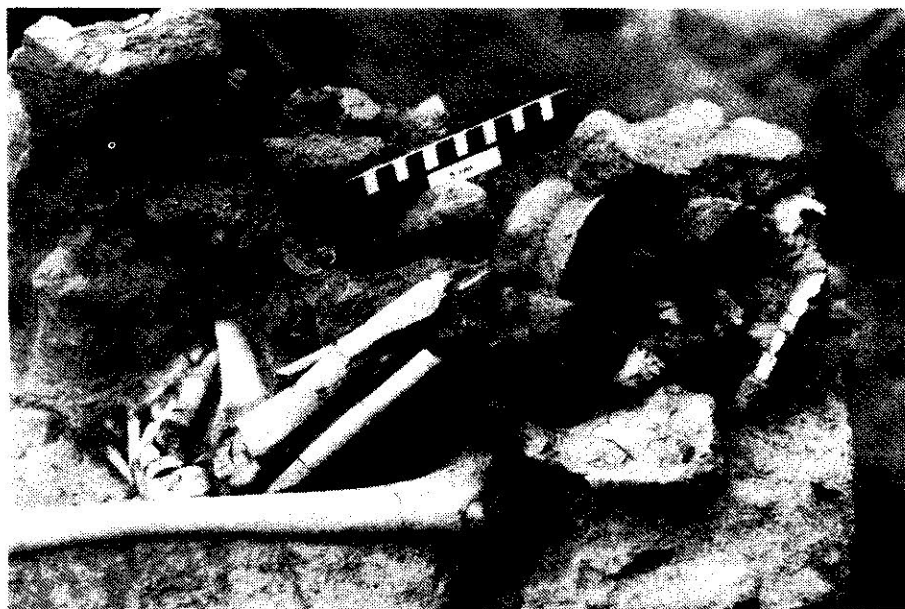
5b: entierro 3 de la alineación con concentración de rocas asociada.



6a: entierro 1 de la alineación con laja granítica asociada



6b: entierro 2 de la alineación con laja granítica asociada



7a: entierro 1 con fragmento de vasija asociado.



7b: vasija restaurada a partir de fragmentos.
Loma de la Virgen (Cámara funeraria)
La Pedregosa - agosto 1987.

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), se obtuvieron fechas de 1510 y 1520 años a.p. Tales datos relacionan a Llano Seco con otros sitios de la Cordillera de Mérida datados entre 600 y 1300 años d.C., como Mucuchíes, La Pedregosa y Tabay. Sin embargo atendiendo al análisis comparativo de la alfarería de estos yacimientos y otros de la cuenca baja del Chama, observamos una estrecha relación entre Llano Seco y sitios del sur del Lago de Maracaibo, como Zancudo, Onia y El Guamo, mientras que La Pedregosa, Tabay, Mucuchíes y otros sitios de las zonas altas de los andes meridionales presentan una homogeneidad en cuanto a técnicas de manufactura y decoración, diferentes éstas a las de Lagunillas y sur del Lago. No obstante, a partir de las fechas obtenidas, se infiere un poblamiento contemporáneo en la región, confirmado por la presencia de cerámica semejante en sitios como Llano Seco y La Pedregosa.

Por otra parte, los datos etnológicos y etnohistóricos establecen un estrecho vínculo entre Lagunillas y el resto de la Cordillera, aún cuando parecen haber sido poblados por grupos de diferente origen, como lo plantea Vargas (1986: 27-32). La autora ofrece en este sentido una hipótesis que explica la ocupación de los andes venezolanos en dos etapas, una por una población proveniente del centro occidente de Venezuela, desde Lara y Falcón hacia Trujillo y Mérida y la otra desde los andes orientales de Colombia. Tomando en cuenta las características de la cerámica, la de los grupos de las zonas altas presentan con la del piedemonte andino nororiental venezolano (Valle de Quibor) como por ejemplo la presencia de tripodes y vasijas globulares antropomorfas, con predominio de la decoración plástica, mientras que es posible observar rasgos que recuerdan la cerámica tairona en la alfarería de Lagunillas y la del sur del lago de Maracaibo.

bo, como la decoración incisa y el baño rojo, presente en algunos fragmentos de Llano Seco.

En relación con aspectos de la estructura social de los antiguos habitantes de Lagunillas, es difícil establecer conclusiones generales con una muestra tan reducida como la que disponemos; sin embargo, es posible adelantar el hecho de que el cementerio de Llano Seco haya sido utilizado por una comunidad con una organización jerarquizada al interior de la cual había grupos de rangos hereditarios que se distinguían, entre otras cosas, por su acceso a bienes suntuarios como aquellos objetos elaborados en materias primas exóticas para la región, como la concha marina. En este sentido es de hacer notar que de los cinco enterramientos, cuatro directos y uno en urna, solo uno se distingue por tener asociado elementos de este tipo, precisamente un niño, es decir un miembro de la sociedad que nació con cierto estatus que lo ubicaba desde el mismo momento de su incorporación al grupo dentro de un estrato ya establecido con derechos como el ya mencionado de la accesibilidad a los bienes suntuarios.

Queda así planteado como hipótesis el que Lagunillas representara el asiento de una sociedad estratificada, con preeminencia sobre parte de la región andina en virtud de la presencia del urao como lo comentáramos en la introducción de este artículo, además de su ubicación en un sitio de fácil comunicación tanto con la cordillera norte como la cordillera Sur, así como con la zona sur del lago de Maracaibo. En la medida que se cuente con mayor información será factible un acercamiento más preciso a la reconstrucción histórica del proceso de asentamiento y desarrollo de los primeros pobladores tanto de Lagunillas como del resto de la Cordillera andina meridional.

AGRADECIMIENTO:

Quisiera expresar mi agradecimiento al Ateneo de Lagunillas, al Concejo Municipal del Distrito Sucre y muy especialmente a la Dra. Josefina Peña, Presidente del Ateneo, a la Licenciada Juanita Peña de Rivero, al Sr. David Rivera y familia, al Dr. Alberto Peña, a la Sra. Ramona, al Sr. Genaro Vera, al Sr. Favio Nava, al amigo Pedro Nava y a la Sra. Teresa y familia, por toda la ayuda prestada tanto en las excavaciones como en la logística y en general por el interés y el estímulo que siempre encontramos en las instituciones y en la comunidad.

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA:

(1) En La Pedregosa se han encontrado entierros asociados a ambientes lagunares de diferentes dimensiones, así como a otro elemento relacionado con el agua como son las acequias, lo que vincula a esta área con Lagunillas y en general con toda la Cordillera Andina donde tales ambientes (lagunas especialmente) fueron elementos relevantes en la esfera de las representaciones simbólicas míticas-religiosas.

. **AGUADO, Fray Pedro de: Recopilación Histórica de Venezuela**, Tomo II Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, No. 63, 2da. edición, Caracas, 1987.

. **CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline: Dioses en Exilio**, FUNDARTE, Caracas, 1981.

FLANNERY, Kent: La evolución cultural de las civilizaciones, Cuadernos Anagrama, No. 103, Barcelona, España, 1975.

SANOJA, Mario: La Fase Zencudo. Investigaciones Arqueológicas en el Lago de Maracaibo, ediciones del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, U.C.V., Caracas, 1969.

. **SANOJA, Mario e Iralda Vargas: Elementos para una cronología arqueológica del occidente de Venezuela**, Revista *Teoría y Praxis*, No. 1, oct.-dic., 1967a, pp. 67-78.

. **SANOJA, Mario e Iralda Vargas: Proyecto de Arqueología del Occidente de Venezuela**, primer Informe General, Revista *Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, No. 2, pp. 25-44, U.C.V., Caracas, 1962b.

. **VARGAS, Iralda: Desarrollo histórico de las sociedades andinas antiguas de Venezuela**, en *GENS*, revista de la Sociedad Venezolana de Arqueología, Vol. 2, No. 1, pp. 18-40, Caracas, 1985.

RESUMEN.

A raíz de un trabajo de nivelación y terraceo con fines urbanísticos, se descubrió el cementerio prehispánico de Llano Seco en Lagunillas, Mérida, cuyas dimensiones muestran la importancia prehispánica del centro poblado de Lagunillas en concordancia con las informaciones etnohistóricas que existen acerca de la zona.

Es la primera vez que se emplean excavaciones en Lagunillas, pero los primeros vestigios encontrados permiten establecer una semejanza con la "fase Chiguará" de Sanoja y Vargas (1967), y las fechas obtenidas por termoluminiscencia indican 1520 a.p., lo que relaciona cronológicamente el sitio con otros ya excavados en La Pedregosa y el Páramo.

SUMMARY.

After a leveling and terracing work carried out for urbanistic purposes, the prehispanic cemetery of "Llano Seco" was found in Lagunillas (Mérida State) the dimensions of which show the prehispanic importance of the population of Lagunillas. This corresponds with the ethnohistorical information available on this particular region.

It is the first time that excavations are initiated in Lagunillas, but the first remains encountered allow us to establish a similarity with Sanoja and Vargas (1967)'s "Chiguará phase". The data obtained by thermoluminescence indicate 1520 b.p.; this chronologically puts in relation this above mentioned site with other already excavated ones in La Pedregosa and the Paramo.

LOS ARAWAK EN LA CORDILLERA DE MÉRIDA.

DINAMICA DE SU ENCUENTRO PREHISPANICO CON EL GRUPO ANTERIOR SEGUN INFORMACION ETNOGRAFICA.

*Jacqueline Clarac de Briceño**

La información acerca de los Arawak en la Cordillera de Mérida es hasta ahora sólo etnográfica. En efecto, hasta el presente (4 años de arqueología) no hemos encontrado todavía ninguna prueba arqueológica acerca de esta presencia.

La información proviene de la población indígena actual de Lagunillas, Mérida (antigua JAMU zona de la Laguna de Urao), llamada por los criollos "Indios de Lagunillas". Según ellos, sus antepasados habían llegado a Mérida provenientes del Lago de Maracaibo (la "Laguna de Maracaibo") y pertenecían a un grupo emparentado lingüísticamente con los Guajiro. Los intercambios con éstos habrían durado hasta muy recientemente, en relación sobre todo con las ceremonias de carácter iniciático de los "mojanos".

Si tomamos en cuenta esta información, dicho grupo, que sería de origen arawak, no habría llegado hasta la Cuenca Alta del río Chama, ya que los españoles llegaron cuando no habían terminado de dar solución a sus conflictos inter e intra-étnicos por el territorio en la zona de la Laguna de Urao.

Al ser cierta esta información, se debería poder encontrar vestigios arqueológicos de esta invasión arawak sólo en la Cuenca Baja del Chama, hasta Lagunillas, punto más alto de sus asentamientos (1.000 mts. s.n.m.). La información arqueológica disponible es todavía insuficiente para poder determinar la fecha de su llegada a la Cordillera, ni los lugares donde se habrían asentado en el pasado. En efecto, en la Cuenca Baja del Chama las

(*) Museo Arqueológico - Universidad de los Andes, Mérida.

(**) Presentado en el Tema IX (Simposio "Chibchas en América") 2do. Congreso Mundial de Arqueología, Barquisimeto, Venezuela, 4-8- septiembre 1990.

Únicas excavaciones arqueológicas que se han hecho son las de Chiguará (1) y las de Llano Seco en Lagunillas (2). Ahora bien, el material recogido en ambos sitios es parecido al de todo el piedemonte andino (urnas funerarias y enterramientos directos en tierra, con lajas -Táchira, Zulia, Machiques, Guasare).

Los "Indios de Lagunillas" dicen que, al llegar sus antepasados a la Cordillera, habrían adoptado las costumbres del grupo ya instalado en el lugar, especialmente en los ritos religiosos y mortuorios, pero habría habido sucesivas guerras y alianzas entre ellos. Las alianzas habrían reestructurado ambos grupos en una nueva dinámica de convivencia y oposición en el territorio alrededor de la Laguna de Urao, enfrentando a los Quineroes (*Arawak*) aliados a los Jamuenes (*Chibcha*) por una parte y, en la parte contraria, los Muku-jumbu (o Mucumbú) (*Chibcha*) aliados a los Guazábara (*Arawak*).

La rivalidad entre Quineroes y Guazábara no ha terminado, a pesar de que ambos grupos se reconocen como *arawak* (Se unen sin embargo para celebrar las danzas rituales: En este caso pareciera que el grupo Quineroes representara el aspecto femenino de la divinidad mientras que el grupo Guazábara representara el aspecto masculino).

Las referencias acerca de su pasado, recogidas en la tradición de este grupo de Lagunillas, que se dice (o se cree?) *arawak*, nos remitirían como el lugar inmediatamente originario de ellos (antes de su invasión de la Cordillera) al lago de Maracaibo. Este, como sabemos, se asocia hoy con 2 grupos de lengua *arawak*: Los Guajiro (o *Wayuu*) y los Paraujano, de su verdadero nombre *Añu*; ambos grupos están enemistados a pesar de sus estrechas relaciones (las mujeres de ambos lados pueden ser "vientres" pa-

ra los varones del grupo opuesto, perteneciendo los hijos, naturalmente -por tratarse de grupos matrilineales- al grupo de la madre) (3).

A pesar de que ambos grupos (*Wayuu* y *Añu*) comparten las mismas creencias (por ejemplo, en la pareja divina *Juya* y *Pulowi*), se diferencian a través de una oposición tierra (los *Wayuu*)/agua (los *Añu*). Este último grupo, en efecto, se identifica con el agua -agua salada de la migración inicial de su héroe mítico por el mar, agua dulce del Lago de Maracaibo y de la Laguna de Sinamaica, donde viven los *Añu* - refiriéndose toda su cultura al agua (habitación, economía, medicina, shamanismo, mitos, rituales).

La información etnográfica recibida de los "Indios de Lagunillas" acerca de sus antepasados del Lago del Maracaibo, quienes tendrían una lengua similar a la de los Guajiro "sin ser Guajiro", se referiría entonces, posiblemente, al grupo *Añu* (cuyos descendientes actuales son más conocidos con el nombre despectivo puesto a ellos por los Guajiro: Paraujanos), no sólo por una razón lingüística sino también por el antiguo rito mortuario, referido tanto por el grupo *Añu* actual como por los "Indios de Lagunillas", de tirar los muertos al agua" (laguna). Este ritual de "tirar los muertos al agua" que habría precedido, según los mismos indios, el enterramiento en tumbas (mintoyes o urnas), ha sobrevivido a través de la representación actual del campesino según la cual "los muertos van al agua" (4).

Esta estrecha relación |muertos-agua| en Mérida sería de origen *chibcha* o de origen *arawak*? Podríamos considerar a los *Arawak* del Occidente de Venezuela como una variante de la cultura *Chibcha*?

Los "Indios de Lagunillas", como hemos visto, aseguran que sus an-

tepasados se habrían integrado a la cultura del grupo ya instalado en la Cordillera (5), probablemente porque éste tenía una cultura más integrada a la topografía y ecología de la misma gracias a sus mitos, creencias, rituales, técnicas de terraceo y regadío, técnicas de utilización sistemática de la piedra para la construcción y los caminos. Los *arawak* habrían conservado su lengua (hasta época muy reciente según sus descendientes) pero pertenecían (por lo menos en Mérida) a la cultura Chibcha, razón por la cual los españoles no los diferenciaron sino muy superficialmente; pero no lingüísticamente, ni siquiera los Agustinos, quienes evangelizaron en la zona hasta el siglo XVIII, y no se percataron aparentemente de una diferencia lingüística en la Cuenca Baja del Chama, ya que, según F. Campo del Pozo (6) ellos computaron 2 catecismos, uno en lengua mucuchi (generalizada según los agustinos en toda la cuenca del Chama), el otro en lengua de Aricagua (parte sur de la Cordillera).

La conservación de un idioma *arawak* en la zona de Lagunillas sería mítica en la tradición del grupo indígena de esta zona?

Pienso que sería importante explorar la posibilidad de que la cultura chibcha haya podido existir *con* o *sin* "lengua chibcha". Permitiría apreciar mejor su expansión. No deberíamos establecer una relación necesaria entre "cultura" y "lengua" como se nos ha acostumbrado hasta ahora en América, para los grupos indoamericanos, y es posible que la clasificación lingüística haya sido errada y nos haya confundido durante mucho tiempo. Una prueba de ello podría ser el grupo Yukpa de la Sierra de Perijá, que tiene una lengua caribe sin ser de cultura caribe. Ejemplos similares hay además en todos los continentes, incluyendo el europeo.

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA:

- . Mario Sanoja trabajó en Chiguará en 1963.
- . Ver Ramos, Eivira y Andrés Puig: "Patrones funerarios en la Cuenca Baja y Media del Chama, Mérida", y "Patrones de Asentamiento en la Cuenca del Chama, Cordillera de Mérida", en Tema IX, Simposio "Chibchas en América", 2do. Congreso Mundial de Arqueología, Barquisimeto, Venezuela, 4-8 septiembre 1990.
- . Ver Boza, M. Eugenia e Iván Pineda M.: "De Luz y de Sombra, Canto a dos voces (Análisis estructural de los contenidos imaginales de las sociedades pluriétnicas del Caribe, en las costas occidentales de Venezuela: Caso Maracaibo)", tesis de grado, Escuela de Antropología, U.C.V., Caracas, 1989.
- . Para los Añú, ver Boza y Pineda, *Ibid.*
- . Ver Clarac de B., J.: "El contexto arqueológico y etnohistórico del sitio arquitectónico de la Pedregosa Alta", en Boletín Antropológico No. Especial, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida, enero 1989, 111-136, y Rangel de C., F. y J. Clarac de B.: "Censo de Población Indígena del Municipio Autónomo Lagunillas, Mérida 1987", en Boletín Antropológico, No. 12, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, enero-junio 1987, 5-16.
- . Ver Campo del Pozo, F.: Los Agustinos en la evangelización de Venezuela, Edit. Arte, Caracas, 1979.

RESUMEN.

La información etnográfica indica fuertemente la presencia *arawak* en la Cordillera de Mérida, a pesar de que hasta ahora no se ha encontrado ningún indicador arqueológico de la misma. Tales vestigios arqueológicos, si los hay, deberían encontrarse entre Lagunillas (Mérida) y el Sur del lago de Maracaibo, de donde proveniría ese grupo cuyos descendientes se reconocen emparentados con los "Guajiro" (Wayuu) "sin ser guajiro". Esto, unido a otras informaciones de carácter etnográfico sobre el simbolismo del agua, indicaría más bien que la relación ha de buscarse con los Añuu.

Este grupo *arawak* habría invadido la Cordillera antes de la llegada de los españo-

les y, después de sucesivas guerras y alianzas con el grupo ya asentado en la región, habrían re-estructurado su cultura en función de la anterior; ésta se ha podido relacionar, arqueológica y etnológicamente, con los chibcha.

SUMMARY.

The available ethnographic data strongly indicate the arawak presence in Mérida Andes Cordillera although no archaeological indicator has been so far found. Such archaeological remains (if they indeed exist) should be encountered between Lagunillas (Mérida State) and the south of Maracaibo Lake where this group -whose descendents are related in kinship to the Guajiro (Wayuu), without really being Guajiro- would come from. This, as well as other ethnographical information such as the water symbolism, would rather indicate that the relationship should be looked for with the Añuu.

This arawak group would have invaded the Andean Cordillera before the spaniard arrival and, after a series of wars and coalitions with the group already settled in the area, would have re-structured its culture according to the previous one, that has been possible to relate -both archaeologically and ethnologically- to that of the Chibcha.

Descendiente de arawak en
La Alegría, Lagunillas.

(Foto F. Rangel)



**CARACTERISTICAS ANTROPOFISICAS
DE LOS "INDIOS DE LAGUNILLAS",
MERIDA.**

*Nalúa Silva Monterrey **

INTRODUCCION:

En mayo de 1989, como parte de la investigación que sobre los habitantes de Lagunillas desarrolla el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Universidad de los Andes (Mérida), se realizaron observaciones somatoscópicas y se tomaron datos antropométricos transversales de un grupo de personas conocidas como "Indios de Lagunillas". Para este grupo, las investigaciones etnohistóricas del Museo habían mostrado evidencias culturales que señalaban su posible origen **Arawako** (1).

Este trabajo es fundamentalmente descriptivo y tiene como finalidad

el aportar datos que contribuyan a un mayor conocimiento de los "Indios de Lagunillas".

ARAWAKOS E INDIOS DE LAGUNILLAS

La familia lingüística **Arawaka** es una de las más extensas de América del Sur, con representantes en Colombia, Brasil, Perú, Bolivia y Venezuela (2).

En Venezuela están distribuidos de la siguiente forma:

En la región Oriental: Los Ara-

(*) Museo Etnográfico de Guayana, Ciudad Bolívar.

NOTA: La autora agradece al personal del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" y a su Directora todo el apoyo e interés prestado para la realización de esta investigación, especialmente a la Lic. Francisca Rangel, Antonio Niño y Carlos García, quienes participaron en la recolección de datos.

wakos del Territorio Federal Delta Amacuro, Guayana Esequiba y Estado Bolívar; y los **Wapishana** de la Guayana Esequiba.

En la región Nor-Occidental: **Wayúu** en la península de la Guajira y los **Paraujanos** en la Laguna de Sinaica, Nazaret y Santa Rosa de Agua en el Estado Zulia.

En el Sur: se encuentran los grupos que comparten un hábitat común de selva tropical, distribuidos en la región del Alto Orinoco y los ríos Casiquiare, Atabapo, Guaviare y río Negro, en el Territorio Federal Amazonas. Estas etnias son: los **Baré**, **Curripaco**, **Warekena**, **Piapoco** y **Baniwa** (3).

Los grupos **Arawakos** presentan especificidades culturales y diferentes grados de occidentalización lo que les da una gran diversidad.

El cambio cultural es evidente entre los "Indios de Lagunillas" quienes, salvo por su propia denominación, no se distinguen en mayor grado de las poblaciones circundantes.

Uno de los rasgos diferenciadores es el de rasgos fenotípicos claramente aborígenes y el ser conocidos, como ya se mencionó, como "Indios de Lagunillas" o "Los Indios".

Según las investigaciones realizadas por el personal del Museo Arqueológico - ULA, ellos se encuentran repartidos en 13 caseríos que corresponderían a los descendientes de tres sub-grupos como son: los **Quinaroos**, **Guasábara** y **Casés** (1). La tradición oral dice que "sus antepasados habían llegado desde las tierras calientes de abajo en época muy anterior a la llegada de los Españoles y que eran de la misma familia y misma lengua que los **Guajiros (Wayuu)** (1).

Aunado a esta evidencia, el personal del Museo Arqueológico, ha recopilado material lingüístico que señala su posible filiación **Arawak**; su idioma mantiene un fuerte parecido a la lengua **Guajira** (1).

La información que se tiene hasta el momento no es concluyente para afirmar que efectivamente son **Arawak**, pues también se han encontrado vocablos que parecen estar emparentados con el Chibcha o pre-chibcha (1).

Para aclarar definitivamente las dudas es necesario hacer investigaciones genéticas y arqueológicas. El Museo Arqueológico tiene proyectos para determinar si son ciertamente **Arawak**, **Chibcha** o un producto del mestizaje de ambos grupos que de antemano no podemos descartar.

Nosotros hubiéramos querido comparar los datos morfológicos con los de grupos **Arawak** y **Chibcha**, pero una revisión de la bibliografía nos señala que no existen publicaciones sobre antropometría de estos grupos.

Esto nos llevó a hacer comparaciones con grupos de filiación lingüística diferente. Los resultados de esta comparación, nos permitirán al menos, reforzar o negar la hipótesis de su pertenencia a grupos **Chibchas**, **Arawak** o a uno Independiente diferente al **Hoti**.

A diferencia de los grupos con los que se le comparará, los "Indios de Lagunillas" han perdido su lengua en la generación anterior a los viejos actuales quienes sólo en sus ritos utilizan vocablos "antiguos".

La población total del grupo alcanza unas 309 personas que viven principalmente de la artesanía, cría de animales y agricultura, siendo sus condiciones de vida similares a las

que tienen las poblaciones campesinas de la región (1) *.

LA MUESTRA:

La muestra quedó conformada por 16 personas, habitantes de Lagunillas y sus alrededores distribuidas de la siguiente manera:

CUADRO 1

DISTRIBUCION DE LA MUESTRA POR GRUPOS ETAREOS "INDIOS DE LAGUNILLAS", MERIDA

EDADES (N= 16)	VARONES	HEMRAS
0- 4	0	1
5-10	2	3
11-15	1	3
16-20	0	0
21-más	1	5
TOTAL	4	12

Se hicieron correcciones para la edad.

Esta muestra es considerada estadísticamente significativa si se toma en consideración el universo de referencia.

El que la muestra esté conformada por más mujeres que hombres se debe al hecho de que en horas de la mañana, cuando se tomó, eran principalmente las mujeres las que se encontraban en los hogares.

TECNICAS:

Se tomaron 30 medidas antropométricas especialmente faciales por

ser estas las que tienen mayor valor diferencial de carácter raciológico y se hicieron observaciones en cuanto a forma de ojos, nariz y pelo

Para realizar las mediciones se utilizó un antropómetro GPM, un pliómetro Holtain y una báscula de resortes marca Krups.

Las mediciones se hicieron en horas de la mañana, por el lado izquierdo, siguiendo las recomendaciones internacionales (4 y 5) con el sujeto descalzo y con ropa ligera.

RESULTADOS OBTENIDOS:

MEDICIONES:

A continuación presentamos los promedios y desviaciones estandar de los valores absolutos obtenidos para las mediciones.

Todos están dados en milímetros a excepción del peso que se tomó en kilogramos y los pliegues que fueron medidos en décimas de milímetros.

Hemos considerado necesario, como se mencionó con anterioridad, comparar resultados con los de grupos étnicos Caribe e independiente en virtud de que al no disponer de datos Arawakos, la comparación con estos de origen diferente puede contribuir a sustentar mejor la hipótesis de la filiación de los "Indios de Lagunillas" a grupos Arawak.

Disponemos de datos recientes de Panare y Hoti (6) para los que se tomaron peso, talla, diámetro biacromial y bicrestal, longitud del miembro superior e inferior, longitud de la cabeza y ancho de la cabeza, altura nasión-gnation, ancho bicigomático, ancho de la nariz y alto de la nariz. Estos fueron recopilados con la misma

técnica que los **"Indios de Lagunillas"** y por la misma persona.

La comparación se torno aún más interesante porque tanto los **Hoti** como los **Panare** tienen condiciones de vida, organización social, económica y política diferente entre sí y en relación a los **"Indios de Lagunillas"**. (Ver cuadros 3, 4 y 5).

Al ser comparados **"Indios de Lagunillas"** con **Panares** (Caribe) en el grupo de 0-4 años se aprecia que los niños **Panare** son más grandes en la mayoría de los parámetros exceptuando peso, talla, longitud del miembro superior, ancho de la cabeza y de la nariz.

En los demás grupos de edades los **"Indios de Lagunillas"** son más masivos y robustos que los **Panare**, exceptuando algunas medidas faciales y de la cabeza.

En el grupo adulto de 21-más años, existen sin embargo ciertas similitudes como la talla, el ancho de la cara y de la nariz.

Al comparar los **"Indios de Lagunillas"** con **Hoti** (grupo Independiente) observamos resultados similares a los obtenidos al contrastarlos con los **Panare**, en el sentido de que en sus características y dimensiones resultan más masivos a excepción de algunas medidas de la cabeza, cara y diámetro biacromial y bicrestal.

Es interesante señalar que en el rango de los de menor edad los niños **Hoti** y **Panare** son tanto o más masivos que los **"Indios de Lagunillas"** pero a través del proceso de crecimiento estos últimos alcanzan valores por encima de la de estos grupos. Una diferencia que se mantiene constante es la longitud de la cabeza, la cual en los **Hoti** siempre es mayor a la de la población estudiada.

Estas observaciones que hemos hecho en relación a los valores absolutos deben evidenciarse en los índices de proporcionalidad que a continuación presentaremos (Ver cuadros 6, 7 y 8).

A través del análisis de los valores absolutos en índices de proporcionalidad (4 y 5) podemos determinar que en los diversos grupos de edades las características varían, siendo la única constante entre los **"Indios de Lagunillas"** de todas las edades el tronco largo y la braquicefalia (cabeza redondeada). La espalda es media desde la primera infancia hasta los 10 años, a partir de entonces serán de espaldas grandes.

La pelvis varía entre media (grupos de 5 a 11 años) y ancha (0-4 años y 21-más). El tronco es rectangular en la mayoría de los casos a excepción del grupo de 11-15 años. El miembro superior es corto en todos los grupos a excepción del de los adultos que es largo. La cara se comporta como lo hace la pelvis; en este sentido los que tienen pelvis media tienen así mismo cara media y los que tienen pelvis ancha tienen cara ancha.

El miembro inferior es corto en el grupo de menor edad, medio en el 5-10 años, largo en el de 11-15 años y medio en el de más de 21 años. La nariz es ancha en el grupo de 0-4 años y mediana en el resto de los grupos de edades.

HOTI-PANARE-INDIOS DE LAGUNILLAS.

Al comparar los índices cefálico, facial morfológico, acromioclavicular, de la longitud relativa del miembro superior y del miembro inferior, de los **Indios de Lagunillas** con los de **Hoti** y **Panare**, encontramos que:

En el grupo de 0-4 años existen

grandes similitudes a excepción del índice acromioclavicular que señala que los **Hoti** tienen un tronco intermedio y los **Indios de Lagunillas** largo.

En el grupo 5-10 años las diferencias se establecen en relación a la forma de la cara entre los 3 grupos: los **Hoti** tiene la cara larga, los **Panare** ancha y los **Indios de Lagunillas** media. El miembro inferior es medio en los **Indios de Lagunillas** y largo entre los **Hoti** y los **Panare**. Por otra parte, la nariz es ancha entre los **Hoti** y mediana entre los **Panare** e **Indios de Lagunillas**.

En el grupo de 11-15 años sólo se establecieron comparaciones con los **Hoti** por carecer de datos de **Panare** en este grupo de edad. Las diferencias encontradas son: en el tronco que es rectangular en **Hoti** y largo en **Indios de Lagunillas**, en la cara y nariz ancha en **Hoti** y mediana en los **Indios de Lagunillas**.

En el grupo de 21-más años, las diferencias significativas las encontramos en la cara que es media en **Hoti** y **Panare** y ancha entre los **Indios de Lagunillas**, en el miembro inferior que es medio entre los **Indios de Lagunillas** y corto en **Hoti** y **Panare**. La nariz es ancha en **Hoti** y **Panare** y mediana entre los **Indios de Lagunillas**.

En resumen, las diferencias más importantes entre los **Hoti**, **Panare** e **Indios de Lagunillas** las encontramos en la forma de la cara, longitud del miembro inferior y ancho de la nariz y longitud del tronco. Las similitudes las encontramos en la forma del tronco, longitud del miembro superior y forma de la cabeza. Cabe decir que aunque todos son braquicéfalos los **Indios de Lagunillas** presentan cabezas más redondeadas que los **Panare** y **Hoti**.

CONCLUSION:

CONCLUSION.

Los **Indios de Lagunillas** presentan características morfológicas que los diferencian de los grupos **Hoti** (Independiente) y **Panare** (Caribe) por lo cual la hipótesis de su pertenencia a grupos de otra filiación lingüística que no es la de los grupos estudiados, tiene ahora mayor probabilidad de ser cierta.

Sabemos que el fenotipo de un individuo es producto no sólo de su conformación genética sino también de múltiples determinantes ambientales.

Pero, las medidas faciales y de proporcionalidad son difícilmente afectadas por la influencia ambiental, por lo tanto, el que se hayan encontrado diferencias significativas en estos segmentos y en la cara, es indicador de que sí existen diferencias genéticas entre estas poblaciones.

BIBLIOGRAFIA.

1. Clarac de B., Jacqueline y Francisca Rangel: Censo de población Indígena del Municipio Autónomo de Lagunillas, Mérida 1987 (Primer Informe). En *Boletín Antropológico* No. 12, Universidad de los Andes, enero-junio 1987, Mérida.
 2. ARTE INDIGENA DE VENEZUELA. CONAC-Fudeco, Caracas 1983.
 3. CENSO INDIGENA DE VENEZUELA. OCEI, Caracas 1985.
 4. Comas, Juan: *Manual de Antropología Física*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1976.
 5. Olivier, Georges: *Pratique Anthropologie*, Vigot Frères, editeurs, París 1960.
 6. Silva Monterrey, Nalúa: *Consideraciones sobre la forma corporal de Hotis y Panares*. En *Boletín Antropológico* No. 16, Museo Arqueológico - ULA, Mérida, 1989.
- * En relación a la forma de vida de **Hoti** y **Panare** puede consultarse a la autora en "Consideraciones sobre la forma corporal de **Hotis** y **Panares**", *Boletín Antropológico* No. 16, Museo Arqueológico, Mérida, 1989.

CUADRO 2
VALORES PROMEDIOS Y DESVIACIONES DE LAS MEDIDAS
ANTROPOMETRICAS DE LOS
"INDIOS DE LAGUNILLAS"

(N = 16)

Medias y desviaciones	X	
Medidas		
Peso	44.15	20.4
Talla	1361.4	208.4
Los miembros inferiores	772.3	138.91
Los miembros superiores	953.06	146.58
Diámetro biacromial	327.43	59.17
Diámetro bicrestal	262.1	60.61
Ancho rodilla	85.75	12.968
Perímetro pantorrilla	311.81	65.84
Perímetro cefálico	526.37	27.83
Ancho de cabeza	143.93	8.7
Estatura sentado	748.12	104.78
Perímetro torácico	761.68	157.15
Perímetro del brazo	233.3	55.8
Altura nasion-gnation	97.18	12.45
Alto nariz	41.37	6.8
Ancho nariz	34.43	3.8
Ancho boca	42.68	14.4
Alto boca	29.75	14.45
Ancho bisoniaco	101.12	8.81
Ancho bicigomático	117.875	10.37
Ancho codo	56.75	10.15
Pl. tríceps derecho	121.25	45.47
Pl. tríceps izquierdo	117.12	44.06
Pl. subescapular derecho	151.37	108.63
Pl. subescapular izquierdo	154.12	103.93
Pl. suprailíco derecho	144.87	111.85
Pl. suprailíco izquierdo	139.	98.19
Pl. pantorrilla derecha	134.37	53.97
Pl. pantorrilla izquierda	138.12	56.34

El peso está dado en kilogramos y el resto de las medidas en milímetros.

No se tomaron medidas de personas entre 11-15 años.

RESUMEN.

Se trata de un estudio antropométrico con observaciones somatoscópicas, realizado sobre una muestra de "Indios de Lagunillas" (Mérida) cuya ascendencia fue posiblemente arawak. Las medidas fueron comparadas con las de los Panare (de filiación caribe) y los Hoti (de filiación "independiente") encontrando diferencias morfológicas que permiten pensar que el grupo estudiado tiene otra filiación que éstos.

SUMMARY.

This is an anthropometrical study, with somatoscopic observations, which was carried out on a sample of "Indians from Lagunillas" (Mérida State) whose origin very likely was arawak. The measures taken were compared with those of the Panare Indians (of Caribbean filiation) and those of the Hoti ("Independent" filiation). Some morphological differences were found; this allows us to think that the studied group differs from the other ones with respect to filiation.

CUADRO 3

**PROMEDIO DE LOS VALORES OBTENIDOS DE LAS
MEDICIONES TOMADAS A E'ÑAPA (PANARE)
DE SAN JOSE DE KAYAMA (6)**

Medidas	edad (años)				
	0-4	5-10	11-15	16-20	21- más
PESO	13	19.68	-	49.6	54.1
TALLA	899.5	1111.12	-	1530	1512.33
DIAMETRO BIACROMIAL	211	236.75	-	355.3	330
DIAMETRO BICRESTAL	157.5	181	-	254.33	276
LONG. MIEMBRO SUPERIOR	385	470	-	669.66	720
LONG. MIEMBRO INFERIOR	472	637.12	-	881.33	791
LONG. CABEZA	166	163.5	-	175	156
ANCHO CABEZA	130	133.7	-	144	144.5
ALT. NASION GNATION	80.5	86.6	-	105.66	108.5
ANCHO BICIGOMATICO	103	119.5	-	122.5	126.5
ANCHO NARIZ	28.5	29.5	-	38	39
ALTO NARIZ	30	28.37	-	45.3	46.5

El peso está dado en kilogramos y el resto de las medidas en milímetros

No se tomaron medidas de personas entre 11-15 años.

CUADRO 4
 PROMEDIO DE LOS VALORES OBTENIDOS DE LAS MEDICIONES
 TOMADAS EN HOTI DE SAN JOSE DE KAYAMA
 (6)

medidas	edad (años)				
	0-4	5-10	11-15	16-20	21- más
PESO	14.8	25.63	39	47	53.3
TALLA	1031	1227.41	1360.66	1457	1502
DIAMETRO BIACROMIAL	222.75	249.75	303.6	343.5	359.3
DIMETRO BICRESTAL	162.75	203	260.6	251.5	269.6
LONG. MIEMBRO SUPERIOR	400.5	519.83	581.33	628.5	664.6
LONG. MIEMBRO INFERIOR	504.25	717.33	787.33	853	871.6
LONG. CABEZA	163.75	170.25	173.66	176.5	182.3
ANCHO CABEZA	139	140.58	143.3	148	151.8
ALT. NASION-GNATION	80.75	100.08	96.6	109	108.6
ANCHO BICIGOMATICO	105	103.5	122.3	132.5	128.66
ANCHO NARIZ	26.75	31.25	32	34.5	37
ALTO NARIZ	32	36.91	40	48.5	43.33

El peso está dado en kilogramos y el resto de las medidas en milímetros

N=16		n=1	n=5	n=4	n=6	
Edades - Medidas		0-4	5-10	11-15	16-20	21-+
Diámetro húmero acromial (mm)	\bar{x} G	196 0.0	277.8 35.95	349 11.54		373 22.72
Talla (mm)	\bar{x} G	780 0.0	1237 148.08	1448.75 47.66		1513.6 38.86
Diámetro Bicrestal (mm)	\bar{x} G	150 0.0	211.4 48.76	253.25 22.73		311 23.85
Estatura sentado (mm)	\bar{x} G	460 0.0	684 67.87	784.25 33.4		825 23.99
Longitud del miembro superior. (mm)	\bar{x} G	288 0.0	529.6 66.59	620.75 29.8		1497.72 11.92
Alto nasion-gnation (mm)	\bar{x} G	66 0.0	96.18 4.95	96.8 8.0		105 9.05
Ancho bicigomástico (mm)	\bar{x} G	96 0.0	112.8 2.44	114.5 7.38		126 4.65
Longitud del miembro inferior. (mm)	\bar{x} G	390 0.0	688 107.21	840 22.36		857 23.27
Ancho nariz (mm)	\bar{x} G	30 0.0	31 0.74	32.6 8.0		38.5 3.09
Alto nariz (mm)	\bar{x} G	23 0.0	38.6 3.44	41 3.93		47.16 2.9
Ancho rodilla izquierda. (mm)	\bar{x} G	60 0.0	77 6.48	87.25 2.94		96.33 10.94
Pl. suprailfaco derecho. (dmm)	\bar{x} G	120 0.0	211.4 40.35	137 93.09		214.33 130.1
Pl. suprailfaco izquierdo. (dmm)	\bar{x} G	74 0.0	68.4 42.18	146 91.2		195.66 100.4
Pl. tríceps derecho (dmm)	\bar{x} G	144 0.0	93.33 14.35	100.5 37.37		138 56.74
Pl. tríceps izquierdo (dmm)	\bar{x} G	110 0.0	73.2 26.58	121 44.3		135 49.41
Pl. subescapular derecho. (dmm)	\bar{x} G	66 0.0	68 24.97	170.5 110.11		222.33 102.86
Pl. subescapular izquierdo. (dmm)	\bar{x} G	70 0.0	70.6 28.24	172.5 111.77		223.33 90.35
Peso (kg.)	\bar{x} G	10 0.0	26.33 10.55	46.25 10.2		62.41 13.79
Ancho codo izquierdo. (mm)	\bar{x} G	36 0.0	50 6.03	56.75 2.58		65.83 6.93
Perímetro del brazo. (mm)	\bar{x} G	160 0.0	185 21.74	231.75 2.38		286.33 44.52
Perímetro de la pantorrilla izquierda. (mm)	\bar{x} G	180 0.0	262.2 3.2	325.5 8.0		366.83 32.9
Pl. pantorrilla izquierda. (dmm)	\bar{x} G	134 0.0	110.33 22.19	164 61.77		151.66 61.57
Pl. pantorrilla derecha. (dmm)	\bar{x} G	160 0.0	102 19.53	137 53.93		150.66 67.33
Perímetro torácico de reposo. (mm)	\bar{x} G	500 0.0	644.8 74.5	758.5 8.0		901.33 125.0
Longitud de la cabeza. (mm)	\bar{x} G	153 0.0	168.5 3.61	169.5 7.69		169 8.93
Ancho de la cabeza (mm)	\bar{x} G	120 0.0	142 4.24	141.5 4.6		155.33 4.25
Perímetro cefálico (mm)	\bar{x} G	445 0.0	517.8 9.21	526 9.66		547.33 18.12
Ancho de boca (mm)	\bar{x} G	34 0.0	43.83 10.36	37.5 12.81		47.83 17.43
Alto de boca (mm)	\bar{x} G	16 0.0	24 11.33	36 16.62		32 13.52
Ancho bigonfaco (mm)	\bar{x} G	80 0.0	96 2.44	101 8.0		109 5.22

CUADRO 5

PROMEDIOS Y DESVIACIONES DE LAS MEDICIONES POR GRUPOS DE EDADES INDIOS DE LAGUNILLAS

CUADRO 6

VALORES PROMEDIOS Y SIGNIFICADO DE LOS
INDICES OBTENIDOS EN PANARE (E'ÑAPÁ)
DE SAN JOSE DE KAYAMA (6)

medidas \ edad (años)	0-4	5-10	11-15	16-20	21-más
INDICE CEFALICO	83.13	81.77	-	82.28	92.62
INDICE FACIAL MORFOLOGICO	78.15	72.46	-	86.25	85.77
INDICE NASAL	95	96.16	-	119.21	119.23
INDICE ACROMIJIACICO	74.6	76.45	-	71.57	83.63
INDICE DE LONG. RELATIVA DEL MIEMBRO SUPERIOR	43.13	42.29	-	43.76	47.6
INDICE DE LONG. RELATIVA DEL MIEMBRO INFERIOR	54.36	58.2	-	57.6	52.3

CUADRO 7

VALORES PROMEDIOS Y SIGNIFICADO DE LOS
INDICES OBTENIDOS EN HOTIS
DE SAN JOSE DE KAYAMA (6)

medidas \ edad (años)	0-4	5-10	11-15	16-20	21-más
INDICE CEFALICO	82.9	82.57	82.51	83.85	83.14
INDICE FACIAL MORFOLOGICO	76.9	96.69	78.9	82.26	84.4
INDICE NASAL	83.59	118.112	125	140.5	117.108
INDICE ACROMIJIACICO	73.06	81.28	85.85	73.2	75.03
INDICE DE LONG. RELATIVA DEL MIEMBRO SUPERIOR	38.8	42.35	42.72	43.13	58
INDICE DE LONG. RELATIVA DEL MIEMBRO INFERIOR	48.9	58.44	57.86	58.54	44.25

CUADRO 8

INDICES POR GRUPOS ETAREOS DE N = 16
"INDIOS DE LAGUNILLAS"

Medidas	edad (años)				
	0-4	5-10	11-15	16-20	21-+
Ind. Cefálico	78.43	84.27	83.48		91.72
Ind. Facial morfológico	68.75	85.27	84.54		83.33
Indice Nasal	130.43	80.19	79.51		81.64
Ind. Acromiioilíaco	76.53	76.10	72.56		83.38
Med. de long. rel. del miembro superior	39.92	42.81	42.85		98.95
Ind. de long. relativa del miembro inferior	50	55.68	57.98		56.62
Ind. anchura espalda	25.13	22.46	24.09		24.64
Ind. ancho pelvis	19.23	17.09	17.48		20.55
Ind. córmico	58.97	55.3	54.13		54.51

CUADRO 2
VALORES PROMEDIOS Y DESVIACIONES DE LAS MEDIDAS
ANTROPOMETRICAS DE LOS
"INDIOS DE LAGUNILLAS"

(N = 16)

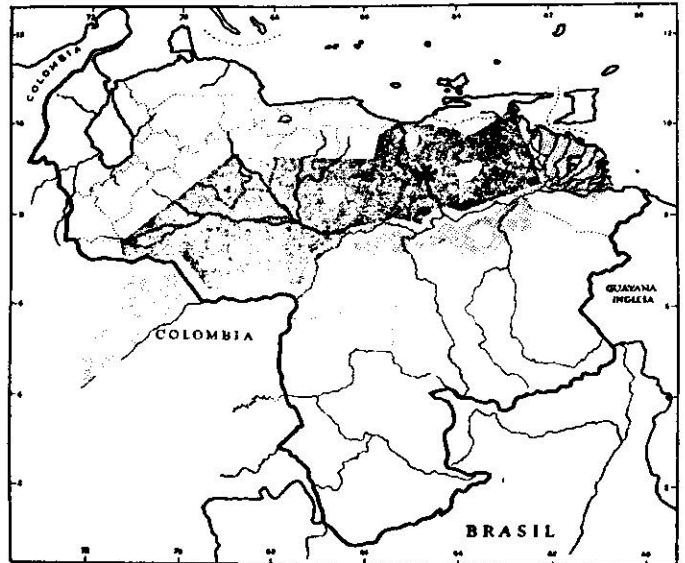
Medias y Desviaciones.	X	G
Medidas.		
Peso	44.15	20.4
Talla	1361.4	208.4
Los miembro inferior.	772.3	138.91
Los miembro superior.	953.06	146.58
Diámetro biacromial.	327.43	59.17
Diámetro bicrestal.	262.1	60.61
Ancho rodilla.	85.75	12.968
Perímetro pantorrilla.	311.81	65.84
Perímetro cefálico.	526.37	27.83
Ancho de cabeza.	143.93	8.7
Estatura sentado.	748.12	104.78
Perímetro torácico.	761.68	157.15
Perímetro del brazo.	233.3	55.8
Altura nasion-gnation.	97.18	12.45
Alto nariz.	41.37	6.8
Ancho nariz.	34.43	3.8
Ancho boca.	42.68	14.4
Alto boca.	29.75	14.45
Ancho bisoniaco.	101.12	8.81
Ancho bicigomático.	117.875	10.37
Ancho codo.	56.75	10.15
Pl. tríceps derecho.	121.25	45.47
Pl. tríceps izquierdo.	117.12	44.06
Pl. subescapular derecho.	151.37	108.63
Pl. subescapular izquierdo.	154.12	103.93
Pl. suprailíco derecho.	144.87	111.35
Pl. suprailíco izquierdo.	139.	98.19
Pl. pantorrilla derecha.	134.37	53.97
Pl. pantorrilla izquierda.	138.12	56.34

LOS LLANEROS.

CIMARRONES AL MARGEN DEL ORDEN COLONIAL.

EL SUBSTRATUM INDIGENA.

Nelson Montiel Acosta *



El espacio llanero fue el asiento de comunidades indígenas predominantemente cazadores y recolectores, que tan solo poseían aquello les era posible transportar sin muchas incomodidades, "todas las pertenencias de cada familia debían caber en una pequeña canoa". Durante la sequía tenían sus correrías en las orillas de los ríos, caños y lagunetas que proporcionaban abundante pescado, babas, tortugas, chigüires...y en las sabanas y montes cazaban lapas, venados y picures, que complementaban con raíces de changüango, chiga, merecure y crebera. Al inundarse el llano los indígenas se mudaban a los medanales, bancos y copas de los árboles y las canoas ampliaban la frontera y la capacidad de movilización para buscar el

sustento en las partes altas del llano. Al respecto señala un documento fechado en 1745, refiriéndose a los llanos bajos:

Todos los dilatados llanos, que habitan estas naciones de indios bárbaros, se inundan en tiempo de invierno, manteniéndose los seis u ocho meses del año inundada la tierra, no como quiera, sino de forma que pueden navegar, como de hecho navegan sus canoas y piraguas por aquellas sabanas y montes como si fuera el mar, quedando solo descubiertas solo las copas de los árboles altos y algunos médanos de arena y bancos que hace la tierra en donde pasan el invierno los expresados indios.
(1)

(*) Universidad Nacional Experimental de los Llanos "Ezequiel Zamora" - UNELLEZ, Barinas.



Llano - "Punta de Ganado"



Llanero barinés

Estas características ecológicas del llano bajo, obstaculizaban las actividades agrícolas y la errancia era el rasgo predominante de la mayoría de estas comunidades, "sólo permanecían en un sitio el tiempo en que aquellos contornos habían raíces silvestres, peje o cacería, que es de lo que se mantienen, pues luego se mudan a veinte o más leguas de allí". (2)

De tal manera que las comunidades que consiguieron los misioneros eran predominantemente cazadores y recolectores, salvo los Otomacos que estaban ubicados cerca de la confluencia del Orinoco y el Meta, que de acuerdo con las noticias de Gumilla de 1741, señalaba que "eran aplicados a la labor del campo y no sólo sembraban maíz y yuca y todos los frutos de la tierra, en la que cultivan y limpian sino que también logran el terreno que van dejando las lagunas al paso que van menguándose el Orinoco". (3)

En los llanos altos barineses las comunidades indígenas presentaban una mayor tendencia a la agricultura porque el relieve y la riqueza de los suelos así lo permitían y por un conjunto de aportes tecnológicos como calzadas y campos elevados que sirvieron para recuperar las sabanas inundadas para las labores agrícolas, como así lo evidencian los testimonios arqueológicos. (4)

PENETRACION DE LOS LLANOS POR EL INVASOR EUROPEO.

A partir de 1577, 1585, el invasor europeo comienza a extender sus avanzadas de fronteras en las estribaciones de la Cordillera Andina para penetrar los Llanos Barineses y Apureños y, en la cadena interior de la Cordillera de la Costa, para penetrar los Llanos Guariqueños.

En 1575, le concedieron a Fran-

cisco de Cáceres una Gobernación que se extendía en doscientas leguas de diámetro, incluyendo hasta los Llanos del meta, con la condición de que no entráse ni tocáse en lo que estaba descubierto y poblado. Esta Gobernación él la llamó de Espíritu Santo (5). En una de las capitulaciones, Francisco de Cáceres comisionó al Capitán Andrés Varela para bajar los llanos con intento de conquista y penetración. En el año 1577, después de varios intentos infructuosos de llevar a cabo su misión tuvo que ubicarse en la parte alta del territorio de Barinas, en una meseta de las estribaciones de la Cordillera Andina donde fundó Altamira de Cáceres, como un pueblo estratégico y de avanzada hacia los lejanos llanos. Dijo Juan Andrés Varela en el Acta de Fundación de la ciudad "que por orden y mandato de dicho Gobernador había entrado a descubrir en ésta travesía los dichos llanos, donde de necesidad, conviene hacer efecto poblar un pueblo a donde poder entretener para cuando el Gobernador ha entrado en dichos llanos".(6)

Constituyó éste el primer asiento de encomenderos provenientes de Mérida, que se dedicaron al cultivo del tabaco en las mesas de Moromoy, el Curay y Parángula.

En 1591, el Capitán Gonzalo Piña Lidueña fundó Pedraza al pie de la Cordillera, lo que les permitió seguir avanzando en la penetración del extenso territorio llanero. No sin antes enfrentar a las comunidades indígenas del llano que en varias oportunidades quemaron la ciudad de Pedraza. En 1628 el Gobernador Juan Pacheco Maldonado fundó Nueva Trujillo de Barinas en la Mesa de Moromoy, a donde fue trasladado el aparato político administrativo que existía en Altamira de Cáceres. La fundación de este nuevo emplazamiento permitió intensificar las actividades productivas tabacaleras en los mencionados territorios. Paralelamente se desarrollaban las ac-

tividades ganaderas por dos vías fundamentales: La introducción de ganado mayor en pequeñas cantidades procedentes de Mérida, que permitió fundar reducidas estancias en la Yuca, Masparro y márgenes del Boconó, y la captura de reses mostrencas que se encontraban dispersas y en estado silvestre en los llanos barineses y apureños. A esta actividad de capturar ganado mostrenco se habían dedicado tanto los españoles como los indios, lo que le permitió a los primeros formar grandes hatos y los segundos proporcionarse un extraordinario complemento de subsistencia. El Capitán Miguel de Ochogavia, en la justificación de la empresa de conquista del Río Apure en 1647, notifica la existencia de grandes cantidades de ganado mostrenco en los llanos. El ganado era tan abundante en las sabanas apureñas que Fr. Jacinto Carvajal en las jornadas de descubrimiento del río Apure en la cual acompañó al mencionado Capitán Ochogavia, hizo la descripción siguiente: *"En lo dilatado de las sabanas contemplaba tropas de venados y ganado vacuno tan multiplicadas que les servían de lucimiento sin igual"*. (7)

Contiene la relación dada por Carvajal un dato muy importante tanto para la historia de la ganadería en los llanos como para proceso transculturativo, que es la mención de rebaños cimarrones que se extendían por las llanuras apureñas. El ganado que escapaba de los hatos organizados podía ser aprovechado por los indígenas quienes de este modo se convirtieron en los primeros llaneros de Venezuela. Algunos aprenderían tal vez en las misiones, la forma de trabajar ganado y otros procederían con él como cualquier género de caza. (8)

Además de capturar ganado mostrenco, los vecinos de Barinas se dedicaban a capturar indígenas en las riberas del Apure que eran vendidos a los encomenderos. El mismo Capitán

Ochogavia era uno de los organizadores de esas jornadas, como lo confiesa ante las autoridades coloniales para que le reconozcan tales méritos: *"En el año treinta y seis, en que a mi costa con ochenta hombres en lo dichos ríos (de Apure y Sarare) y en diferentes provincias circunvecinas de las cuales saqué más de quinientas almas, que hoy están en la Ley del conocimiento de gracias."* (9)

De esta manera la clase dominante colonial comenzó a despejar un espacio para aprovechar el ganado mostrenco y consolidar los grandes latifundios ganaderos en lo que había sido una zona de frontera para todos los grupos sociales que se marginaban de las encomiendas y la represión colonial.

INDIOS A CABALLO.

En 1657 llegó a Barinas el Licenciado Diego de Baños y Sotomayor, oidor de la Real Audiencia de Santa Fé con la intención de visitar las diferentes encomiendas de las ciudades de Barinas y Pedraza. Comisionó al Capitán Juan Fernández para que visitara los naturales de Pedraza e hiciese la descripción de las encomiendas. Este ordenó comparecer a todos los encomenderos, de la pesquisa que realizó dicho Capitán para averiguar la realidad del trato que le daban los encomenderos a los indígenas, se habla de los indios vaqueros; dice el cura doctrienero acusando a los capitanes encomenderos Vásquez y Castañeda: *"que los indios no eran tratados conforme a los deseos del Rey, sino que recibían todo tipo de agravios y explotación. Eran obligados a trabajar en las haciendas de tabaco, así fuesen varones hembras o niños. Cada indio de las encomiendas de los Capitanes Vásquez y Castañeda, beneficiaba de cuatro a cinco mil matas de tabaco. Otros ha-*

cían de vaqueros en sus hatos o eran utilizados como arrieros hacia la Gobernación de Venezuela y otras regiones. (10)

De acuerdo con estas informaciones ya el indígena se había familiarizado con el uso del caballo y participaba directamente en los oficios de cuidar y conducir rebaños de ganado.

Otro testimonio importante sobre indios a caballo lo proporciona Fr. Alejo Schabel, a su paso por Barinas a comienzos del S. XVIII, dice Schabel en 1704, describiendo una visita que realizó al pueblo del Real:

Era sábadó, cuando esto sucedía. A eso de las cinco de la tarde. Habían once o más o menos montados a caballo que habían comprado a varios españoles e indígenas cristianos, o mejor dicho conmutado por telas tejidas en hilo de algodón...entre todos sobresalía la persona del Cacique...entre las demás armas indígenas llevaba una escopeta que depuso y todas las armas en señal de amistad. El mismo Cacique me ofreció (como regalo) una hamaca nueva donde nadie había dormido. Yo empero a mi turno le presente una yegua preñada que pronto le pariría un potro. Este regalo recíproco le fue muy agradable al hombre. Pues él y toda su nación son amantes de los caballos." (11)

Los indígenas no solo se llegaron a convertir en extraordinarios jinetes sino que además se convirtieron en apasionados por los caballos, que consideraban una posesión muy preciada porque ampliaba su movilidad para escapar de los dominios de civilizadores y evangelizadores.

SIN RECONOCER LEY NI DOMICILIO ALGUNO.

Para 1740, a pesar de los esfuerzos de las autoridades coloniales y la orden misionera Dominica por sedentarizar los indígenas y someterlos al dominio de la sociedad impuesta, existía un número considerable de individuos que se mantenía al margen de los pueblos de encomenderos y religiosos. Así lo revela un documento de la época dirigido al Gobernador de Maracaibo la provincia de Mérida, La Grita y Ciudad de Maracaibo. "Se representa dilatadamente el infeliz estado en que se halla (la ciudad de Barinas) por falta de vecinos y moradores, pues pasan de mil quinientos los que se hallan dispersos en los montes, campos y valles haciendo vida abominable, sin reconocer **ley ni domicilio alguno, viviendo con una total libertad.** Y algunos habitando en el Valle de Obispos sitio infructífero y desapasible para la salud, sin haberlos podido atraer por cuantos medios se han intentado. (12)

Los individuos descritos en el anterior documento son los núcleos iniciales de los llaneros que comienzan a deambular por todo el inmenso llano. Y que obligaron a los legisladores coloniales a realizar insistentes ordenanzas con la intención de someterlos.

Mientras esto sucedía en los llanos barineses, a partir de 1585, el invasor europeo comienza a extender su avanzada de frontera desde la cadena interior de la cordillera de la Costa, con la intención de penetrar "el llano remoto y misterioso"; para realizar este cometido fundan a San Sebastián de los Reyes, que por mucho tiempo constituyó el único centro poblado por españoles en la transición a las inmensas llanuras. Esta ciudad fue en varias oportunidades hostigada por los grupos aborígenes procedentes de los vecinos llanos "en dicha ciu-

dad de San Sebastián -señala un descendiente de los conquistadores- presencié combates de guerra de diferentes naciones y rebelados que intentaron muchas veces saquearla y quemarla y robaban sus hatos caballos y mulas". (13)

Ese continuo aseocho de los indígenas originó varias expediciones retaliativas o punitivas que alcanzaban hasta las orillas de los ríos llaneros para acabar con los indios '**alzados y cimarrones**' a fin de someterlos al dominio de los encomenderos. Estas expediciones más que defensivas eran fundamentalmente comerciales, hechas con el ánimo de obtener un botín de indios, que luego se repartían entre expedicionarios. Se amparaban en el pretexto de "**indios antropófagos**" y en sus correrías atacaban a todos los indios que encontraban, daban muerte a unos y apresaban otros. Era una verdadera cacería esclavista. Todas estas fechorías se cometían bajo el amparo de una Real Cédula de 1651 "que ordenaba al Gobernador amparar la ciudad y defenderla, así como castigar a los delincuentes". Con esta misma excusa se nombró al Capitán Diego Velásquez de Ledezma como "pacificador de las naciones de indios de guerra y sus aliados, que según las malas noticias son Caribes, Otomacos, Auriquirés y otros confederados." (14)

Hacemos mención a esta expedición que llegó hasta las riberas del río Portuguesa cerca de la desembocadura en el Apure, porque existe un testimonio escrito que contiene los interrogatorios a los indígenas apresados que se enfrentaron a Ledezma, lo que permite precisar la resistencia de los indígenas de los llanos ante el invasor español. Entre los prisioneros había cuatro principales, dos de nación otomaca y los otros de nación apones. De estos testimonios cabe destacar el del Cacique Chiparara que contiene lo siguiente:

"E luego incontinentemente en veinte de octubre de mil seiscientos cincuenta y tres, por efecto de tomarle la confesión mandó su merced... le fue preguntado como se llamaba y de que nación es, dijo llamarse Chiparara y que es principal y grande a quien todos los apones respetan y los Otomacos también y le tienen miedo, porque es muy valiente y que su tierra es todo el río Blando de banda a otra. Fuele preguntado que porque cuando vio a su merced y a sus soldados dicho río Blanco, les salió a matar y no quizo dar la paz, y aunque se lo pidió el dicho señor Capitán y requirió con ella que recibiesen la Fé Católica, reconociesen al Rey por señor natural y dejasen su ley, a lo cual respondió: que el tomar las armas y ponerse a pelear había sido porque siempre ha sido enemigo de los españoles y que él lo ha de ser porque son los españoles mentirosos y engañadores... Fuele preguntado porque va a matar Guamonteyes a los hatos de San Sebastián y traer caballos de su beneficio y matar vaqueros. Dijo, que es verdad que va todos los años a la guerra en busca de los Guamonteyes porque son sus enemigos y camaradas de los españoles y el ir a los hatos es por comer vacas y traer caballos en que andar y por ver si de miedo los vaqueros y gentes de los hatos se huyen y dejan la tierra para ellos. Dijo que el no quiere tener Rey, que él es principal y grande y que no lo ha de mandar otro porque él es valiente y que la ley suya es buena, que tiene muchas mujeres y los blancos sólo tienen una." (15)

Nos revela el testimonio de Chiparara que los indígenas del llano no estaban dispuestos a aceptar al Rey y mucho menos a respetar sus leyes. Además proporciona un dato de mucha

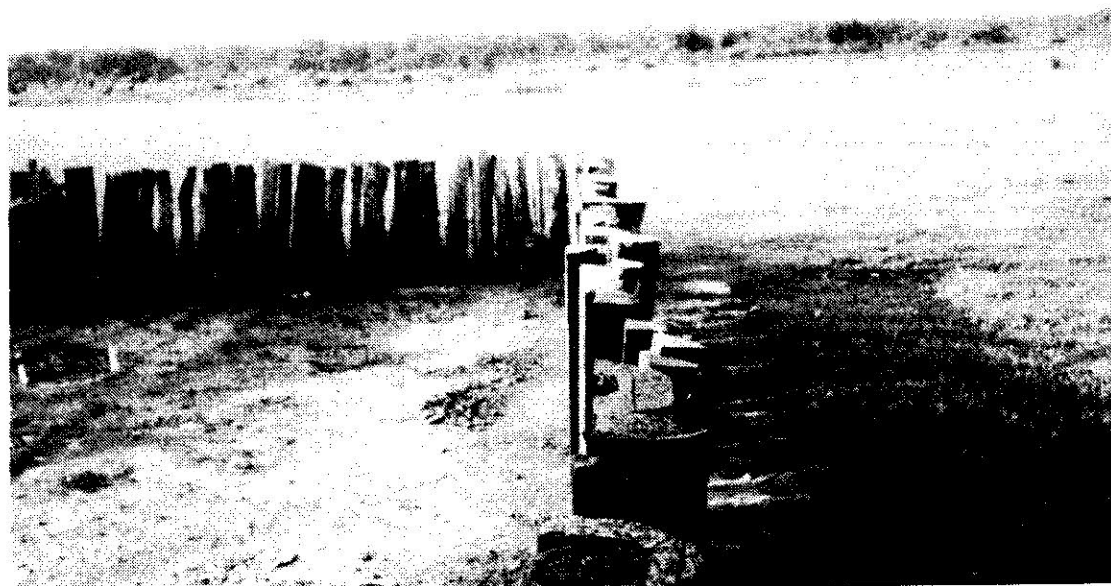
importancia para la problemática que nos ocupa, que es el uso temprano de caballos por parte de los indígenas cuando dice "que iban a los hatos a traer caballos en que andar". La invasión europea convirtió a los cazadores y recolectores de los llanos en transhumantes a caballo, que amplía la frontera, la movilización sobre todo en la sequía y la posibilidad de tener un instrumento fundamental para perseguir el ganado, que ahora formaba parte de sus más preciadas presas de cacería.

Para 1694, la penetración continúa por el pie de la cordillera en el afán por prolongar los latifundios y aprovechar el ganado mostrenco y capturar indígenas. Se funda Altagracia de Orituco, San Rafael de Orituco, San Francisco Javier de Lezama y Santa Aqueda de Macaira. A principios del siglo XVIII las fronteras de los latifundios estaban instaladas en el Alto Llano, se funda El Sombrero y Chaguaramas, este último se convirtió inicialmente en el epicentro de las actividades económicas y políticas de todo ese vasto territorio y junto con Calabozo y Valle La Pascua proporcionaron la base demográfica que permitió el nacimiento de muchos pueblos llaneros. También surge en esta época Chaguaramal del Batey, cerca del Unare y Santa María de Ipire.

Paralelamente a este proceso se van multiplicando los llaneros, que se mantienen al margen de la ley y en permanente antagonismo con los hateros por el aprovechamiento del ganado. Es muy ilustrativo de este proceso un documento de 1768, donde se describen los territorios de Santa María, Quebrada Honda y Unare. (16)

Don Pedro de Ron y Tovar presenta las noticias sobre los ganados y criadores de la zona. En primer lugar Bartolomé Padrón nos informa que

"los productos de ganado mayor ser a su número como de treinta mil reses poco más o menos, crianza de ganado menor o ai, la yegua será de su número como de cuatro mil y sesenta, caballos avrá como dos mil". Informa también Padrón "sobre el ganado alzado" parece ser constante y universal motivo la esportiques con que trabajar las sabanas, haciéndolas comunes. "Con respecto a los males y daños que origina mallor aniquilo de el ganado, son los muchos **Vaguistas** que con caldos, dulces, tabacos y otras maritates andan de hato en hato, comprando los mayordomos y esclavos de los hatos, sin saberlo sus amos, canvean sus ganados, sebo y quesos como es público y notorio... muchos canvean caballos, lleguas y algunas mulas!". - Al referirse a los llaneros los tipifica como "vagos avitantes, que arrochelados viban de vaxo campanas". Referíase Padrón a las negociaciones que hacían "los **vaguistas**" que traían mercancías desde apartados lugares que truequeaban con los encargados de los hatos. En el mismo documento el hatero Marcos Ribas le atribuye "la pérdida del llano y desteioro de su cría" a varias causas. Entre otras señala: "Es también causa de esta pérdida los muchos ladrones que ai asi de ganado que en pie hurtan como del que dexarretan pa elútil dela grasa y cueros, que venden por el ínfimo precio de cuatro reales". Se quejaban los ganaderos que el producto del ganado desjarretado lo cambiaban por aguardiente y otros géneros a mercaderes que después los vendían en Barcelona, Cumaná y a los Franceses en el Orinoco. Otro motivo de la ruina de la ganadería señala Ribas "es la poca suxeción que ai de los bagamundos de los cuales forman parte los ladrones y las rochelas pues estos andan **trabajando un mes en un hato y otro mes en otro** y no tan solo no sirven de provecho en esta forma, sino de daño imponiéndose en los paraxes de la sa-



Corral llanero: Palo a pique



Llanero rezando patio de animales

bana con la poca sujeción que tienen despedirse cuando se les antoja para hacer sus prillaxes y desxarretos con seguridad". Contiene este último párrafo del documento, un testimonio muy claro del antagonismo que ya existía entre los ganaderos y los llaneros. Nótese en el subrayado nuestro que el informante dice primero que proceden de rochelas "que andan trabajando de hato en hato", son hombres de trabajo en vaquerías, rodeos y que se niegan a sujetarse al dominio de cualquier patrón, porque tienen su organización en las rochelas donde hacen su propia ley y además todos los habitantes de esos parajes reconocían su dominio sobre las sabanas.

LAS MISIONES.

Los Capuchinos con sus escoltas comienzan a internarse en los llanos, en las riberas de los ríos Acarigua, Cojedes, Portuguesa, Pao y Tucuragua; fundan algunos pueblos como San Francisco del Pao y San Antonio, en las cercanías del Tucuragua. Nuevos intentos de entradas a reducir los indios, se llevaron a efecto entre los años 1670 y 1677, donde perecieron algunos misioneros.

El fracaso de estas expediciones conllevó a los misioneros a solicitar a las autoridades coloniales la fundación de pueblos españoles con la finalidad de brindarle protección a la obra misional, y abrir desde allí todas las operaciones necesarias, así es como se funda con título de San Carlos de Austria a finales de 1677 una villa de españoles, dicha fundación fue aprobada por una Real Cédula en Mayo de 1687 (17). San Carlos se convirtió en el centro de todas las actividades económicas, políticas y religiosas de los llanos centro-occidentales y permitió la expansión misional.

Pero si los misioneros tuvieron dificultades para reducir los indígenas del alto llano, peor suerte tuvieron con los que habitaban los bajos llanos. "Buenaventura de Vistabella se internó en los llanos y riberas de los ríos a capturar indios y logró poblar el sitio de Camaguán, fundación a la que le dió el título de San Buenaventura. Cuando ya la creía segura en 1690 todo se vino a bajo, por el levantamiento de los naturales y a punto estuvieron de perder la vida". (18)

Las misiones se intensificaron en 1694, después que el Gobernador de la Provincia daba su decreto por el cual ordenaba a las justicias de San Sebastián de los Reyes, Guanaguanare y Villa de San Carlos de Austria; a colaborar con los misioneros en la reducción de los indios fugitivos, acompañados con españoles armados, que después podían repartirse los indios capturados de conformidad con lo prescrito por las Cédulas correspondientes. En 1709, por espacio de dos meses y medio, recorren los ríos Guanare, Boconó, Portuguesa y Masparro, donde capturaron 216 indios con los cuales poblaron San Francisco Javier de Agua de Culebras. En 1723 se establecen los pueblos de Santísima Trinidad y Nuestra Señora de los Angeles en la mesa de Calabozo, que dió ánimo a los religiosos para solicitar la creación de otra villa para seguir penetrando los lejanos llanos. Esta Villa se concretó después de 1726, con el nombre de Todos Los Santos de Calabozo. Casi en estos mismos años fue fundada otra villa en las riberas del Pao en el sitio de Paraima, que llevaría el nombre de San Juan Bautista del Pao, con la finalidad de contener los indios en sus fugas. En 1744 y 1751, se funda San Miguel de la Boca del Tinaco, designada también con el nombre del Baúl. En Portuguesa se funda San Rafael de Onoto, en el Guárico Nuestra Señora de Altagracia de

Iguana y Nuestra Señora del Rosario de Altamira. Estaba armado todo el cerco poblacional en los altos llanos cojeños, guariqueños, portugueseños que permitirían la penetración de los llanos bajos que eran considerados como el refugio de los indios fugitivos y rebeldes.

En 1754, fundaron Las Villas de San Fernando de Cachicamo y San Jaime, con la idéntica finalidad de que sus habitantes ayudasen a los misioneros en sus entradas para reducir indígenas. San Jaime originó un litigio con el Cabildo barinés y los misioneros Dominicanos, que consideraban como una violación la jurisdicción de la ciudad de Barinas por parte de los Capuchinos. A partir de 1767, ya los misioneros estaban instalados en los llanos de Apure y el Meta, donde fundaron con indios Otomacos San José de Leonisa de Cunaviche, que se terminó de consolidar en 1768. Para esta fecha también se había comenzado a poblar San Juan, en las orillas del río Payara. Paralelamente se fundó San Serafín de Monte Granario en el sitio de Atamaica y Camaguán, refundado en la márgenes del río Portuguesa, jurisdicción de la ciudad de Calabozo. En 1774, se fundó Santa Barbara de Achaguas, siguió a ésta San Rafael de Atamaica, San Francisco de Capanaparo y Banco Largo. En 1787, se fundó en las proximidades del río Apure, Nuestra Señora de los Angeles del Setenta *"com puesto en un principio por indios, criollos y españoles que andaban vagando por aquellas tierras, con objeto de sujetarlo a la política..."* (19)

En 1783 se creó la congregación de San Antonio de Guachara entre los ríos Arauca y Cunaviche. En 1787, se comienza a gestionar la fundación de una Villa de españoles en el paso Real de Apure que se logró definitivamente en 1788.

Con la fundación de estos pue-

blo la obra misional era un hecho irreversible. Sin embargo, en la actividad desplegada por los misioneros en la reducción de indios y en la formación de poblaciones no se lograron los éxitos esperados. *"Obedeció todo a bastantes dificultades que surgieron especialmente en aquella región medianera del Meta y del Apure, convertida en los últimos años en centro primario de evangelización. Y tales dificultades provenían ante todo de la inconstancia de los indios y de su innata tendencia a vivir libremente. Aparte de eso los religiosos que allí trabajan son molestados y padecen de gravísimas extorsiones, no solo de los indios, sino también de otros individuos faltándoles el respeto y amenazándolos con quitarle la vida"*. (20)

Los llaneros, a los cuales los misioneros mencionaban como **otros individuos** se unían a los indígenas para hostigar los religiosos que muchas veces abandonaban los pueblos convertidos. *"Prueba de la influencia ejercida por tales gentes en los indios fue lo sucedido en Cunaviche donde tres veces quisieron quitarle la vida al P. Fidel Cortés a instigación de algunos zambos que traían a los indios inquietos y revueltos"*. (21)

Vagamundos, pillos, foraxidos, rocheleros, deszarretadores, viciosos, zambos, ladrones, prófugos, eran los epítetos que utilizaban las autoridades coloniales, los encomenderos, los vecinos y los misioneros, para referirse a los llaneros, que cada día se multiplicaban y aumentaban la supremacía en las sabanas y parajes. *"En vano el Rey, en virtud de esas informaciones ordenaba a los prefectos de misiones a reducir a pueblo a los españoles, mulatos, mestizos y otras gentes libres, vagas y dispersas que están refugiadas en la llanura y que son ejemplo pernicioso para los indios porque les enseñaban el robo, la va-*

gancia y la molicie y que en el caso que no hicieran, los alistaran en las milicias reales, porque los ríos y los médanos eran los alcahuetes que servían para esconderse y porque eran en casos refugios en donde con la compañía aprendían los inconscientes indios las malas costumbres y porque en estas regiones los españoles negros, mestizos y mulatos, que andan huyendo sirvan más para el vicio que para el real servicio". (22)

Es atinente al referirse a este aspecto, citar al llanerólogo catalán Miguel Izard, que dice: "El pueblo llanero, quienes vivían de la caza de los animales orejanos, tuvo una formación atípica a lo largo del período colonial sobre una pequeña base de aborígenes más o menos autóctonos (todo lo que puede serlo un pueblo nómada y cazador), se fueron sedimentando personas de todas las étnias que huyeron del acoso oligárquico allí buscaban su refugio. Así desde un punto de vista cultural el pueblo llanero era el resultado de un sincretismo, realizado en muy poco tiempo, de procedencia bien distintas. Y todo hace sospechar que en las últimas décadas del período colonial creció de una manera desmesurada el número de quienes huían de la zona controlada por los grandes propietarios". (23)

LOS LLANEROS. ACREEDORES DE LAS ORDENANZAS DE LLANOS.

La presencia de los llaneros con su potencial para subvertir el orden colonial, enfrentando a los ganaderos, obstaculizando las misiones y alzando a los indígenas reducidos, obligó a promulgar las ordenanzas de llano, claramente orientadas a exterminarlos.

Para controlar el aprovecha-

miento del ganado el artículo primero contempla "que ninguna persona pueda matar reses de hierro ajeno sin licencia por escrito" la pena se aplicaba racialmente: "200 azotes y dos años de presidio siendo de color quebrado y si fuese persona blanca incurrirían en 25 pesos de multa". El artículo 5to. completaba que "ninguna persona de cualquier calidad que sea pueda transitar con ganados, bestias o cargas de grasa o cueros, por otros caminos que los reales, sin que puedan usar derroteros ni otros que no sean usables, pena de 25 pesos".

Las ordenanzas perseguían también someter a los errantes llaneros a los hatos y pueblos para acabar con las rochelas y cumbes como lo expresan en su artículo noveno "que toda persona libre, que no se sujete a vivir arreglada a buenas costumbres en el hato o posesión donde estuviere arriado o en calidad de agregado, sea obligado a vivir en poblado dentro del término de un mes contado desde la fecha en que se publiquen estas ordenanzas y no cumpliéndolo se le aplicará la pena de un año de presidio" y el artículo 10 contempla "que ninguno con pretexto alguno pueda vivir en la jurisdicción sin ejercicio honesto que les quite la nota de vagos, porque encontrándose sin tal aplicación serán juzgados por tales y condenados a un año de presidio". (24)

Las ordenanzas seguirían saliendo, en serie, junto con instrucciones destinadas a "perseguir y contener los ladrones y otros malhechores"; pero los llaneros se siguieron incrementando y a finales de la formación colonial se constituirían en un verdadero factor desestabilizador.

NOTAS Y BIBLIOGRAFIA.

1. RESUMEN HISTORICO DE LA MISION DE LOS LLANOS. "Desde sus comienzos en 1658 hasta 1745" Cit.

- p. **CARROCERA**, Buenaventura. Misión de los Capuchinos en los llanos de Caracas.
2. Idem.
3. **GUMILLA, José**: El Orinoco Ilustrado y Defendido. 1741, p. 152.
4. Cfr. **ZUCCHI**, Alberta y Denevan, W.: Campos elevados e historia cultural prehispánica en los Llanos Occidentales de Venezuela, UCAB, 1979.
5. **MARTÍNEZ, Jerónimo**: "Orígenes de la ciudad de Barinas". Boletín A.N.H. # 80. 1962.
6. Concejo Municipal de Barinas. Acta de Fundación, p. 76.
7. **CARVAJAL**, Jacinto: En Descubrimiento del Río Apure. Edime, 1956, p. 76.
8. **ACOSTA SAIGNES**, Prólogo del Descubrimiento del Río Apure, p.13.
9. **CARVAJAL**, Jacinto Fr. op. cit. p.78.
10. A.G.I. "Escribanía de Cámara". legajo 836 A.Cit. Tosta, Virgilio. Crónica de Barinas, Pag. 110-112.
11. Documentos para la historia económica de la época colonial. A.N.M. # 93. 1970., p. 9
12. **ARCHIVO NACIONAL DE BOGOTÁ**. Sección Reales Cédulas. Tomo 10. Folios 18 al 21. Documentos para la Historia Colonial de los Andes Venezolanos. Siglo XVI al XVIII, p. 85.
13. A.G.N. Encomiendas. Tomo XIII. ff. 179 Cit. **CASTILLO LARA**, Lucas. San Sebastián de Los Reyes. p. 79.
14. A.G.N. Discursos. Tomo I. No. 3 Cit. p. **CASTILLO LARA**, op. cit. p. 94.
15. A.G.N. CAPITANÍA GENERAL. Diversos. Declaración del Cacique Chiparara. 1653. En Armas Chitty. J.A. Historia del Guárico. Tomo I. p.223-224.
16. **ARMAS**, Chitty J.A. Op. Cit. 225.
17. Disposición del Gobernador D. Francisco de Alberto, 29 de Diciembre de 1677. Cit. **CARROCERA**, B. op. cit. tomo I, p. 64.
18. A.G.I. Santo Domingo. 222 ibidem, p. 88.
19. BN. de Madrid "Estado de la Misión el año 1788". Payara. 1792. Ibidem. Tomo I, p. 210.
20. BN. Madrid "Carta del Procurador de Misiones. 1773". **CARROCERA**. Tomo I, p. 215.
21. BN. "Carta del Procurador de Misiones. 1777" Idem.
22. FR. Baltasar de LODARES. Tomo I, p. 58, Tomo II, p. 191.
23. **IZARD**, Miguel: "Los llaneros de Apure a finales del período Colonial". Boletín Americanista de la Universidad de Barcelona # 31. p. 21.
24. Ordenanzas de Llano de 30-10-1773. Cita. **IZARD**, Miguel. Op. Cit. Apéndice p.54.
- . **ARELLANO MORENO**, Antonio: Documentos para la Historia de la época Colonial. Caracas. A.N.H. # 93, 1960.
- . **ARMAS CHITTY**, J.A.: Historia del Guárico. San Juan de los Morros. Edit. Gráficos, 1978.
- . **CARVAJAL**, Jacinto Fr.: Descubrimiento del Río Apure. Edit. Edime, 1956.
- . **CARROCERA**, Buenaventura Fr.: Misión de los Capuchinos en los llanos de Caracas. A.N.H. # 111, 1972.
- . **CASTILLO LARA**, Lucas: San Sebastián de los Reyes. Maracay. Edit. Gob. de Aragua, 1984.
- . **FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UCV**. Documentos para la Historia Colonial de los Andes Venezolanos, Edic. U.C.V., 1954.
- . **GUMILLA**, José: El Orinoco Ilustrado y defendido. Caracas. A.N.H. # 68, 1963.
- . **IZARD**, Miguel: Los Llaneros en el Apure a finales del período Colonial. Boletín Americanista. Universidad de Barcelona, 1984.
- . **LODARES DE**, Baltazar Fr.: Los Franciscanos Capuchinos en Venezuela. Caracas, Edit. Gráficas, 1929.
- . **TOSTA**, Virgilio: Crónicas de Barinas. Caracas Edit. Sucre, 1970.
- . **ZUCCHI**, Alberta y Denevan William: Campos elevados e Historia Cultural Prehispánica en los Llanos Occidentales de Venezuela. Edic. UCAB, 1979.

RESUMEN.

Los llanos bajos de Venezuela habrían sido el asiento de comunidades predominantemente cazadoras y recolectoras, por las características ecológicas de los mismos (frecuentes inundaciones), las cuales obstaculizan las actividades agrícolas y favorecían la errancia en dicha zona; los Otomacos constituyeron una excepción en este sentido, ya que practicaban la agricultura (maíz y yuca), en las confluencias del Orinoco y el Meta.

Al contrario, los altos llanos barineses permitieron el desarrollo de comunidades agrícolas, gracias a su relieve y la riqueza de sus suelos.

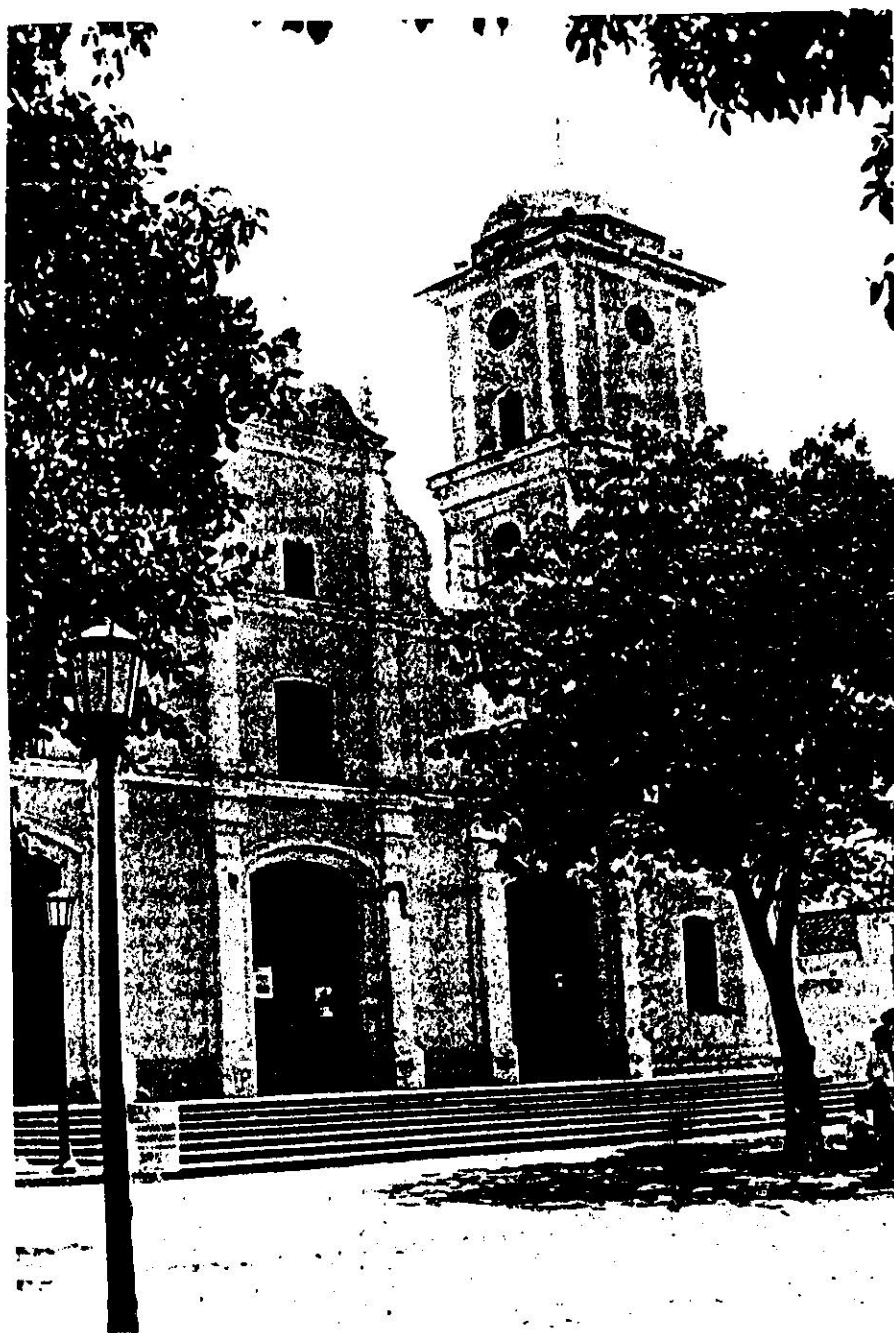
Los primeros encomenderos llegaron a Barinas desde Mérida, en 1577, para producir tabaco y caña de azúcar; también introdujeron el ganado en los llanos, lo cual fue aprovechado por los indios; éstos se volvieron grandes jinetes, lo que les permitió seguir con su vida errante, pero con mayor movilidad, y guardar su independencia con respecto a los legisladores. Dieron nacimiento así a los núcleos iniciales de "llaneros", deambulantes por todo el llano y enemigos de los ganaderos asentados. Para procurar controlarlos, se fueron fundando pueblos a fin de alojar misiones de reducción de indios, hasta el siglo XVIII, pero sin éxito. Tales "llaneros" se convirtieron así en un factor desestabilizador durante la Colonia.

SUMMARY.

The low Venezuelan "Llanos" were the site of predominantly hunting and collecting communities because of their ecological characteristics (frequent inundations) that hindered agricultural activities and favoured errancia; the Otomaco were an exception, however, because they used to growing corn and yuca in the confluence of Orinoco and Meta.

Conversely, because of their relieve and the richness of their soils, the high "Llaneros" around Barinas allow the development of agricultural communities.

The first "encomenderos" reached in Barinas from Merida in 1577, to grow tobacco and sugar cane; they also introduced cattle in the "llanos". The Indians took advantage of that and became great horse riders. This enabled them to keep being nomades with greater mobility, and to keep their independence from legislators. That is how the first "llaneros" came to life: They used to wander trough the great plains (llanos) and be foes of the "ganaderos" (cattle raisers). In order to control them, various villages were founded, the purpose of which was to have there "missions of reduction of indians", up to the XVIII th. century, but this attempt proved to be a failure. Thus, these "llaneros" became a destabilizing factor during the Colony.



**IGLESIA DULCE NOMBRE DE JESUS, PETARE
EXCAVACIONES ARQUEOLOGICAS: INFORME II
CARMEN L. FERRIS, OCTUBRE 1989**

**IGLESIA DULCE NOMBRE DE JESUS,
PETARE. EXCAVACIONES
ARQUEOLOGICAS: INFORME I I.**

Carmen L. Ferris ()*

Entre los días 8 y 12 de mayo de 1989, la División de Arqueología de la Dirección del Patrimonio Cultural del CONAC realizó excavaciones arqueológicas en el Templo del Dulce Nombre de Jesús, Dtto. Sucre del Estado Miranda. El trabajo correspondió a la continuación de la colaboración iniciada el pasado año con la Comisión de Patrimonio Histórico de Consucre.

Al igual que en las exploraciones anteriores, la finalidad de estas excavaciones fue la de constatar la existencia o no de antiguos pisos, basamentos de muros, estructuras, etc.; correspondientes a etapas precedentes de la historia de la Iglesia. En esta jornada de trabajo se contó con la colaboración de la Empresa Techos Higuero -contratista de los trabajos de restauración de la iglesia- que facilitó la ayuda de dos obreros así como de las herramientas necesarias.

DESCRIPCION DEL TRABAJO DE CAMPO.

Se decidió continuar las excavaciones arqueológicas en dos lugares:

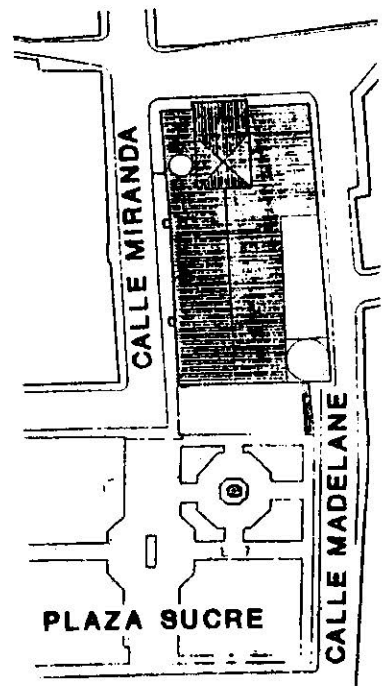
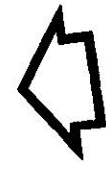
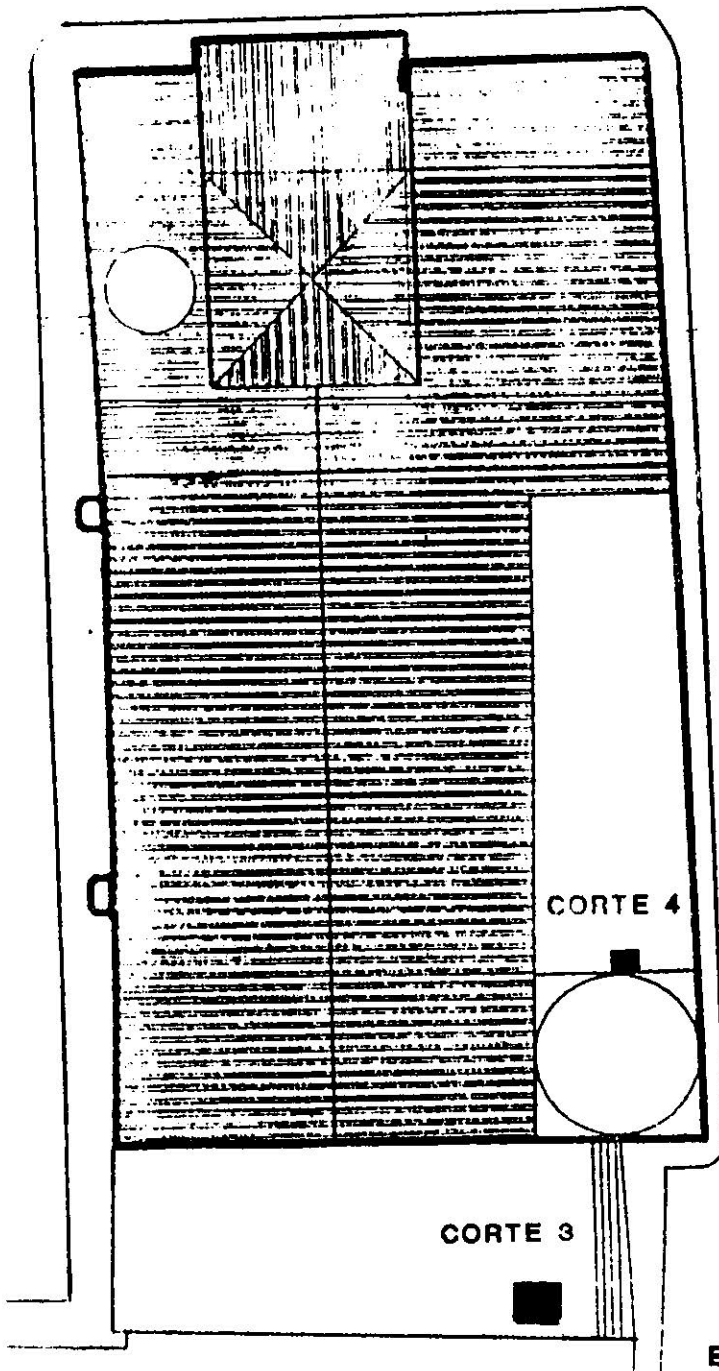
- I. Area ocupada antiguamente por el altozano (corte 3)
- II. Local anexo a la torre (corte 4).

Con el fin de llevar el control de ambas excavaciones se respetaron niveles de 20 cms. cada uno. Los materiales arqueológicos obtenidos fueron separados por tipo (cerámica, vidrio, restos óseos, material de construcción, otros) y por nivel; cada grupo fue colocado en bolsas plásticas con su respectiva etiqueta de identificación (código del yacimiento, tipo de material, profundidad excavada, fecha).

- I. Area ocupada antiguamente

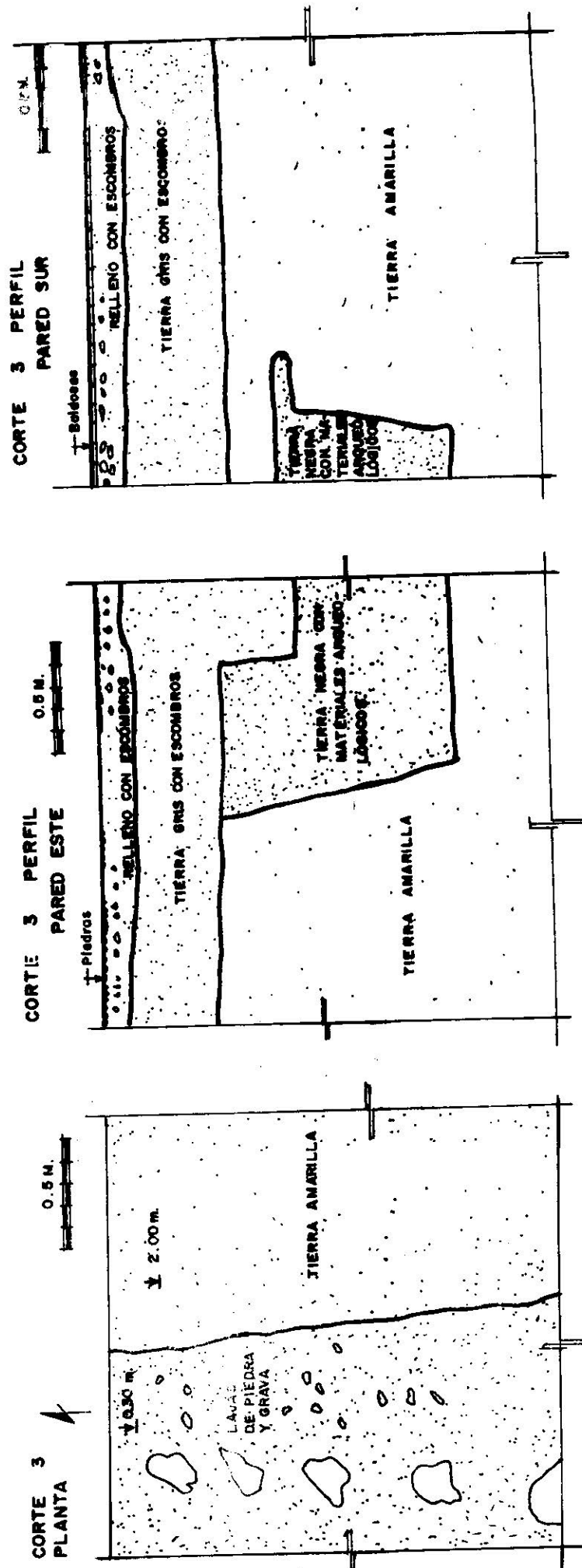
(*) Dirección de Museos, CONAC, Caracas.

IGLESIA DULCE NOMBRE DE JESUS, PETARE EXCAVACIONES ARQUEOLOGICAS CROQUIS DE UBICACION



ESC. 1: 350

**IGLESIA "DULCE NOMBRE DE JESUS"
 PETARE, EDO. MIRANDA
 EXCAVACION ARQUEOLOGICA**



por el altozano (corte 3)

El trabajo consistió en la ubicación, marcaje y excavación de una cuadrícula de 2.10 m x 2.10 m en el área que ocupó el altozano de la iglesia. Para ello se tomó la precaución de no dañar el empedrado existente por lo que se decidió hacer la excavación sobre las baldosas adyacentes (para ubicación ver croquis anexo).

II. Local anexo a la torre (corte 4)

El trabajo consistió en la excavación de una cuadrícula de 1 m x 1.50 m hacia el muro oeste del recinto (para ubicación ver croquis anexo). El piso se encontraba cubierto con unos ladrillos de 4 cms. de espesor que dejaban ver en su mayor parte una ligera capa de cemento.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.

Debido a que la excavación realizada en el local anexo a la torre (corte 4) no arrojó el hallazgo de antiguas estructuras o material arqueológico (con excepción de 1 frag. cerámico, huesos de vacuno), las conclusiones se referirán a la excavación realizada en el área ocupada antiguamente por el altozano (corte 3).

En relación al material arqueológico recuperado, destaca la cerámica decorada por su valor como indicador para la ubicación cronológica. La identificación que se da de algunos fragmentos cerámicos -en cuanto a la procedencia geográfica de la manufactura- se ha hecho gracias a la ayuda proporcionada por los antropólogos María Ismenia Toledo, Jefe del Departamento de Antropología del Museo de Ciencias Naturales y Julia Uzcátegui de la Dirección de Museos del CONAC. En dicha identificación se ha utilizado la comparación y asociación con objetos cerámicos similares reseñados en diferentes publicaciones así como de

la colección cerámica expuesta en el Museo de Arte Colonial, Quinta Anauco; esto hace que la información pueda ser en algunos casos aproximada.

Por otra parte, el pequeño tamaño de los fragmentos ha hecho difícil discernir las formas de los objetos que representan, así como los usos a los que estuvieron destinados pero en términos generales podemos decir que los fragmentos remiten a cerámica de uso doméstico, principalmente a piezas de vajilla.

Las características de la cerámica decorada en cuanto a colores y motivos, así como del tipo de pasta y esmalte utilizado, nos permiten afirmar que se trata de cerámica de tradición inglesa, en su gran mayoría de fabricación industrial correspondiente al siglo XIX. Como es sabido, en el siglo pasado la producción a gran escala se hizo factible por la incorporación de la máquina en la elaboración de la cerámica y ella hizo que disminuyera la producción artesanal; en nuestro país, los suplidores ingleses de vajillas mantuvieron un lugar relevante en la época que consideramos.

Se destaca también, en la pequeña muestra cerámica recuperada, la presencia de loza de tierra probablemente de origen local. Se sabe que a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, las locerías criollas habían aumentado considerablemente la producción de recipientes de uso doméstico. Como se observa en la muestra, es frecuente el vidriado interior de las piezas; esto se hacía con el objeto de cerrar los poros del barro y así proteger el lado que iba a recibir un uso continuo, que muchas veces era líquido.

En cuanto al resto del material arqueológico, predominan los fragmentos de vidrio, material óseo, material de construcción y otros objetos como clavos y botones. Es de especial no-

toriedad la presencia de una moneda de cobre realista acuñada en 1817.

De las características del material antes mencionado, así como de su disposición estratigráfica podemos concluir que se trata de un relleno configurado por material diverso, en su mayoría correspondiente al siglo XIX.

Estos resultados podemos relacionarlos con las remodelaciones que sufrió el área del altozano de la iglesia en el siglo pasado: en 1858 se terminó de construir la torre anexa; posteriormente, en la década de los años ochenta, hubo una remodelación de la Plaza Sucre que posiblemente implicó remoción y utilización de material de relleno en el área que nos ocupa. Por último, en 1905, se procedió a la construcción del pavimento de la plaza y el altozano de la iglesia; en la misma se utilizaron 190 barriles de cemento (Memorias del MOP, año 1906). Desde entonces el altozano no sufrió cambio hasta 1972 cuando fue eliminado; lo anterior nos indica que el área fue removida fundamentalmente en la segunda parte del siglo XIX y comienzos del XX, lo cual concuerda con la presencia de objetos de esa época.

Los trabajos de remodelación mencionados significaron una elevación de niveles previos de la calzada. Este hecho nos ayuda a comprender la certeza o no de la afirmación acerca de la existencia de un empedrado que se creyó "colonial" y el cual fue observado cuando se hizo la remodelación de 1972. En vista de los resultados de la excavación arqueológica realizada en el corte 3, podemos afirmar que no se trataba de un empedrado colonial ya que la misma se hizo por debajo del nivel del empedrado y como hemos dicho, el material recuperado corresponde al siglo XIX. Si se observa el grabado de Enrique Neum, que data de

la década de los años setenta del siglo pasado, tampoco se aprecia una calzada empedrada. Creemos en la posibilidad de encontrar antiguos pisos debajo del nivel de la plaza por lo que recomendamos hacer futuros sondeos arqueológicos en esa área.

BIBLIOGRAFIA:

- . CENTENO, Julio hijo: Numismática Venezolana, Ediciones "Seguros Carabobo" C.A., Alfa Impresores C.A., Valencia, Venezuela, 1985.
- . DEAGAN, Kathleen: *Artifacts of the Spanish Colonies of Florida and the Caribbean 1500 - 1800*, volumen 1: Ceramics, glassware and Beads, Smithsonian Institution Press, Washington D.C., 1987.
- . DUARTE, Carlos: *La Cerámica durante la época colonial venezolana*, Armitaño Editor, 1980.
- . GOGGIN, John: *Spanish majolica in the New World*, New Haven, Yale University Publications in Anthropology, number 72, 1968.
- . PARDO, Mercedes Carlota de: *Monedas de Venezuela*, volumen 1, B.C.V., 2da. edición, 1973.
- . RIVERO, Manuel Rafael: *Lozas y Porcelanas en Venezuela*, Ernesto Armitano Editor, Caracas, 1972.
- . SAAVEDRA NEBEZ, JORGE: *Enciclopedia Gráfica de la Cerámica*, Tomo II: América y Marcas, Ediciones Centurión, Buenos Aires, 1948.
- . TOLEDO, María Ismael: *Informe: "Teatro Baralt"*, estudio de Colección Cerámica Arqueológica", febrero 1989.
- . UZCATEGUI, Julia: "Aproximación al estudio de la procedencia de la cerámica colonial (s. XVIII XIX) en la comunidad indígena de Píritu", Tesis de grado para optar al título de Antropólogo, U.C.V., 1984.



Corte 3 - Pared Sur



Iglesia Dulce Nombre de Jesús, Petare (Caracas).
Corte 3 - Trabajos de excavación.

RESUMEN.

Se trata aquí de un informe de excavaciones arqueológicas realizadas como colaboración con la Comisión de Patrimonio Histórico de Consucre, Estado Miranda, Caracas, en relación con el Templo del Dulce Nombre de Jesús, y con la finalidad de constatar la existencia de pisos y estructuras anteriores. Estos últimos no fueron encontrados, sólo se recuperó un material de cerámica decorada, correspondiente a la tradición inglesa del siglo XIX, así como loza de tierra de origen local, y otro material diverso. Por las características de esos vestigios y su disposición estratigráfica, se concluye que se trata de un relleno configurado por material diverso del mismo siglo XIX, dejando abierta la posibilidad de conseguir estructuras más antiguas en excavaciones posteriores.

SUMMARY.

This paper deals with archaeological excavations carried out as a collaboration with the Commission of "Patrimonio Histórico", Consucre, Miranda State, Caracas, in relation with the "Dulce Nombre de Jesús" Temple, in order to assure the presence of previous structures and floors. However, these were not found; we only found decorated ceramics -corresponding to XIXth century- of the British Tradition and of the local one, and various other materials. Because of the features of these remains and their stratigraphic arrangement, we conclude that the above mentioned excavations correspond to a "relleno" made up of various material dating back from XIXth century. This leaves open the possibility of finding more ancient structures in future excavations.