

Los conflictos de cacicazgo entre los Chaima de San Félix Cantalicio de Ropopán durante el siglo XVIII

TIAPA, FRANCISCO

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, IVIC

Caracas-Venezuela

e-mail: frantiapa@cantv.net

RESUMEN

Este artículo presenta un análisis de los conflictos de cacicazgo en la comunidad Chaima de San Félix Cantalicio de Ropopán a finales del siglo XVIII. Se muestran formas en que las estructuras políticas de los pueblos indígenas durante la época colonial constantemente se readaptaron a los cambios históricos. Esto se evidencia en las respuestas de los Chaima frente a la figura de los caciques, como una construcción ideológica colonial orientada al control y la homogeneización cultural. Frente a esta figura, fueron más sólidas las percepciones locales sobre el poder y la cohesión social.

Palabras clave: caciques, misiones, Chaima, Río Guarapiche.

The Conflicts of Cacicazgo between the Chaima of San Felix Cantalicio de Ropopan during the XVIIIth Century

ABSTRACT

An analysis of the Cacicazgo conflicts demonstrating the ways in which the indigenous political structures constantly adapted to change during colonial times. This adaptation is evident in the response of the Chaima people to the role of the chief as part of a colonial ideology designed to homogenize the differing cultures. The chief as authority figure incremented the perception of control and social cohesion.

Key words: chief, colonial, Chaima, Guarapiche River

1. Introducción

En este espacio se presenta un análisis del conflicto del cacicazgo en la comunidad Chaima de San Félix de Cantalicio, en el Oriente de Venezuela, a finales del siglo XVIII¹. En principio se presenta un preliminar teórico-metodológico con el que se pretende articular este análisis de una realidad específica con contextos más amplios, como un aporte para la comprensión de los distintos matices de las transformaciones políticas de las sociedades indígenas durante la época colonial.

En este texto partimos, como contexto teórico de referencia, de la distinción hecha por Lévi-Strauss (1969) entre estructura social y relaciones sociales, la que dio inicio a la preocupación metodológica por los ámbitos de la vida social en que los modelos culturales se realizan en la práctica. De esta manera, las relaciones sociales constituyen la materia prima para la elaboración de hipótesis generales sobre las estructuras que subyacen en todo sistema social (Lévi-Strauss, 1969: 300).

En el ámbito del estudio de las sociedades del pasado, desde una perspectiva antropológica, esta distinción ha sido fundamental para la reconstrucción e interpretación de cada proceso histórico. Su equivalente en este ámbito ha sido la polémica entre acontecimiento y estructura, como un ir y venir entre la generalización y la relativización absoluta. En el intento de la reconstrucción de las bases estructurales de estas sociedades ha sido común la tendencia a generalizaciones abarcentes de amplias dimensiones espaciales y temporales. Éstas pueden llegar a dejar de lado las particularidades de cada proceso histórico y de los modelos culturales puestos en práctica. Por otra parte, en el estudio de acontecimientos específicos se ha tratado de relativizar a cada uno de éstos según su propia lógica. Estas relativizaciones llegan a ignorar los contextos que enmarcan los acontecimientos, contrariamente a lo propuesto por cualquier teoría sistémica (Burke, 1993: 288-291).

El concilio entre ambas tendencias ha sido el de considerar al acontecimiento como la actualización única de un fenómeno general en que el modelo de la estructura se ve reformado por el envío de nuevos elementos, influenciados por la capacidad creativa de los sujetos históricos involucrados. De esta manera, es posible acceder a las estructuras subyacentes a través del análisis de acontecimientos específicos, como actualizaciones contingentes de los modelos culturales (Sahlins, 1997: 9). En estas contingencias la transformación se da en la interacción entre un orden cultural instituido y el practicado por los individuos, redefiniendo constantemente la estructura en la acción y en sus potencialidades:

“En sus proyectos prácticos y en su organización social, estructurados por los significados admitidos de las personas y las cosas, los individuos someten estas categorías culturales a riesgos empíricos. En la medida en que lo simbólico es de este modo, lo pragmático, el sistema es una síntesis en el tiempo de la reproducción y la variación.” (Ibíd: 10).

Así, en ciertos casos es posible la identificación de momentos históricos en que las estructuras se encuentran cargadas de acontecimientos aceleradores de los cambios. Si bien toda estructura posee un mínimo de posibilidades restringidas que le permiten redefinirse ante las contingencias, el carácter microscópico de estas últimas les otorga una reiteración a veces poco perceptible. Estas *estructuras de coyuntura* se encuentran cargadas de micro-acontecimientos de una continuidad más acelerada, después de los cuales, en los momentos de estabilidad, ya han transformado buena parte del orden preexistente (Ibíd: 13). El análisis de estas contingencias necesariamente debe ser hecho con la mayor profundidad posible, de manera tal, que no se dejen de lado sus especificidades, al mismo tiempo que se perciban sus relaciones con los contextos más amplios. En análisis de este tipo es necesario que la descripción de los acontecimientos estudiados se realice

al mismo tiempo que su interpretación, es decir, el análisis en sí mismo presupone una *descripción densa* (Geertz, 1996: 19).

En este sentido, en la reconstrucción de acontecimientos específicos es necesario tener en cuenta que cada aspecto de la vida de los sujetos involucrados se encuentre inserto en un espectro más general de significaciones opaco ante la mirada externa. Estos aspectos no se presentan de forma explícitamente relacionada con el resto del sistema, por lo que, queda de parte de quien lo reconstruye realizar su contextualización (Ibíd: 28). En esta decodificación de las estructuras subyacentes y contextualización de los fragmentos es necesario tomar en cuenta los actos explícitos como una forma de exteriorización, por lo que es necesario ir más allá de las acciones inmediatas que se estudian para poder acceder a las estructuras subyacentes (Ibíd: 30). Éstos se presentan como pequeños acontecimientos sociales desarticulados y sin aparente relación entre sí. De esta manera, es necesario asumir que las grandes realidades se hacen explícitas en las pequeñas escalas. En este caso no se trata de captar la gran realidad en una delimitación de la pequeña escala, pues lo que se estudia no es la escala reducida en sí misma, sino lo que ésta exterioriza (Ibíd:32).

La reducción de la escala en los ámbitos investigativos permite el acceso al modelo general a través de su realización específica. En la práctica, esto implica un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental, de manera tal que se tomen en cuenta las diferencias entre los distintos ámbitos de la sociedad tratada (Levi, 1993: 121). Al igual que con las sociedades del presente, es posible describir diferentes combinaciones de escala en distintas organizaciones sociales empíricas para medir el cometido que desempeñan en los diferentes sectores de las vidas que configuran, con lo que se observa cómo un modelo social general se concretiza en una realidad específica (Barth, 1978: 273 en Levi, 1993: 122). Por otra parte se accede a los datos que expli-

can la capacidad creativa de los individuos enmarcados en un contexto cultural dado:

“Es necesario...insistir en el valor explicativo tanto de las discrepancias entre trabas impuestas por los diversos sistemas normativos...como del hecho de que, además todo individuo mantiene un conjunto de relaciones que determinan sus reacciones y elecciones de la estructura normativa.” (Levi, 1993: 124).

Es posible tomar en consideración las diferencias espaciales y temporales de los contextos de los acontecimientos, de modo que no se establezcan modelos generales con tendencia a la homogeneización de realidades que internamente poseen abundantes matices. Se demuestran aspectos de las sociedades del pasado que resultarían distorsionados por la utilización de métodos cuantitativos los cuales simplifican los sistemas de reglas que cada sociedad crea en su proceso de cambio, con lo que se establece la relación entre un modelo normativo establecido y la contingencia de las acciones llevadas a cabo por individuos específicos (Ibíd: 136).

Particularmente, en los intentos de reconstrucción de las estructuras políticas de las sociedades del pasado es notable el acento puesto en la generalización. En estos casos se ha corrido el riesgo de dejar de lado las particularidades históricas de cada proceso de cambio, por un lado, y las predisposiciones de cada una de estas sociedades a reaccionar ante ellos. Por otra parte, al reconsiderar el estudio de las estructuras políticas poniendo énfasis en las relaciones, se pretende tomar en cuenta a las relaciones de poder como redes expansivas a todos los ámbitos sociales y como los nódulos de su posibilidad de permanencia (Foucault, 1980). En nuestro caso en particular, el énfasis se centra en las relaciones manifiestas como la forma externa de estas estructuras, opacas por la mediatización de quienes han registrado estos acontecimientos. No se trata de una ejemplificación anecdótica o de un

estudio de caso en el que se tratan de ilustrar las hipótesis sobre la organización política de las sociedades indígenas de pasado. Sino de elaborar una reconstrucción interpretativa de una serie de acontecimientos específicos que permiten el acceso a estas estructuras a través de las relaciones entre los sujetos históricos involucrados en ellos.

2. Contexto general

En el proceso de conquista y colonización del Oriente de Venezuela la acción misional jugó un papel determinante como estrategia de coerción y control de los grupos indígenas de la región. Más allá de la evangelización en sí misma, como técnica transculturación, fue fundamental la reducción de los grupos indígenas en pueblos de misión y doctrina. La acción de esta forma de conquista derivó de la fuerte resistencia indígena de la región ante los métodos explícitamente violentos.

Tales métodos violenta se habían empezado a aplicar desde la segunda mitad del siglo XVI con la conquista de Serpa (Lope de las Varillas, 1569 en Arellano Moreno, 1964; Ojer, 1966) hasta la década de 1640 con la conquista de Juan Orpín (Caulín, 1966; I; AGI, Santo Domingo, 641 en Gómez Canedo, 1967; Civrieux, 1980). Estas estrategias iniciales consistieron en entradas armadas contra los indígenas de la región para de esa manera someterlos al comercio esclavista en un principio (Ojer, 1964; Jiménez, 1986) y, posteriormente al, régimen de encomiendas (Prato-Perelli, 1986; 1990).

Sin embargo, los resultados de estos intentos de conquista no tuvieron los efectos esperados por los españoles. Por un lado, si bien en estas formas de sometimiento las relaciones de alianza, cooperación y mediación, entre españoles y los distintos grupos indígenas de la región jugaron un papel importante y posibilitaron los primeros establecimientos coloniales en las zonas costeras, el carácter contingente de estos tipos de relaciones impidió la conti-

nuidad de las conquistas logradas. Por otra parte, estos sometimientos no necesariamente implicaban la transformación de la distribución espacial de los grupos sometidos, cuando menos de forma sistemática, lo que le permitió a los grupos indígenas atacados el control de sus espacios sociales. Ambos aspectos permitieron que la constante reorganización de los grupos indígenas de la región, el control de sus territorios de asentamiento y la continuidad de las relaciones de alianza entre ellos. De esta manera, se mantuvo una fuerte resistencia indígena que impidió la avanzada militar y civil española hacia las zonas internas del territorio hasta mediados del siglo XVII (Caulín, 1966, I; Ojer, 1966; AGI, Santo Domingo, 641 en Gómez Canedo, 1967, I; Civrieux, 1980).

El traslado de comunidades indígenas a las misiones tuvo un énfasis más acentuado en las áreas geográficas de América habitadas por sociedades segmentarias, organizadas por redes de parentelas y asentadas en extensas áreas geográficas con una relativa baja densidad demográfica, en comparación con los referentes de organización social europea. El énfasis en estas formas de conquista tuvo varias justificaciones por parte de los agentes de dominación que produjeron esta estrategia. Entre éstas estuvo, y es la que ha sido legada a la historia oficial del presente, el interés por la conservación física de las sociedades indígenas de América, y la necesidad de la instrucción cristiana, como una forma de aproximación de éstas hacia la versión europea de la humanidad, puesto que junto a la cristianización también se incluía la instrucción en la *vida civil*. Otra de las justificaciones de las reducciones en espacios físicos predeterminados, que es la más coherente con los intereses de conquista de la época, fue derivada de la anterior y consistió en el control de estas sociedades en espacios sociales controlados, de manera tal que se garantizase el cambio cultural y, fundamentalmente, el cambio de las relaciones entre los distintos grupos, estructuradas sobre un territorio sobre el que había autonomía de acción.

En esta variación de las relaciones entre grupos diferentes, a partir de la imposición de nuevas formas de accionar sobre los territorios, jugó un papel fundamental la desestructuración de su organización política. Posteriormente a esto, la tendencia se estableció hacia la reconfiguración de estas organizaciones en función los modelos resultados de la imagen que los europeos tenían sobre las jerarquías intraétnicas de las sociedades indígenas. Una vez ejercido el control sobre estas sociedades se inició la fragmentación de sus sistemas económicos internos, asimilándolas al sistema colonial en el que los grupos indígenas subalternos –y los aliados a los españoles en su momento-, junto a los esclavos de origen africano, fueron la principal fuerza de trabajo sobre los que se organizó la estructura económica colonial, reelaborada en los posteriores estados nacionales. De esta manera, el control fue expansivo a los ámbitos morfológicos, culturales, sociales, políticos y económicos.

En el Oriente de Venezuela, este proceso se inició entre los años 1650 y 1660, hasta el inicio de la Guerra de Independencia en 1810. En éste participaron los órdenes misionales de los franciscanos observantes y los capuchinos aragoneses, distribuidos en las áreas jurisdiccionales de la Provincia de Nueva Barcelona y la Provincia de Nueva Andalucía, respectivamente. Estas se encontraban habitadas por los grupos étnicos Cumanagoto, Palenque –divididos en Guarino y Caracare-, Chacopata, Characuar, Topocuar, Tagare, Core y Kari’ña, en la provincia de Nueva Barcelona, y Guaiquerí, Paria, Cuaca, Chaima, Kari’ña y Warao, en la Provincia de Nueva Andalucía (Gómez Canedo, 1967; Gómez Parente, 1980; Civrieux, 1980, 1998; Caulín, 1966, II; Carrocera, 1964; 1968; Morales Méndez, 1990).

Estos grupos mantenían constantes relaciones entre sí, estructuradas por sistemas de intercambio regional, determinantes de las guerras y alianzas. Su estructura estuvo definida por el control de las redes de interconexión por parte de los grupos do-

minantes de las distintas sub-áreas geográficas que lo componían (Morales, 1990; Whitehead, 1990). Particularmente importante fue el sistema de la cuenca del río Guarapiche, el cual enlazaba el interior de la región con el golfo de Paria, el Delta del Orinoco y el mar Caribe. Este enlace fue de tipo comercial, por un lado, y bélico por el otro. Las relaciones comerciales entre las áreas geográficas conectadas incluían los productos de origen europeo traídos desde las Antillas menores hasta el interior de los llanos, en las zonas habitadas por grupos que no tenían contactos amistosos con aquellos que a su vez disponían de los productos provenientes del sistema controlado por los españoles.

Las relaciones bélicas se habían articulado entre tres grandes sistemas de alianzas. Un sistema extendido desde el alto Unare, a lo largo de los llanos, hasta el río Guarapiche y la banda sur de las montañas de Turimiquire, compuesto por los Palenques y Cumanagoto fugados hacia los llanos, los Kari'ña de la mesa de Guanipa y los ríos Guanipa, Tigre y Guarapiche, y los Chaima del río Guarapiche y sus afluentes norteños, hasta la región fronteriza con los valles de Cumanacoa. Un sistema extendido desde los ríos Guaribe y Unare hasta el río Neverí, compuesto por los Píritu, Cumanagoto, Palenque, Chacopata, Tagare y Core unificados por relaciones comerciales, de intercambio matrimonio, unidad sociopolítica y cooperación bélica. Un sistema que unificaba al golfo de Cariaco, los valles de Cariaco y Cumanacoa, la banda norte de la sierra de Turimiquire, la costa norte y el golfo de Paria, conformado por los Guaiquerí, Paria Chaima y Warao, unificados por intercambios matrimoniales, relaciones comerciales y en ciertas contingencias contrapuestos por guerras entre ellos.

El sistema estructurado sobre el río Guarapiche como eje se encontraba conformado por los Kari'ña de la mesa de Guanipa y los Chaima asentados en sus márgenes. Según varias interpretaciones regionales, el río Guarapiche no sólo fue un eje unificador de este sistema, sino que fue una zona de puntos de interconexión

con otros macrosistemas como el río Orinoco, la región de Guayana y las Antillas menores (Acosta, 1946; Morales, 1984; Whitehead, 1990).

Su conquista no fue posible sino hasta inicios del siglo XVIII, con el aldeamiento de las comunidades pertenecientes a estos grupos en los pueblos misión. Esta conquista articuló los intereses de la avanzada misional de los capuchinos aragoneses, los españoles ganaderos asentados en la villa de Aragua de Maturín y los intentos militares por desarticular la resistencia sostenida por los Kari'ña y sus aliados (González, 1985: 209-211; Civrieux, 1998).

En este contexto, fue fundado el pueblo de San Félix de Cantalicio el año de 1718, con comunidades Chaima de los ríos Guarapiche y Guatatar, en la sabana de Ropopán, a orillas de este río (BNM, mss 3570 en Ríonegro, 1928: 210; AGI, Caracas, 160 en Carrocera III, 1968: 433; González, 1985: 209-211). A éstos más adelante se les anexaron otras comunidades, algunas Kari'ña, traídas en la avanzada misional y militar española (Caulín, 1966, II: 173-175) .

3. El conflicto

El presente caso se inicia en 1793, en el pueblo de San Félix Cantalicio, donde, el cacique José Antonio Guaimarín llamó a una congregación en la plaza del pueblo. Esta llamada fue hecha con el toque de tambor, que sólo podía ser ejercido por parte, o con autorización, del corregidor como símbolo de la jerarquía impuesta. Ante esta violación de las predisposiciones legales por parte del cacique del pueblo, se inició una averiguación sobre las causas de esta violación, los sujetos involucrados y, principalmente, sobre la autenticidad del cacicazgo de Guaimarín, en relación con lo dispuesto por las Leyes de Indias en el Libro VI, título VII. Según estas leyes, implícitamente se reconocían como caciques sólo a aquellos que previamente a la reducción habían tenido control sobre amplias áreas geográficas y habitantes:

“Algunos naturales de las Indias eran en tiempo de su infidelidad Caciques, y Señores de Pueblos, y porque después de su conversión á nuestra Santa Fe Católica, es justo que conserven sus derechos, y el haber venido á nuestra obediencia no los haga de peor condición: Mandamos á nuestras Reales Audiencias, que si estos Caciques, ó Principales descendientes de los primeros, pretendieren suceder en aquel género de Señorío, ó Cacicazgo, y sobre esto pidieren justicia, se la hagan, llamadas y oídas las partes a quien tocare, con toda brevedad” (Recopilación de Leyes de Indias, Libro VI, Título VII, Ley I).

En el enunciado del caso se detalla que se debe distinguir entre los que debían ser reconocidos como caciques según su coincidencia con los referentes europeos del liderazgo y los que no merecían poseer dicho cargo. En relación con el primer tipo -coincidencia con liderazgos o señoríos de pueblos enteros como formas de organización política reconocidas por los europeos- se especificó que en la provincia de Cumana se conocen pocos casos. Mientras que la mayoría han sido los que reconocen los misioneros por ser los más *ladinos* y haber ayudado a la reducción del grupo en el pueblo de misión o en la congregación de los fugitivos, llamándose a estos “Caciques” sin tener la autoridad que en las leyes se asume como verdadera (AGN, Indígenas, tomo III, f. 215-218). Es decir, el reconocimiento del liderazgo cobró forma según la actuación de los caciques como *agentes interculturales* (Malinowski, en Cardoso de Oliveira, 1968).

A partir de esto se ordenó a las autoridades regionales que averiguasen si el cacicazgo de José Antonio Guaimarín era por descendencia de su familia por el dominio en el momento de su *gentilidad*, o si era por ser el más *ladino* y poder concurrir a otros indígenas de los sitios autónomos al control colonial, o si tenía algún título expedido por la Real Audiencia de Santo Domingo (AGN, Indígenas, tomo III, f. 218v). En las disposiciones se ordena que en caso de ser “por herencia”, es decir, por su ascendencia, había que advertir que si se congregaba al resto de los habitantes del pueblo por tambor en la plaza sin autorización del corregidor

“...se le suspenderá del ejercicio del cacicazgo y transferirà a otro de su familia que obtenga derecho a él...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 218v). Si se debía a que había podido convencer a los demás de reducirse a la misión sin ser “...de sangre y vasallaje sobre ellos...” se le prohibiese todo derecho a este empleo y se le hiciese tributar como a los demás en la misma condición de subordinación. De volver a suscitar otro alboroto se les castigase con años de presidio, y que se encargase al corregidor para que se asegurara que los habitantes del pueblo usaran arcos y flechas solo cuando las justicias les encarguen la prisión de fugitivos u otra comisión (f. 219-220). Particularmente, sobre el derecho al uso de arcos y flechas se advierte que era visto como motivo para robos y fugas, pues les permitían mantenerse con la caza y pesca y para “...robos u otros delitos de donde nace su poca o ninguna inclinación al trabajo y agricultura con gravísimo perjuicio del estado y de la religión que abandonan con la mayor facilidad...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 218-218v).

En las averiguaciones se presentó la declaración del cura doctrinero del pueblo, Fray Francisco Chiprana, quien según su experiencia personal en la región, declaró que:

“...el cacique de San Felix Don Josef Antonio Guaimarino y los demas de esta provincia no estan en el goce del lleno de los privilegios que los de otras partes de América; por que en la gentilidad no exercían señorío formal, ni recibían tributo o vasallaje, sino que eran unos capitanes o gefes a elección, travesura de genio, u otras causas semejantes, exerciendo su mando sobre pecunias rancherías, o aduares formados de algunas familias numerosas parientes unas de las otras sin formar cuerpo de nación...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 232).

Al referirse a que la autoridad de Guaimarín se obtenía por elección meritoria y se extendía sobre “pecunias rancherías” conformados por algunas familias de numerosos parientes “sin formar cuerpo de nación”, el cura del pueblo desconocía la autoridad

del cacique por estar restringida a redes de familias extendidas. El cargo de cacique había sido asignado por los misioneros, a partir del cual habían obtenido los privilegios de derogación de los tributos y del uso del bastón de mando en el pueblo. Incluso, en algunos casos, había sucedido que el cargo de colaboración que tuvieron con los misioneros o con los Capitanes Conservadores:

“Y asi es que después de reducirlos, sin que los religiosos se hayan opuesto al uso de sus antiguos privilegios ni se los hayan limitado, han permanecido si otra distinción que el nombre de caciques, lleban baston, y tienen primer asiento en el banco del cabildo militar en la iglesia y funciones publicas. Ha sucedido tan bien que quando han muerto algunos caciques de algunos pueblos se ha conferido esta dignidad a otros vecinos, ya por los religiosos a quienes supieron persuadir que influirían mucho en la subordinación de los demás indios, ya por los capitanes conservadores quando los havia grangeadoles la voluntad con pequeñas dádivas, sacando después título o confirmación del gobierno con informes subrepticios; y a este modo el cacicazgo mas viene a ser un empleo con el qual logran consideración entre los demas indios, y la esención de tributo en los pueblos que estan sujetos e el, que un verdadero señorío heredado o traído de la gentilidad...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 232-232v).

A partir de estas declaraciones se sentenció la derogación del cargo de cacique a José Guaimarín y a su hijo Juan Marcelino por lo que debían tributar como el resto de los naturales, “...y vivir en la subordinación a las justicias y oficiales del pueblo”, y en caso de hacer algún alboroto se les castigaría con las penas correspondientes (AGN, Indígenas, t. III, f. 233-233v). Se amenazó a cualquier otro que congregase a los habitantes del pueblo con el toque del tambor sin la autorización del Corregidor o del Doctrinero. Se encargó al corregidor de San Félix “...cele con mayor cuidado que los yndios no uzen armas sino cuando por las justicias les ordene la pricion de algun profugo u otras comisiones...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 234). Además de que convocara a las justicias del pueblo para castigar a Guaimarín por haber con-

gregado a los indios del pueblo en toque de tambor y armas sin el conocimiento del corregidor, haciéndoles saber que debían obedecer al cura y al corregidor para conservar la quietud del pueblo, encargándose también al cura doctrinero para que hiciera saber la obediencia que se debía a la autoridad (AGN, Indígenas, t. III, f. 233v-234v).

Un año después, el primero de marzo de 1794, se reabrió el caso por la intervención de Maximiliano Guaimarín, hijo del cacique. Éste declaró que si bien su padre no poseía un cacicazgo según lo dispuesto por las leyes, debía incluirse en esas disposiciones a quienes habían actuado con la mayor consideración a las reglas impuestas por los españoles. Que aunque muchos caciques tenían derecho a lo prescrito por las leyes de Indias, la mayoría no lo conservaba:

“...por su mucha pobreza, grosera y tosca educación y abandono al vicio de la embriaguez como por estar poco esclarecidas, o del todo oscuros los derechos de su sucesión no siendo justo que solo por el nombre y dictado de cacique sin concurrir en ellos las circunstancias anexas a tal cargo se igualen no solo con los españoles sino con los ilustres...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 238).

Al mismo tiempo, el hijo de Guaimarín citó una Real Cédula según la cual se reconocía como caciques a quienes pertenecían a familias que habían conservado la sucesión por más de veinteaños. Su padre tenía una sucesión que se extendía por más de 50 años, desde el momento de la fundación del pueblo:

“...ynteligenciando el cathólico real animo de su majestad consulto a su consejo y en cedula de siente de abril del año de setenta y ocho se dignó su real piedad resolver lo siguiente = El tercero que mediante ser por la generalidad que incluye como opuesta a derecho y leyes terminantes asi de castilla como de yndias se modere y comprenda solamente a aquellos que se titulan caciques sin legitimo titulo de propiedad, ni posesion pero a los que se hallaren en pose-

sión por sí, su padre, o abuelo por tiempo de veinte años no obstante que sean ociosos o se embiraguen = En cuya inteligencia y la de que aun quando no tubiese mi legitimo padre otro derecho que que alegan ante el solio de Vuestra Alteza que el de mas de cinquenta años de posesion del cacicazgo de San Felix...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 238).

Además, había sido de una familia que siempre había colaborado con los misioneros en la congregación de nuevos habitantes y de fugitivos, así que suplicaba que se reabriera el caso y se tomasen nuevas declaraciones:

“...sin incluir los infinitos años que lo obtuvieron sus padres con cuyo auxilio y la subordinación que los prestaban los yndios de su obediencia se hizo dichos pueblo el año de setecientos diez y ochos cuyo primer ministro fue el padre / fray Jerónimo de Muro, es una prueba inconstable... con mayores luces quitara vuestra Alteza que las apunto si tiene a bien pedir su ynforme al actual prefecto de aquellas misiones fray Francisco de Lozalenda que la casualidad ha permitido se halles en esta corte de quien sin duda acostumbra quanto sea necesario en justicia a satisfacer las vanas intenciones de vuestra Real justificación a menos que juzgue por necesario mandar hacer una información comisionando persona desinteresada e imparcial de los que no persiguen y que sea temerosa de Dios y de su conciencia cuyas qualidades no es del que se encuentre en el departamento / y jurisdicción de Cumanacoa, para que justificada mi queja por verdadera providencia Vuestra Alteza lo que tenga por conveniente en meritos de justicia...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 238-239v).

A partir de esta solicitud se reabrió la recopilación de testimonios y la averiguación de los padrones hechos durante las visitas de los gobernadores Diguja y Urrutia, además del oidor de Santo Domingo Luis de Chávez y Mendoza en el pueblo (AGN, Indígenas, t. III, f. 264-265; 277v) para verificar la antigüedad de la sucesión del cargo de caciques. En la recopilación se registraron los testimonios tanto de los españoles vecinos de las villas de

Cumanacoa y de Aragua de Maturín, como de los indígenas habitantes del pueblo de San Félix. En lo expuesto por estos doce testigos, los testimonios variaron según la procedencia étnica de cada uno, además de sus registros vivenciales. Sin embargo, se arrojaron luces sobre las razones que cada uno daba al conflicto. Según estos testimonios se puede hacer la siguiente reconstrucción.

Según los padrones hechos en 1761 y en 1783 por los visitadores de la Real Audiencia, y según los testimonios, desde el momento de su fundación los habitantes del pueblo habían tenido como cacique a la familia Guaimarín. En relación con la fundación en sí, el primer testimonio presentado en el caso fue el del corregidor del pueblo de San Félix Joaquín Álvarez:

“...hace el tiempo de treinta y uno a treinta y dos años que era corregidor del pueblo de San Felix de Cantalicio, y que en aquel entonces havia cacique, que desde mui antemano, y desde la fundación, havia tenido por herencia, siendo en aquel entonces el actual uno llamado Francisco que tenia su primo gentil, el que y pasaba de mas de veinte años al que no tiene presente como se llamaba, pero si, que ni a padre i a hijo se le citaba para trabajo alguno por el privilegio que gozaban de tales caciques y responde...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 267v)

En este testimonio se asoma la colaboración entre el misionero capuchino Fray Jerónimo Muro y Francisco Guaimarín. Ésta se presenta de forma más explícita en el testimonio del vecino de la villa de Aragua de Maturín, Bartolomé García de Calzadilla:

“...conoce el pueblo de San Felix de Cantalicio hace dilatado tiempo de mas de sesenta años, en el qual era cura misionario de él, el padre fray Jerónimo de Muro Religioso capuchino, que fue el primero que entro en aquella fundación, la qual se hizo por el capitanejo Callaguarin, con cuio motibo tuvo, y se le dio el cacicazgo de él, como primer fundador, y que trajo toda la gente del monte para ello...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 268v).

El “cacique” Francisco Guaimarín, o Callaguarín había sido sucedido por su primogénito. Esta sucesión continuó en el mismo orden hasta llegar a Antonio, padre de Maximiliano, cacique del pueblo para el momento del conflicto. En el mismo testimonio del vecino Bartolomé García de Calzadilla:

“...que por muerte del citado Callaguarin recayo el cargo en su hijo primogénito, que aunque el declarante no hace memoria de su nombre, lo conocio mui bien, como que en aquel tiempo fue correxidor de dicho pueblo siete año, en que siempre se le guardaron los fueros y privilegios como al cacique que era, y que por muerte de este le subcedio en el referido cargo su hijo primogénito que es el que en esta /f. 269/ pregunta se nombra por Josef Antonio Vellorín cui apelativo se halla equivocado por no ser assi como titular y si el de Callaguarin; y es este ultimo nombrado el que verdaderamente se debe por tal cacique, por su falta a verdadero primogénito don Maximiliano Callaguarin...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 268v-269).

En esta fundación estuvieron involucrados comunidades Chaima provenientes de los ríos Guatatar y Guarapiche, perteneciendo Guaimarín a esta última. Durante los casi 80 años de unión impuesta a estas dos comunidades, éstas se habían mantenido separadas, constituyendo, según lo notó el visitador Chávez y Mendoza en 1783, “...dos parcialidades opuestas en los vecinos, que solo se unen para los trabajos comunes...” (AGI, Caracas, 140 en Burguera, 1985: 157). Esta separación había sido tan acentuada que incluso habían evitado los matrimonios entre ellos y mantenían la organización espacial del pueblo dividida en dos. Así lo señaló Lorenzo Verrano, vecino del pueblo de Aragua, para quien desde su mirada externa “...es notorio que es tanta la aversión que se tienen que demas de vivir en barrios separados, no permiten â sus hijos se unan con los del contrario partido...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 293).

Según los distintos testimonios, esta división le fue atribuida a la adhesión de cada una de las comunidades a distintos líderes. A pesar de que el pueblo había sido fundado con la comunidad adscrita a Guaimarín, los provenientes del río Guatatar mantenían su unificación alrededor de su propio líder. Este había sido en el momento de la fundación Tomás Yoroco, quien había continuado con el mando de su grupo dentro del pueblo por medio de la misma secuencia de sucesiones, según el mismo testimonio de Lorenzo Verrano:

“...desde que tiene uso de razon ha conocido y tratado los yndios de este pueblo que al viejo Francisco Cayaguarin, y a su hijo Josef Antonio los ha conocido caciques sucesivamente: que ha acordar: que el viejo Francisco tenia ya en el monte mando sobre los yndios que llaman de Guarapiche. Que conocio al viejo Thomas Yoroco; que esta vino a poblar con los yndios de Guatatar a los que mandaba en el monte y despues prosiguió en gobernar en el pueblo a los de su partido...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 292-292v).

Sin embargo, a causa de las discordias entre los dos partidos, Yoroco había cedido por completo el mando a Guaimarín:

“...por las desavenencias, discordias y levantamientos que ocasionaba el haber dos capitanes pobladores en un mismo pueblo, cedio Thomas Yoroco el baston con repugnancia de toda la gente de su partido, que jamas se han querido sujetar al cacique Cayaguarin...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 292v).

Si bien ambos grupos eran reconocidos por los españoles como Chaima y además eran lingüísticamente inteligibles entre sí, según las declaraciones de los indígenas del pueblo, éstos se reconocían a sí mismos como “Guatatar” o “Guarapiche”. Estas referencias especificaban que los nombres auto-atribuidos por ambas comunidades tenían que ver con los lugares de procedencia. En el testimonio de Juan Francisco Conquira, uno de los habi-

tantes del pueblo de San Félix, luego de describir los conflictos especificó que “...nunca se han unido la parte de los de Guarapiche con los de Guatatar, reclamando siempre los Yorocos por capitán cacique de su partido: y esta es la causa de atraso de pueblo, por estar divididos en bandos...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 295-295v).

Al mantenerse separados los de Guatatar y reclamar el mando para los descendientes de Tomás Yoroco, los del Guarapiche en algunos casos habían amenazado con poblarse en un sitio distinto. En el testimonio del habitante del pueblo Juan Domingo Procura se señala que:

“... este partido ha tenido union con la parte del pueblo de Guatatar pasando siempre a la separación, y ha pretendido en algunas ocasiones llevarse se gente de Guarapiche a otra parte queriendo que solo su voz se executara, sin respetar a las demas justicias...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 293v-294).

Con estas “justicias” se refiere en el testimonio al resto de las autoridades del pueblo, que habían sido conservadas por los pertenecientes al grupo del Guatatar. A partir de la renuncia por parte de Tomás Yoroco, se mantuvieron los cargos de cacique y justicias en sujetos de grupos distintos, con lo que se iniciaron los conflictos internos que dieron lugar a la congregación en el centro de la plaza del pueblo. Puesto que no había homogeneidad en las autoridades del pueblo, se habían presentado constantes levantamientos tanto de un grupo como de otro. En el testimonio de Lorenzo Verrano se citan tres de estos conflictos entre ambos partidos. En dos de ellos se asoman los motivos por los que estas justicias, de un grupo distinto al fundador del pueblo, se habían mantenido en estos espacios de la autoridad local:

“...Que presencio el declarante que en tiempo del cura don Josef Aleman, y del corregidor don Jorge Figueroa, el padre del actual cacique levanto su gente contra dicho padre y corregidor y los tubieron cerrados y cercados en el convento hasta que tuvieron for-

ma de dar aviso con un pavecito a los de Aragua de donde vinieron españoles, y amarraron a los amotinados: resultándose todo de querer el cacique hacer justicias solo a los de su partido, quitando todo el mando a los de Guatatar, que siempre han sido preferidos para el, por ser quietos, y de regular conducta, al paso que los de Guarapiche / siempre se han manifestado revoltosos é inquietos...Que presencio el declarante en tiempo del cura fray Miguel de Bea, que armado de su autoridad el actual Cacique Josef Antonio levantó los yndios de su partido de Guarapiche, y quito violentamente los bastones de gobernador, alcalde y demas justicias que habian elegido, y confirmando el corregidor don Bartolomé Calzadilla, y pusieron otros, todos de su partido de Guarapiche, y oponiéndose a esto el padre cura, lo atropello con palabras pesadas, el cacique, el que tenia guardias puestos en el camino cuio paso venia el corregidor para ponerlo en una enpalma y despacharlo a Cumanacoa el que costó el golpe entrando de noche, y apreso a los levantados...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 292v-293).

Ante esta preferencia por parte de la autoridad hegemónica de los curas doctrineros y los intentos de homogenizarla hacia un solo grupo por parte del cacique, la reacción de este último fue el intento de revertir el proceso de reducción en único espacio. En el mismo testimonio se señala otro alzamiento:

“...que lo mismo sucedió en tiempo del cura fray Silvestre de Mairavete, que quiso el cacique alzar toda su gente para hacer justicias a su modo, y oponiendo el dicho cura diciendo: no le convenir a el, se le levanto en palabras hasta decirle: que se callara que el se iria con su gente a fundar a otra parte...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 293)

Incluso fueron testificadas por los españoles las rivalidades entre Antonio Guaimarín y su hermano, quien también solicitó años antes el cargo de cacique. En este caso, se observa que las rivalidades entre individuos por las posiciones jerárquicas no se restringían a los ámbitos intercomunitarios. Como lo señaló el testimonio del vecino de la villa de San Baltasar de los Arias, Bartolomé García de Calzadilla:

“...que siendo el declarante corregidor del dicho pueblo de San Felix, y siendo cacique de él, el dicho padre del actual don Josef Antonio se amotinaron un día los yndios del nominado pueblo, siendo la cabeza de esta accion el indio Clemente hermano del referido cacique que estaba siendo, él ROTO Clemente levanto la vos diciendo que su hermano era un caballo, y que por ello no devia ser cacique ene esta virtud él lo devia ser, y tomándose el mando del pueblo, quito los bastones a todos los que obtenian los empleos de cabildos, como procurador, alguacil y demás, è hizo él nuevos nombramientos para que los exercieran...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 269v)

Al igual que las revueltas por conflictos entre los grupos distintos, este alzamiento fue reprimido por parte de las autoridades hispanas. En ambas formas de conflictos el interés fundamental por parte de los agentes representativos del orden colonial era mantener la distribución de las autoridades:

“...con cuio motivo, y estar el declarante en esta ciudad le escribió con principio el cura de aquel, que era fray Miguel de Veá para que ocurriere ale remedio yendo con / el mayor cigilo, lo qual executo el testigo y llegado que fue hiso poner preso al dicho Clemente, y los que demas de su pandilla que le havian hecho jueces intrusos y los mandó bien asegurados con el lexitimo cacique y otros que le acompañaban de custodia a entregar a disposicion del señor Gobernador de Cumana, dándole cuenta a dicho señor de todo lo acaecido, con lo que se tranquilizaron aquellos naturales, quedando los lexitimos jueces en sus empleos. Los presos se huyeron y solo pudo el declarante coger el Clemente, a quien lo puso a trabajar con un grillete en aquel pueblo de donde se huyo, y no se ha savido nada de su paradero. Pero que no sabe o a los manos no hace memoria si el primer movil de aquel alboroto fue o no la bebida y responde...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 269v-270).

A partir de este conjunto de declaraciones, se establecieron las disposiciones por parte del fiscal de Cumaná Don Francisco de Quintana. En principio se reconoció el papel mediador y colaborador por parte del cacique Guaimarín para la fundación del pueblo:

“...por las justificaciones instruidas, y diligencias obradas a instancia del protector particular, y en defensa de los derechos de expresado yndios aparece, que Francisco Cayaguarin su abuelo, y José Antonio su padre han conservado la denominación de caicazgo a consecuencia de haber influido en la pacificación y saca de los montes / de alguna pequeña porcion de yndios Guarapiches con que se principió la fundación del mencionado pueblo de San Felix...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 301-301v).

Sin embargo, ante la mirada coherente con la construcción europea de la jerarquía, la posición de Guaimarín no coincidía con lo que se reconocía como un cacicazgo. Por otra parte, se estableció la distinción entre un “cacique” y un mediador:

“...esto no viene a constituir al citado Francisco abuelo del Maximiliano en otra clase que la de un menor capitanejo, o capataz , que por mejor discernimiento, o por su mayor propensión á reducirse ò poblarse tuvo influxo en el animo de los demas para reducirlos y atraerlos estimulando de los premios, y particular recomendación que por estos y semejantes servicios merecían de los misioneros / y aun de los gobernadores y jueces, que les remuneraban con franquearles nombramientos de capitanes pobladores de fundadores, y caciques con que disfrutaban corta especie de recomendación, distinción y mando entre los demas...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 301v-302).

En este sentido, la posición jerárquica del cacique no coincidía con lo estipulado por las Leyes de Indias. Con esto se desconocían los patrones locales de sucesión de las posiciones de autoridad dentro de las comunidades insertas en los pueblos de doctrina:

“...sin que por esto hayan sido tenidos ni podido tenerse ahora ni en tiempo alguno en el concepto de caciques legitimos que solo lo son aquellos de que habla la ley 1ª del tit. 7 lib. 6 de la recopilación de los dominios y sin que por consiguiente haya habido motivo para que por derecho hereditario se hayan perpetuado de padres a hijos aquella especie de cacicazgos mandados suprimir, como unos me-

jores privilegios y gracias personales que nunca / debieron trascender a los descendientes de los agraciados capitanejos, o auxiliantes de los misioneros en sus entradas a los caños y bosques...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 302-302v).

Además de esta falta coincidencia con lo estipulado por las leyes, para Quintana, Guaimarín no merecía el reconocimiento como cacique por no haber podido asimilar a su autoridad a los del Guatatar. A esto se sumaba que en las formas de asimilación practicadas por el grupo proveniente del río Guarapiche se corría el riesgo de que las autoridades coloniales de perdieran espacios de control en el contexto local. Por estas razones, el cacicazgo de Guaimarín fue declarado fuera de lugar:

“...deduciéndose de todo el ningún derecho con que se mantiene en el cacicazgo de San Felix el yndios Jose Antonio Cayaguarin, especialmente constando como resulta el mal uso, y criminales excesos cometidos a pretexto del ejercicio de él; por los que y atendiendo ademas a la antigua enemistad con que por razon de él se han mirado, miran los yndios Guarapiches, y los de la nación Guatatar de que se compone dicho pueblo de San Felix, le parece al fiscal que V.A. debe declrar sin lugar de derecho las pretensiones del citado Maximiliano Bellorin, o Cayaguarin, relativas a la manutención y permanencia de su padre en el cacicazgo de San Felix como igualmente la sucesión en el de citado Maximiliano respecto de que la posesión alegada solo podria serle favorable en el caso de provenir el cacicazgo, o traer origen de aquellos antiguos señores de pueblos, ó naciones en el tiempo de su infidelidad, ó anteriores á su conversión...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 302v-303).

Finalmente, cuatro años después, en junio de 1798, el Protector de Indios de la Provincia de Cumaná, el licenciado Ballina, argumentó la necesidad de reconocer el cargo de cacique por su utilidad al control de los habitantes del pueblo. Con esta última intervención se declaró que éste debía ser devuelto al hijo de Antonio Guaimarín, con la condición de que en ningún momento se

congregase a los habitantes del pueblo sin la autorización del corregidor, con la amenaza de revocársele del cargo:

“...en atención a lo que resulta de la justificación hecha en ciudad de San Balthasar de los Arias à instancia del protector particular de los yndios: Se declara que don José Antonio Bellorin debe continuar en el cacicazgo que tubieron su padre y su abuelo y mayores; con prevención de que si alguna vez diere motivo à inquietudes en el pueblo, sera privado para siempre de aquel cacicazgo, y lo mismo qualquiera sus legitimos superiores...” (AGN, Indígenas, t. III, f. 306).

4. Análisis

Con estas referencias es posible elaborar una breve interpretación en relación con los modelos culturales impuestos y con las reacciones de los grupos subalternos. En este caso se evidencia la mediatización el grupo hegemónico realizó con las construcciones ideológicas elaboradas por el sistema colonial como una forma de control de grupos étnicos con organizaciones políticas no coherentes con los referentes culturales europeos. La funcionalidad de esta construcción, por parte del sistema colonial, radicaba en que permitía la concentración en un solo sitio de una gran cantidad de comunidades organizadas por redes de parentelas. Estas concentraciones hicieron posible restringir el control de amplios espacios autónomos por parte de los grupos insertos en el pueblo de San Félix. Junto a esta restricción externa se coartaba la autonomía entre varias comunidades y por lo tanto la posibilidad de diversificación de los espacios de relaciones de poder subalterno, constituyendo una estructura jerárquica con tendencia la verticalidad, donde la secuencia de delegación de agentes autoritarios se mantuviese en el ámbito de las decisiones del grupo hegemónico.

Específicamente, hubo dos puntos de partida para la construcción de la figura del cacique. El primero partió de los referentes culturales europeos en los que la jerarquía interna a los Chaima del Guarapiche y del Guatatar sólo era reconocida en la medida en

que coincidiese con las formas organización externa, es decir, un solo líder para un gran grupo. El segundo, partió de las construcciones ideológicas configuradas dentro de las estrategias de coerción y control de los agentes del sistema colonial sobre las comunidades reducidas en los pueblos de misión y doctrina.

En la práctica, el papel del cacique Guaimarín como un agente intercultural permitió la delegación de la autoridad (Barnes, 1990) de los misioneros y los militares para la congregación y control de familias en el pueblo de misión. Con esto, la imposición de los misioneros y militares sobre los indígenas agrupados no tuvo que ser directa, sino que con la mediación de Guaimarín fue posible la creación de un canal de transmisión de mensajes traducidos a los términos de las comunidades sometidas, lo que permitió la aceptación de la sumisión y de antemano impidió la resistencia a la reducción en el pueblo.

La asignación de los cargos de justicias principales a sujetos pertenecientes a un grupo distinto del cacique, aunque en apariencia fue una contradicción con esta estrategia, permitió que el individuo sobre quien recaía el mando se mantuviese subordinado al grupo hegemónico. Esta subordinación se hacía explícita en su imposibilidad de constituir una autoridad autónoma sobre la totalidad de los habitantes del pueblo. Al no ser autónoma la autoridad del líder de la comunidad proveniente del Guarapiche sobre los del Guatatar, se tendía a una fragmentación política interna dependiente de las decisiones de los agentes del sistema colonial como principales ejes de cohesión.

Sin embargo, a pesar de la eficacia que esta estrategia de control tuvo durante buena parte del tiempo del aldeamiento, la reacción de los habitantes del pueblo en sus actos cotidianos mostró una significación distinta de los españoles. Esta significación hecha desde los grupos indígenas en su proyección hacia fuera coincidió con la imposición europea. Mas en los contextos en los que no había absoluto control externo, el sentido otorgado a esta

organización jerárquica impuesta se configuró según las relaciones internas de los habitantes del pueblo. Si bien la figura de cacique fue aceptada por Guaimarín debido a la posibilidad de expandir sus ámbitos de relaciones de poder, de parte de los descendientes de Yoroco y de los provenientes del Guatatar la figura no fue asimilada. Esta resistencia a la jerarquía local impuesta no sólo produjo una constante separación y fricción entre los dos grupos, sino que en momentos específicos de su historia se demostró una absoluta inestabilidad de la imposición.

Por otra parte, es posible cuestionar la homogeneidad de la categoría étnica Chaima como un grupo con ciertos “rasgos” identificables ante la mirada externa. Esta identificación, legada al presente por parte de los registros de misioneros, puede verse nada más que como una categoría creada desde agencias externas, con modelos culturales incoherentes con la definición que los Chaima de Guarapiche y los Chaima del Guatatar pensaban de sí mismos. Esta categoría étnica, en este caso, circuló en las redes de relaciones de la misma manera en que lo hizo la construcción cultural de las jerarquías indígenas por parte de los españoles. Esta similitud estuvo presente en la tendencia a la homogenización de los matices internos de las categorías étnicas. Éstos se expresaron tanto en las referencias explícitas a los lugares de proveniencia como una forma de diferenciación local como en las relaciones internas que durante ochenta años de agrupamiento impuesto se habían estructurado.

En este sentido, más allá de ser adscripciones capaces de ser identificadas a partir de los enunciados de nombres similares ante el encuentro con grupos tan lejanos como los descendientes de los europeos, las diferencias étnicas se hicieron presentes en la tendencia a la separación en sus actos cotidianos (Barth, 1976). La referencia a compartir actividades como los trabajos comunales puede servir para plantear la hipótesis de que se tratasen de subgrupos o de redes de filiación distinta en que la diferenciación

se restringía al contexto de las asignaciones jerárquicas. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que los trabajos comunales fueron una forma de cohesión impuesta por el modelo misional de la vida comunitaria. Por el otro lado, si bien se trataba de una forma de establecer actividades recíprocas, la negación a homologar los patrones residenciales, resultado de la ausencia de los intercambios matrimoniales establecidos, desmonta esta hipótesis, pues tanto en los ámbitos morfológicos como en los de las relaciones de parentesco la distancia entre ambos grupos se mantenía.

Guaimarín como cacique de una comunidad, de más de ochocientos de habitantes según el padrón presentado en 1783 (AGN, Sección Traslados, Colección Cumaná, tomo XIV, f. 32-34), se adhería a la organización de una estructura de contingencia inestable y nutrida de elementos externos. De este modo, la contingencia había durado más de ocho décadas, lo que podría llevar a plantear que se trató de una estructura de larga duración. Pero esta larga duración sería, según los patrones de organización cronológica del presente, lo que se contradice con lo que fue la organización de *lo duradero* o de *lo reciente* según los Chaima de la sabana de Ropopán.

Así, con las referencias a los sitios de proveniencia de las comunidades del pueblo se diluyen las hipótesis de la supuesta fragilidad de la adherencia al pasado por parte de las sociedades indígenas. No se trata de dejar de lado la consideración de que toda referencia al pasado tiene que ver con la visión que cada sociedad tiene de su presente, más bien, lo que se trata de cuestionar es la idea de las sociedades no-occidentales como entes estáticos donde los cambios sólo pueden darse debido a factores foráneos (Sahlins, 1996).

Aunque la tendencia a la redefinición de las relaciones jerárquicas locales muestra una apertura del sistema hacia los cambios impulsados desde afuera, la estructura subyacente se hizo evidente con los conflictos y resistencias por parte de la comuni-

dad proveniente del río Guatatar. En este sentido, no se trata de un sistema cerrado, incapaz de asimilar los cambios, pues de ser así ante la imposición externa este sistema hubiese tendido hacia la fragmentación. Se trata de un sistema lo suficientemente abierto como para asimilar los cambios y reelaborarse internamente lo necesario como para mantener continuidad en su cohesión. En otras palabras, no se niega la posibilidad de que los indígenas de la cuenca del Guarapiche estuviesen insertos en un sistema cultural con tendencia a la apertura, sino que esta apertura también tuvo una re-creación determinada por los modelos culturales locales, donde la transformación fue dada en los propios términos de los grupos indígenas concentrados en el pueblo de misión.

5. Conclusión

Con el estudio de estos acontecimientos y las consideraciones que de él se derivan no se pretende elaborar una hipótesis general sobre las estructuras políticas de las sociedades indígenas previas a la reducción. La intención ha sido elaborar un esbozo de análisis en el que el aporte metodológico se centra sobre los acontecimientos históricos como los momentos en que los actos conscientes permiten la generalización de las configuraciones estructurales imperceptibles ante una mirada externa, dirigida a sociedades sobre las que no se tiene acceso directo.

De esta manera, es posible completar la trayectoria de las investigaciones centradas en la reconstrucción de estructuras y se toman en cuenta los microprocesos históricos, como un intento de relativización, que permite ampliar nuestra comprensión de las sociedades del pasado en sus ámbitos regionales y locales. Este intento de relativización no pretende desestimar las investigaciones centradas en grandes estructuras, sino llamar la atención sobre el riesgo que este tipo de investigación corre al sobreponer las categorías del presente sobre las sociedades del pasado. Específicamente en este texto se ha visto como buena parte de los

contenidos de estas categorías contemporáneas se encuentran mediatizadas por grupos hegemónicos con intereses políticos particulares. De este modo, los estudios cada vez más detallados de contextos microscópicos de relaciones sociales, sin que necesariamente éstos sean reducidos, pueden poner en tela de juicio análisis de este tipo.

Notas

¹ El enfoque teórico, las hipótesis y los datos presentados en este texto forman parte de los resultados de mi Tesis de Grado Identidad y resistencia indígena en la conquista y colonización del Oriente de Venezuela (1498-1810), presentada en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela en abril del 2004.

Siglas utilizadas

AGN, Archivo General de la Nación, Caracas.

AGI, Archivo General de Indias, Sevilla.

6. Bibliografía

- ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1946. “Los Caribes de la costa venezolana” en *Acta Antropológica*. México D.F. Volumen II, pp. 7-60.
- BARNES, Barry. 1990. *La naturaleza del poder*. Madrid, España: Pomares Corredor Editores.
- BARTH, Fredrick (editor). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- BURGUERA, Magaly. 1985. *Instituciones de comunidad (provincia de Cumaná, 1700-1828)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- BURKE, Peter (Editor). 1993. *Formas de hacer Historia*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. “Problemas e hipótesis relativos à fricção interétnica: Sugestões para uma metodologia” En *América Indígena*. México D.F. Volumen XXVIII (N° 2), pp. 339-358.

- CARROCERA, Buenaventura. 1968. *Misión de los capuchinos en Cumaná*. Tomos I, II y III. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- CAULÍN, Antonio. 1966. *Historia de la Nueva Andalucía*. Tomos I y II. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- CIVRIEUX, Marc de. 1980. “Los Cumanagotos y sus vecinos” en Walter COPPENS (Editor). *Los Aborígenes de Venezuela*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- CIVRIEUX, Marc de. 1998. *Los Chaima del Guacharo. Etnología del Oriente de Venezuela*. Caracas: Banco Central de Venezuela.
- FOUCAULT, Michel. 1980. *Microfísica del poder*. Segunda edición en español. Madrid, España: La piqueta.
- GEERTZ, Clifford. 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- GONZÁLEZ OROPEZA, Hermann. 1985. *Historia del Estado Monagas*. Maturín, Venezuela: Colección Guanipa.
- JIMÉNEZ, Morella. 1986. *La esclavitud indígena en Venezuela (Siglo XVI)*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- LEVI, Giovanni. 1993. “Sobre microhistoria”. En Peter BURKE (Editor). *Formas de hacer Historia*. Madrid, España. Alianza Editorial.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969. *Antropología Estructural*. Segunda edición en español. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria.
- MORALES, Filadelfo. 1990. *Los hombres del onoto y la macana*. Caracas: Editorial Tropykos.
- PRATTO PERELLI, Antoniette Da. 1986. “Ocupación y repartición de tierras indígenas en Nueva Andalucía (siglos XVI-XVII)” en *Montalbán*. Caracas. N° 17, pp. 427-463.
- PRATTO PERELLI, Antoniette Da. 1990. *Las Encomiendas de Nueva Andalucía en el siglo XVII: Visita hecha por Don Fernando de la Riva Agüero, oidor de la Audiencia de Santo Domingo, 1688*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- SAHLINS, Marshall. 1997. *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Tercera edición en español. Barcelona, España: Gedisa.

TIAPA, Francisco. 2004. *Identidad y resistencia indígena en la conquista y colonización del Oriente de Venezuela (1498-1810)*. II tomos. Tesis de grado. Caracas: Escuela de Antropología, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

WHITEHEAD, Neil. 1988. *Lords of the tiger spirit. A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guyana. 1498-1820*. Dordrecht/Leiden. Royal Institute of Linguistics and Anthropology, Caribbean Studies Series.