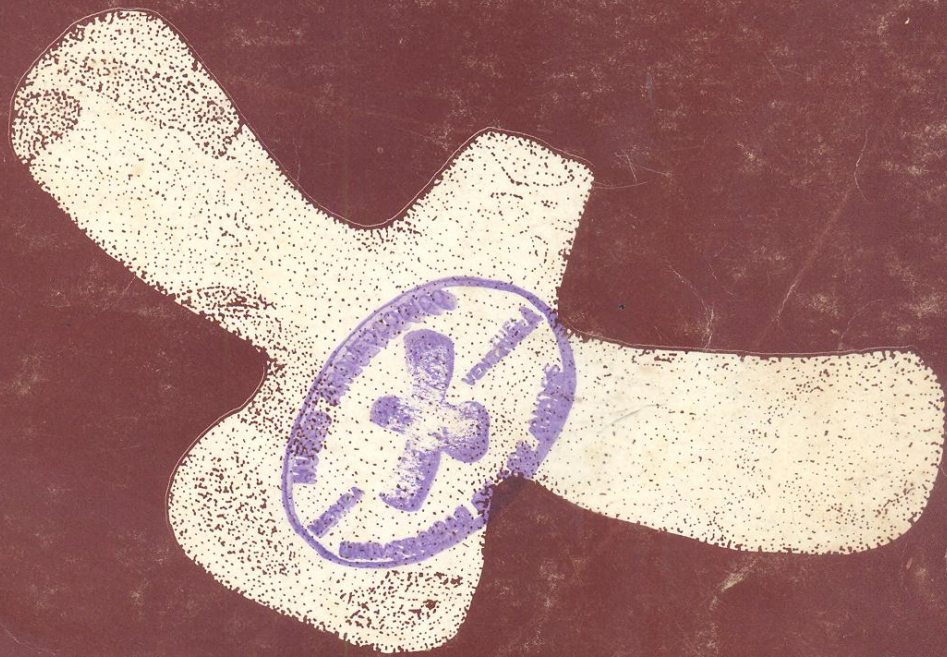


BOLETIN ANTROPOLOGICO



CENTRO DE INVESTIGACIONES  
MUSEO ARQUEOLOGICO



FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - MERIDA

NOVIEMBRE - DICIEMBRE 1983 - No. 4

**BOLETIN ANTROPOLOGICO**

**CENTRO DE INVESTIGACIONES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
MERIDA - VENEZUELA**

**PROPIEDAD DE LA  
BIBLIOTECA  
"JORGE ARMAND"**

**COORDINADOR:** Jacqueline Clarac de Briceño

**COLABORADORES-MIEMBROS DEL MUSEO:**

Jorge Armand  
Adrián Lucena  
Alex Lhermillier  
Nelly Ginoux de Lhermillier  
Edda Samudio

**MECANOGRAFIA:** Yanira Borges

**IMPRESION:** EDITORIAL VENEZOLANA C.A.

**PORTADA:** El dibujo representa un hacha de piedra en forma de águila (Mérida), ejemplar único. Museo Arqueológico - U.L.A.

**EDITOR :** Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico- U.L.A.

**DEPOSITO LEGAL:** 1f-84-0845



Mérida, Noviembre-Diciembre 1983 - No 4.

01-93. Donado. por Jorge Armand. Museo Arqueológico.

El BOLETIN ANTROPOLOGICO surgió con varios propósitos, siendo el principal, en un país donde circula poco la 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 sociales.

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

#### MIEMBROS COLABORADORES DEL MUSEO ARQUEOLOGICO Y DE NUESTRA REVISTA

- Agreda Fuchs, Moisés-Barquisimeto.
- Almonte Oxilara, Silvio-Barquisimeto.
- Aguilera, Oscar. ULA-Mérida.
- Bachrich, J.E. - Caracas.
- Bishop, Walter. ULA-Mérida.
- Bosetti, Mario. ULA-Mérida.
- Cartay, Rafael. ULA-Mérida.
- Castillo, Ocarina. CENDES-Caracas.
- Clarac N. Mario Henri-Barquisimeto.
- Clarac N. Gerald. IAN-Caracas.
- Clarac N. Raymonde-Caracas.
- Clarac N. Brigitte-Caracas.
- Clarac de Angeli, Liliane-Tamare.
- Chuecos, Manuel Alfonso-Mérida.
- Delgado, Lelia. CENDES-Caracas.
- Echeverría, Yolanda. ULA-Mérida.
- Espar, María Teresa, ULA-Mérida.
- Espinal, Santiago-Barquisimeto.
- García López, Nestor-Barquisimeto.
- Gilbert, Josefina, M.E. - Mérida.
- Gómez, Osman. ULA-Mérida.
- Masini, Livia, ULA-Mérida.
- Medina, Yolanda-Caracas.
- 
- Mendoza Angulo, José. ULA-Mérida.
- Merente, Francisco-Barquisimeto.
- Monsalve, Orlando. ULA-Mérida.
- Mosonyi, Esteban E. UCV-Caracas.
- Motta de Cruz, Cristina, UCO-Barquisimeto.
- Neri, Eglé-Caracas.
- Osuna Ceballos, Alfonso. ULA-Mérida.
- Otamendi, Félix-Barquisimeto.
- Palanques de Ortíz, Luisa-Mérida.
- Palkovic, Otto-Valencia.
- Pargas, Luz. ULA-Mérida.
- Prato, Nelson. CENDES-Caracas.
- Rangel, Francisca - Mérida.
- Rodríguez Lorenzo, Miguel A.-Mérida.
- Rodríguez, Luisa-Caracas.
- Rodríguez Torres, Alvaro-El Tocuyo.
- Rojas, Belkis - Mérida.
- Rojas, Iris-Barquisimeto.
- Sánchez, Nancy, MINDUR-Caracas.
- Terán, Angela - Mérida.
- Tiberi, Anna Rita. ULA-Mérida.
- Trombini, Franco-Barquisimeto.
- Velasco, Javier. CENDES-Caracas.
- Wagner, Erika. IVIC-Caracas.

Precio al público: Bs. 12,00

Suscripción normal anual: Bs. 50,00

Suscripción anual de ayuda al Boletín y al Museo: Bs. 100,00

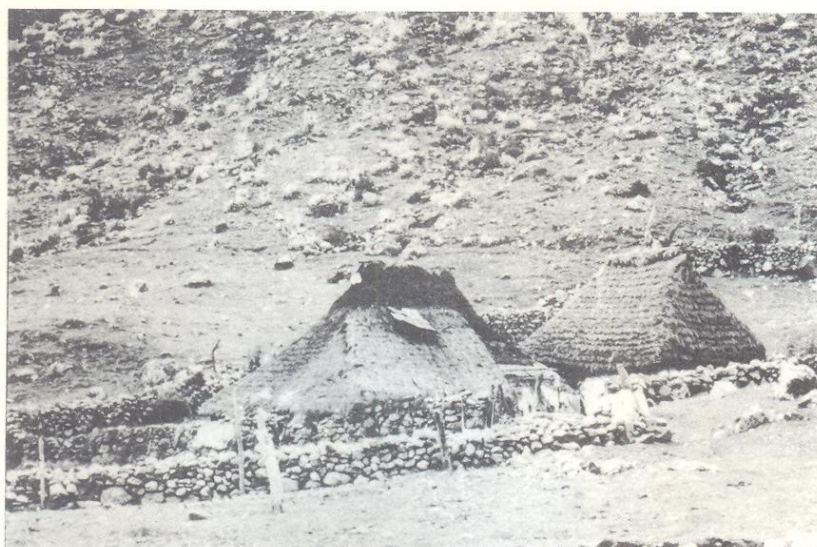
Suscripción anual para otros países: \$ 15,00

(La suscripción da derecho a cuatro (4) números al año).

Dirección: Museo Arqueológico

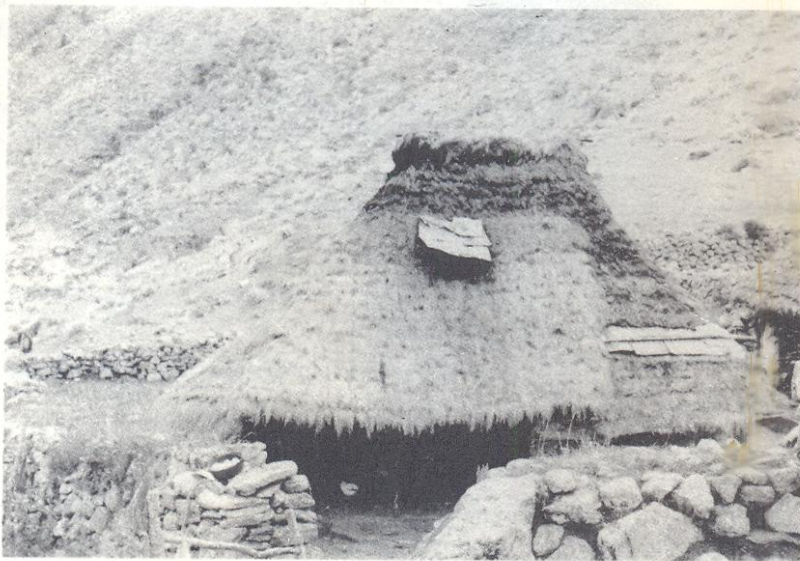
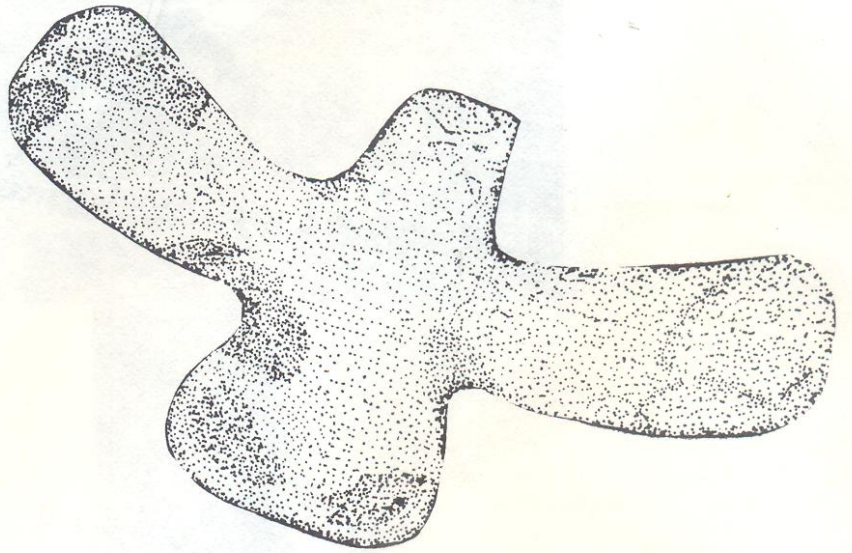
Calle 25, N° 3-38 Apartado 144

Mérida 5101 - Venezuela.



## S U M A R I O

	Págs.	
Alex y Nelly Lhermillier	7	Vida económica y social de un núcleo familiar <i>Yanomá</i> <i>mé</i> : ilustración del método de investigación por cronometraje.
Jacqueline Clarac de Briceño	28	Una religión en formación en una sociedad petrolera.
Jorge Armand	36	El sitio arqueológico de Necuima en el Bajo Caroní, Guayana Venezolana: un caso de transición cultural.
Edda O. Samudio	41	El régimen contractual en la ciudad de Mérida. Conciertos y Asientos de trabajo urbano, 1604-1621.
Francisca Rangel de Cáceres	53	Los descendientes de esclavos en Mérida.
Silvino Reyes M.	59	Ecosistemas marginados y culturas marginadas.
J.M. Briceño Guerrero	61	Los tres discursos de fondo del pensamiento americano.



Casa tradicional, Páramo de las González, Mérida

VIDA ECONOMICA Y SOCIAL DE UN NUCLEO FAMILIAR YANOMAMI:  
ILUSTRACION DEL METODO DE INVESTIGACION POR CRONOMETRAJE

ANALISIS DE LOS DATOS DE CRONOMETRAJE.

ALEX Y NELLY LHERMILLIER.\*

En la primera parte de este artículo\*\* expusimos el contexto espacio-temporal de nuestro trabajo de campo así como la metodología utilizada para la recolección de los datos. Se trataba de cronometrar sistemáticamente todas las actividades de una misma pareja durante cinco días consecutivos (a fin que el conjunto de una serie de cinco días fuese representativo de un punto de vista económico) a intervalos regulares durante un ciclo anual (para evidenciar las diferencias entre la temporada seca y la temporada de lluvia). Explicamos como clasificamos los datos de cronometraje en cuadros globales que dan un listado completo de todas las actividades. Estos cuadros permitieron obtener el promedio diario del tiempo consagrado por cada miembro de la pareja a cada actividad durante cinco días y, luego, un promedio global calculado para seis series, o sea, treinta días.

Ahora vamos a analizar los resultados obtenidos para las diferentes actividades, pero según un principio esencial: más allá de las cifras que constituyen la base de nuestro análisis, nunca olvidamos la realidad; al contrario, siempre recurrimos a ella para aclarar lo que revelan las cifras, descubrir sus contradicciones aparentes y las causas de estas contradicciones. Por esta razón entrecortamos el análisis con varias descripciones (aunque los límites de éste artículo nos hayan obligado a suprimir muchas de las que figuran en nuestra tesis). Estudiamos sucesivamente las diferentes actividades tales como aparecen en los cuadros globales: en primer lugar, las actividades productivas desarrolladas fuera del *shabono* (cacería, pesca, recolección, horticultura) y luego las actividades desarrolladas dentro de la vivienda comunitaria.

DURACION DE LOS DIAS Y REPARTICION DE LAS ACTIVIDADES EN EL TIEMPO.

Los días *yanomamé* son relativamente cortos ya que para el hombre como para la mujer duran un promedio de 13h 20': los *Yanomamé* se levantan con el día alrededor de las 6 de la mañana, y se acuestan con

él, alrededor de las 7 de la noche. Para *Hehibëwë*, el día más corto fué de 12h 15' (estaba enfermo y casi no dejó su chinchorro ese día) y el día más largo fué de 15h 15' (se trata de un día pasado en un campamento temporal de la selva durante un traslado de *warabawë* a *koyekashi*; *Hehibëwë* se levantó con el alba para ir a cazar, fué también a cazar en la tarde y poco después que regresara hubo una tormenta y tuvo que salir con *Heruhema* para buscar hojas a fin de cubrir mejor el techo). Para *Heruhema* hay 3 días cortos de 12h 30' y 2 largos de 14h 15', entre los cuales se encuentra el día que pasó en el campamento.

Nuestro listado presenta las actividades en 7 capítulos, los cuales están repartidos en 2 divisiones principales, según se desarrollan fuera del *shabono* o adentro. Entre las primeras se encuentran esencialmente las actividades de adquisición (caza, pesca, recolección, agricultura, búsqueda de agua), entre las segundas se encuentran la alimentación, las ocupaciones diversas, el aseo y el ocio:

	Actividades	Hehibëwë		Heruhema	
		Tiempo	%	Tiempo	%
1. Fuera del <i>Shabono</i> .	11. selva	3h 13'	24,1	3h 16'	24,5
	12. conuco	1h 30'	11,2	1h 20'	10
	13. río	11'	1,4	20'	2,5
2. Dentro del <i>Shabono</i>	21. alimentación	1h 40'	12,5	3h 06'	23,1
	22. ocup. div.	1h 19'	9,8	58'	7,2
	23. aseo	21'	2,6	14'	1,8
	24. ocio	5h 06'	38,4	4h 08'	30,9
	TOTAL	13h 20'	100	13h 22'	100

Este cuadro demuestra que los dos pasan un poco más de la tercera parte del día fuera del *shabono*, y en consecuencia un poco menos de las dos terceras partes del día dentro del *shabono*.

\* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida.

\*\* "Campo de observación, método de registro y clasificación", Boletín Antropológico. N°3. pág. 39-65.

CUADRO 7. Las actividades de *Hehibewè*, promedio cotidiano calculado sobre 30 días.

ACTIVIDADES DEL HOMBRE		Tiempos	Porcentajes.		
1. FUERA DEL Shabono	11. SELVA	111.traslados	58'	7,2	
		112.caza	47'	5,9	
		113.pesca	53'	6,6	
		114.recolección	6'	0,8	
		115.paradas productivas	17'	2,1	
		116.paradas de descanso	12'	1,5	
	12. CONUCO	121.traslados	17'	2,1	
		122.limpieza,desmante	40'	5	
		123.cosecha	9'	1,1	
		124.descanso	24'	3	
	13. RIO	131.traslados,agua	1'	0,1	
		132.baño, descanso	10'	1,3	
	2. DENTRO DEL Shabono	21.ALIM.	211.preparación de comida	20'	2,5
			212.comida	1h20'	10
		22.OCUPACIONES DIVERSAS	221.limpieza,ordenamiento	10'	1,2
			222.fabric.arcos y flechas	53'	6,6
223.fabric. de cabuya			2'	0,3	
224.transfor.del algodón			3'	0,4	
225.fabricación de adornos			2'	0,2	
226.prep.tabaco, mascada			2'	0,3	
227.fabric.de droga			7'	0,8	
23.ASEO		231.necesidades	4'	0,5	
	232.aseo, afeitte	17'	2,1		
24. DESCANSO	241.toma de droga	15'	2		
	242.visitas	39'	4,9		
	243.cuidado del niño	8'	1		
	244.cuidado de la esposa	7'	0,9		
	245.descanso, pereza	3h57'	29,6		
		13h20'	100%		

CUADRO 8. Las actividades de *Heruhema*, promedio cotidiano calculado sobre 30 días.

ACTIVIDADES DE LA MUJER		Tiempos	Porcentajes		
1. FUERA DEL Shabono	11. SELVA	111.traslados	1h10'	8,6	
		112.pesca	32'	3,9	
		113.recolección	50'	6,3	
		114.paradas productivas	21'	2,7	
		115.paradas descanso	23'	3	
	12. CONUCO	121.traslados	23'	3	
		122.limpieza del conuco	1'	0,2	
		123.cosecha	15'	1,8	
		124.corte de leña	16'	1,9	
		125.descanso	25'	3,1	
	13. RIO	131.traslados, agua	8'	1	
		132.baño,descanso	12'	1,5	
	2. DENTRO DEL Shabono	21. ALIMENTACION	211.monda, rebusca	14'	1,6
			212.licuación de frutas	11'	1,4
			213.preparaciones diver.	9'	1,1
214.cuidado de la cocción			1h12'	9	
215.comida			1h20'	10	
22.OCUPACIONES DIVER.		221. traslados dentro del shabono	13'	1,6	
		222.limpieza,ordenamiento	26'	3,2	
		223.cestería	1'	0,1	
		224. transformación del algodón	12'	1,5	
		225.prepar.tabaco,mascada	6'	0,8	
23.ASEO	231.necesidades	3'	0,4		
	232.aseo, afeitte	11'	1,4		
24. DESCANSO	241.visitas	1h	7,4		
	242.cuidado del niño	57'	7,1		
	243.cuidado del esposo	11'	1,4		
	244.descanso, pereza	2h	15		
		13h22'	100%		

## 1. TIEMPO PASADO FUERA DEL *shabono*.

Es principalmente en la mañana que los hombres como las mujeres ejecutan las actividades de producción que los llevan fuera del *shabono*. Solos o en grupos pequeños van a la selva o al conuco, pero a veces ocurre que salgan también en la tarde, cuando la salida de la mañana no haya sido fructuosa, o por que llegaron visitas y hay que preparar más comida. Sin embargo, era prioramente para subvenir a la alimentación de su propia familia, y luego a las prestaciones intercomunitarias, que *Hehibëwë* y *Heruhema* tenían que ir varias veces a la semana a cazar, pescar, recolectar o cosechar.

Tenemos ahora que observar cómo está utilizado este tiempo según las diferentes actividades y, sobre todo, lo que nos interesa, es el tiempo realmente productivo en comparación con el conjunto de la salida. Si se toma en cuenta solamente los listados globales (cf. los cuadros N<sup>o</sup> 7 y 8), se ve que el tiempo pasado en la selva (un poco más de 24% para los dos) representa más del doble del tiempo pasado en el conuco (11,2% y 10% respectivamente para el hombre y la mujer), lo que indica que en valor de tiempo, la cacería, la pesca y la recolección reunidas son más importantes que la agricultura. Si guardamos solamente los tiempos consagrados a las actividades de producción, se ponen en el orden siguiente:

<i>Hehibëwë</i>			<i>Heruhema</i>		
Actividades de producción	Tiempo	%	Actividades de producción	Tiempo	%
1. Pesca	53'	6,6	1. Recolección	50'	6,3
2. Desmonte y cosecha	49'	6,1	2. Pesca	32'	3,9
3. Cacería	47'	5,9	3. Limpieza y cosecha	16'	2
4. Recolección	6'	0,8	4. Corta leña	16'	1,9
5. Agua	1'	0,1	5. Agua	8'	1
TOTAL	2h36'	19,5%	TOTAL	2h 02'	15,1%

No estamos seguros de que estos resultados den un reflejo exacto de la realidad para el hombre, dada la importancia que los *Yanomamé* atribuyen a la cacería; habría por cierto que tomar en cuenta las cacerías colectivas. Estos resultados se deben también al método de clasificación de los datos de cronometraje, el cual disocia el tiempo de "traslado" del tiempo real de cacería y según el mismo, el tiempo de cacería puede ser nulo en el caso de que ningún animal fuera encontrado (esto nunca fué el caso, ya que *Hehibëwë* siempre estuvo en acecho de una presa en un momento u otro, hasta cuando la búsqueda fué infructuosa y regresó sin nada). Para la pesca el cronometraje es más objetivo: se puede considerar que la pesca ha empezado a partir del momento cuando se llega al río, que *Hehibëwë* use un anzuelo, que construya un dique de rama o que camine en el río, arco en mano, en búsqueda de un pez para flecharlo.

El listado global, si no rinde cuenta exactamente de la importancia que hay que dar a las diferentes actividades de adquisición, tiene sin embargo una

ventaja: con la disociación de éstas actividades y de los traslados y ocio, permite sacar del conjunto de las salidas los tiempos realmente productivos, lo que estudiaremos más ampliamente.

A fin de examinar la importancia respectiva verdadera de la cacería y la pesca, de la recolección y la agricultura, vamos a estudiar con más precisión cómo se repartieron las salidas en el transcurso de los 30 días de cronometraje. Para eso, vamos a ventilar estas salidas según las actividades de producción, lo que nos permitirá también calcular una duración media para cada tipo de salida (cf. los cuadros N<sup>o</sup> 9 y 10). Sobre 30 días hay 6 días sin salida para *Hehibëwë* y 2 para *Heruhema*: generalmente son días que siguen una cacería con una presa importante -3 días/6 para *Hehibëwë* (I5, V1, V3), 2 días para *Heruhema*-; además, *Hehibëwë* estuvo enfermo un día (I3) y 2 días se dedicó exclusivamente a la fabricación de flechas (II1, IV2), alimentándose de los productos de la recolección de su esposa.

Se podría sacar muchas informaciones de estos cuadros y de los que dan el detalle de la producción cotidiana (cf. cuadros N<sup>o</sup> 3 y 6, p. 48 y 61, Boletín Antropológico N<sup>o</sup> 3): número de salidas y tipo de producción según la temporada; productividad según como salen solos o en grupo, y según la temporada. Lo hemos hecho en nuestra tesis, pero en los límites de este artículo haremos únicamente las comparaciones generales entre el hombre y la mujer.

Contamos 34 salidas para el hombre (repartidas en 24 días: ciertos días hay 2 ó más salidas), 40 para la mujer, y se reparten igualmente entre la temporada de lluvia (series I, II, III) y la seca (series IV, V, VI), pero son mucho más importantes en duración durante la primera (74h 10' en total contra 56h 58' para el hombre; 70h 47' contra 53h 33' para la mujer). También hay equivalencia de número de salidas entre la selva y el conuco, pero la duración media de una salida a la selva es mucho más larga que al conuco (respectivamente 4h 48' y 2h 48' para el hombre; 4h 17' y 1h 56' para la mujer).

### 1.1- Salida a la selva: cacería, pesca, recolección.

Hay un hecho que nos parece significativo: raras veces hemos oído a los *Yanomamé* decir *ya ofiiten* (go hambre) -siempre hay comida- pero sí ocurrió que dijeran *ya nairi* (tengo ganas de comer carne). La cacería tiene mucha importancia, valoriza a los hombres, los "buenos cazadores", los que traigan a menudo presas y así pueden obsequiar carne a todos los miembros de la comunidad. Para él, para su familia, frecuentemente *Hehibëwë* salía solo de cacería: quedaba varias horas afuera y regresaba con lo que había matado, a veces con una presa grande(1), otras veces con un ave(2) o pescado, ya que el arco y las flechas permiten cazar cualquier animal. Varias veces también salió con otros hombres o adolescentes y durante nuestra permanencia en el alto *fëriäthä kë* u participó en 3 cacerías colectivas que reunieron todos los hombres válidos de la comunidad y duraron de 5 a 8 días; pero no figuran en nuestros cronometrages. Una cacería colectiva es organizada por uno de los hombres influyentes de la comunidad, para provecho de ésta y sus relaciones político-económicas con otras comunidades.

CUADRO 9. Repartición de las salidas de *Hehibewé* en 30 días según las actividades de producción.

	Cacería	Pesca	Recolección.	Conuco	Días sin salida	TOTAL salidas
	2	4h 25'				
	3				X	
	4	7h				
	5				X	
II	1				X	32h 57' (8)
	2	5h 55'	3h 50'			
	3		4h 27'	2h 53'		
	4		4h 33'	3h 04'		
	5		4h 50'	3h 25'		
III	1			1h 50'		27h 37' (6)
	2		4h 50'			
	3			6h45'(2)		
	4	8h 39'				
	5	5h 33'				
IV	1			49'		22h 52' (5)
	2				X	
	3			7h 58'		
	4	1h 55'	4h 08'			
	5	8h 02'				
V	1				X	15h 38' (4)
	2			2h 14'		
	3				X	
	4	8h 42'				
	5			4h42'(2)		
VI	1			1h 43'		18h 28' (8)
	2			6h12'(2)		
	3	4h 23'				
	4	2h45'(2)	2h 23'			
	5			1h 02'		
TO-TAL	41h 37' (9)	37h 30' (7)	7h 13' (2)	44h 48' (16)	(6)	131h08' (34)
Prom./salida	4h 37'	5h 21'	3h 36'	2h 48'		3h 51'

CUADRO 10. Repartición de las salidas de *Heruhema* en 30 días según las actividades de producción.

	PESCA		RECOLECCION		Conuco.	Días sin salida.	TOTAL Salidas
	Vene-no.	Mano	Animal	Vegetal.			
I	1				2h 10'		20h 47' (5)
	2		6h 50'				
	3		4h 25'				
	4		6h 35'				
	5				47'		
II	1	6h 10'	→		20'		23h 50' (8)
	2				1h 30'		
	3			←4h	45'		
	4	6h 15'			45'		
	5			4h 05'			
III	1				1h 50'		26h 10' (8)
	2	4h 50'			1h		
	3		3h 35'		3h 55'		
	4			←5h 10'			
	5	4h 09'			1h 41'		
IV	1					X	23h 08' (5)
	2			7h 30'			
	3				8h 25'		
	4	4h 55'					
	5			1h 21'	57'		
V	1				1h 26'		17h 06' (5)
	2				2h 13'		
	3					X	
	4	8h 39'					
	5				4h 48' (2)		
VI	1				1h 47'		13h 19' (9)
	2			2h 35' → 55'	3h 38' (2)		
	3			←1h 04'			
	4				2h 23'		
	5				21'	36'	
TO-TAL	21h24' (4)	17h09' (3)	21h29' (5)	25h45' (8)	38h33' (20)	2	124h20' (40)
Prom./salida	5h 21'	5h 43'	4h 18'	3h13'	1h56'		3h 06'
		5h 31'	3h 38'				

Si la cacería es una actividad únicamente masculina, la pesca es practicada por los dos sexos, pero uno y otro proceden de manera distinta y utilizan técnicas particulares. Los hombres utilizan el arco o instrumentos manufacturados que son los anzuelos, el cuchillo, el machete, mientras que la forma más elemental de pesca con la mano es reservada para la mujer, lo que confirma la hipótesis de P. Tabet(3), según la cual los hombres siempre se atribuyen los instrumentos más perfeccionados, dejando a las mujeres los más elementales. Sin embargo, las mujeres utilizan también otras técnicas: con un arbusto cultivado, *yaraka kë fenaké*(4), elaboran un veneno que echan en arroyos muy pequeños y atrapan los peces con un canasto (*shote*). En verano, cuando sólo quedan estanques en los lechos de los ríos, hombres y mujeres reducen el espacio vital con diques de ramas móviles y así las mujeres pueden atrapar más fácilmente los peces con la mano o con una cesta. Como la caza, la pesca se practica sólo en grupos de 2 ó más personas, a veces con toda la comunidad. Según lo hemos observado entre los *Koyekashi-* y *warabawë-theri*, siempre se trata de una salida de unas horas en los alrededores del *shabono*. Para los hombres es una actividad secundaria en comparación con la caza, y muchas veces la practican ocasionalmente cuando no encuentran nada que cazar.

*Hehibëwë* consagró más tiempo a la cacería (9 salidas con un total de 41h 37') que a la pesca (7 salidas con un total de 37h 30'); las salidas de pesca toman más tiempo que las de caza (5h 21' contra 4h 37'). La recolección tiene muy poca importancia para el hombre: en realidad las dos salidas de este tipo que encontramos fueron para acompañar a su esposa. En otros casos, la recolección es una actividad ocasional, la practica el hombre únicamente cuando no encuentra ninguna presa, para regresar con algo de comer a la casa.

Para *Heruhema* las salidas de recolección son más numerosas que las de pesca (13 contra 7) pero su duración es más corta (3h 38' contra 5h 31'). La pesca con veneno es relativamente importante(5) (hay 4 que fueron observados durante las lluvias, pero eso fué una casualidad porque se practica este tipo de pesca en cualquier temporada). Para el otro tipo de pesca que llamamos "con la mano", se trata de buscar camarones (*shuu kë hubë*) y gasterópodos (*sunukama akasi*) en arroyos con una cesta, de agarrar los peces rechazados por un pantano de ramas o en los huecos de la orilla cuando los hombres no logran desalojarlos para flecharlos. De una manera general todas estas pescas se practican en grupo, pero *Heruhema* fué dos veces sola a pescar con *yaraka*.

La búsqueda de cangrejos, batracios, gusanos y orugas, la recolección o cosecha de frutas y tubérculos silvestres son las actividades que entran en lo que llamamos "la recolección". Esta tiene un sitio privilegiado en la vida de las mujeres que cada día salen, solas o en grupo, para buscar lo que, según nuestro juicio, da una gran variedad a la alimentación de los *Yanomamé*. Se nota de inmediato que la duración media de la recolección de animales(6) toma más tiempo que la de vegetales (7) (4h 18' contra 3h 13') y eso es normal si se considera la naturaleza de estos dos tipos de recolección. En el primer caso,

se trata de encontrar pequeños animales que viven dentro del suelo: hay que recorrer una superficie amplia, buscar los huecos, cavarlos; esto pide tiempo porque muchas veces son hondos y no hay seguridad de encontrar algo dentro; a veces este tipo de recolección es poco productivo. La recolección vegetal es muy diferente: se sabe donde encontrar los árboles cuando ha ya temporada, la mujer va directamente al lugar y recoge todo lo que esté disponible. Cada mujer regresa entonces con una cesta llena de frutas recogidas sin haber tenido que recorrer un amplio territorio: en estas condiciones es natural que la recolección sea relativamente más corta. Hay que añadir que muchas veces, después de haber recolectado frutas, la mujer se pone a buscar algunos cangrejos o camarones y gasterópodos: en el cuadro Nº 10 hemos indicado el conjunto de las salidas en el modo de recolección principal; las flechas hacia otras columnas precisan que hay otra actividad además de ésta.

Comparemos ahora entre *Hehibëwë* y *Heruhema* como se reparte el tiempo que pasaron en la selva, en porcentaje según el promedio calculado sobre 30 días:

Salidas a la selva	<i>Hehibëwë</i>		<i>Heruhema</i>	
	Tiempo	porcentaje	Tiempo	porcentaje
Traslado	58'	30,2	1h 10'	35,5
Caza	47'	24,2	-	-
Pesca	53'	27,5	32'	16,1
Recolección	6'	3,3	50'	25,7
paradas prod.	17'	8,6	21'	10,7
paradas de ocio	12'	6,2	23'	12
TOTAL	3h13'	100%	3h 16'	100%

Los traslados son más importantes para *Heruhema* así como los tiempos de ocio (casi el doble en comparación con *Hehibëwë*), mientras que son los tiempos consagrados a la adquisición de productos que toman más tiempo para *Hehibëwë* según estos porcentajes. Para él la pesca parece esencial aunque los dos tengan un número igual de este tipo de salidas (7) y que la duración media de esta salida sea un poco más larga para la mujer (5h 31' contra 5h 21'), lo que confirmaría que *Heruhema* va a pescar más lejos.

No hemos precisado todavía lo que nombramos "paradas productivas": muchas veces se trata de la preparación de las presas de caza, de pesca o de recolección, la limpieza de los animales o vegetales seguida de la confección de los paquetes con las hojas *bisha*(8) y los bejucos finos. También hemos introducido aquí todo lo que es recolección de materia prima con una meta tecnológica (corteza para la fabricación de droga o cinchas de portaje, bejucos y otros) así como la duración de las paradas necesarias para la elaboración de los venenos de pesca. Sin duda alguna es esta última actividad que le da su importancia a esta rúbrica para *Heruhema*, ya que la preparación del *yaraka kë fenaké* pide por lo menos una hora.

CUADRO 11. Las actividades de *Hehibewë*, promedio para cada temporada.

ACTIVIDADES DEL HOMBRE		Temporada húmeda	Temporada seca		
1. FUERA DEL <i>Shabono</i>	11. SELVA	111. traslados	1h05'	51'	
		112. caza	56'	38'	
		113. pesca	1h18'	27'	
		114. recolección	8'	5'	
		115. paradas productivas	13'	20'	
		116. paradas descanso	7'	17'	
	12. CONUCO	121. traslados	3'	30'	
		122. limpieza, desmonte	50'	29'	
		123. cosecha	9'	10'	
		124. descanso	19'	30'	
	13. RIO	131. traslados, agua	1'	22'	
		132. baño, descanso	1'	22'	
	2. DENTRO DEL <i>Shabono</i>	21. ALIM.	211. preparación de comida	15'	24'
			212. comida	1h18'	1h23'
		22. OCUPACIONES DIVERSAS	221. limp. ,ordenamiento	8'	12'
			222. fabric. arcos y flechas	50'	55'
223. fabric. de cabuya			2'	3'	
224. transformación del algodón			6'	6'	
225. fabric. de adornos			1'	2'	
226. preparación de tabaco, mascada			3'	2'	
227. fabric. de droga			13'	1'	
23. ASEO		231. necesidades	3'	4'	
		232. aseo, afeitado	16'	19'	
24. DESCANSO		241. toma de droga	19'	12'	
	242. visitas	22'	56'		
	243. cuidado del niño	5'	11'		
	244. cuidado de la esposa	6'	8'		
	245. descanso, pereza	4h02'	3h51'		
		13h12'	13h28'		

CUADRO 12. Las actividades de *Heruhema*, promedio para cada temporada.

ACTIVIDADES DE LA MUJER		Temporada húmeda	Temporada seca		
1. FUERA DEL <i>Shabono</i>	11. SELVA	111. traslados	1h02'	1h17'	
		112. pesca	47'	16'	
		113. recolección	1h18'	23'	
		114. paradas productivas	31'	11'	
		115. paradas descanso	8'	39'	
		121. traslados	12'	34'	
	12. CONUCO	122. limpieza	3'		
		123. cosecha	15'	15'	
		124. corte de leña	25'	6'	
		125. descanso	10'	40'	
		131. traslados, agua	6'	10'	
	13. RIO	132. baño, descanso	3'	22'	
			9'	32'	
	2. DENTRO DEL <i>Shabono</i>	21. ALIMENTACION	211. monda, rebusca	15'	12'
			212. licuación de frutas	8'	13'
			213. preparaciones diver.	12'	7'
214. cuidado de la cocción			1h17'	1h07'	
215. comida			1h15'	1h25'	
22. OCUPACIONES DIVER.		221. traslados dentro del <i>shabono</i>	11'	15'	
		222. limp. , ordenamiento	19'	33'	
		223. cestería	2'	41'	
		224. transformación del algodón		24'	
		225. preparación de tabaco, mascada	9'	3'	
23. ASEO		231. necesidades	3'	3'	
		232. aseo, afeitado	10'	12'	
24. DESCANSO	241. visitas	1h01'	59'		
	242. cuidado del niño	1h05'	49'		
	243. cuidado del esposo	6'	16'		
	244. descanso, pereza	2h03'	1h57'		
			13h16'	13h28'	

## 1.2- Salidas al conuco: desmonte, cosecha, corte de leña.

En *koyekashi* como en *warabawë*, a poca distancia del *shabono* había un claro en la selva, un hueco (*thëka*) que los hombres habían desmontado para hacer un conuco (*fikari*) comunitario. Cada jefe de familia había desmontado su propia parcela y era con su familia el único usufructuario de lo que sembraba. En estos conucos se encuentran varias especies de cambures y plátanos que representan la base de la dieta *yanomamé*, maíz, varias especies de tubérculos, caña de azúcar, lechosa, ají(9) así como plantas de uso tecnológico(10), mágico y alucinógeno(11).

El trabajo que *Hehibëwë* efectuaba en el conuco consistía esencialmente en desmontar, quemar, sembrar y cosechar(12). De vez en cuando limpiaba su parcela, especialmente alrededor de los retoños, tarea que *Heruhema* efectuaba también. Según las necesidades de la familia o la madurez de los frutos, tubérculos u otros cultivos, cosechaban. Cuando *Heruhema* quería recoger, desterrar o cortar alguna mata siempre preguntaba a su esposo cuál debía ser. Finalmente hay que precisar que, sobre todo en verano, el trabajo no era el único pretexto para estar en el conuco; como otras familias, salían al conuco porque en la mañana hacía demasiado calor en su hogar expuesto al Este. Ahí a la sombra de las hojas anchas de las matas de cambur se despiojaban detenidamente o charlaban con un vecino mientras cataban el jugo de cañas de azúcar.

El hombre consagró 16 salidas al conuco y la duración media es ahí mucho más corta que en la selva (2h 48'). Esto se debe principalmente al hecho que el traslado (ida y vuelta) es corto (10 a 15'). No se nota grandes diferencias entre el verano y el invierno: el número de salidas es equivalente para las dos temporadas (9 y 7 respectivamente) así como la duración media. En cuanto a la larga salida de 7h 58' (IV3), se trata de una expedición al conuco de *warabawë* para buscar cambures y algodón que faltaban en *koyekashi* donde el grupo estaba viviendo entonces.

La mujer debe ir al conuco casi cada día para buscar los indispensables plátanos y leña. Si *Heruhema* no ha ido tan a menudo como las demás mujeres (18 días sobre 30), esto se debe a la división del trabajo que ella y su madre habían instaurado: muchas veces, al regresar de la pesca o de la recolección, *Heruhema* iba a dar todo o parte de sus productos (principalmente frutas) a su madre quien le daba entonces un racimo de cambures, yuca y hasta leña que había cortado para su hija. Se nota aquí una gran diferencia entre el verano y el invierno: si el número de salidas es igual para las dos temporadas (10), su duración es netamente inferior durante el invierno (1h 22' contra 2h 29'). Esto se explica por el hecho que en el invierno la mujer va generalmente sola al conuco, corta la leña, cosecha lo que necesita y regresa inmediatamente. Durante el verano, los esposos van juntos: *Heruhema* recoge algodón y corta leña mientras *Hehibëwë* está limpiando, pero los tiempos de trabajo están entrecortados por largos períodos de ocio durante los cuales comen caña de azúcar o se sacan los piojos. Esto está confirmado por los cuadros 11 y 12 que comparan los promedios de las dos temporadas; si la duración de los tiempos productivos es

equivalente, la suma "traslado + ocio" del invierno está multiplicada por 3 ó 4 en el verano y en cambio, para *Heruhema*, el tiempo de cortar leña se divide por 3.

Como para las salidas a la selva, vamos a comparar cómo se comparte el tiempo que pasaron *Hehibëwë* y *Heruhema* en el conuco (promedio/30 días):

Salidas al Conuco	<i>Hehibëwë</i>		<i>Heruhema</i>	
	Tiempo	porcentaje	Tiempo	porcentaje
Traslado	17'	18,6	23'	28,8
Limpieza	40'	44,2	1'	1,4
Cosecha	9'	10,3	15'	18,6
Cortar leña	-	-	16'	19,7
ocio	24'	26,9	25'	31,5
TOTAL	1h 30'	100%	1h 20'	100%

La diferencia relativamente importante que existe entre *Hehibëwë* y *Heruhema* en sus traslados se explica por el hecho de que ella está muchas veces acompañada por su hija y que va entonces más despacio, sea porque carga a la niña, sea porque camina siguiendo su propio ritmo. Se puede imaginar además que los regresos son particularmente lentos cuando *Heruhema* está cargando una cesta llena de leña y cambures sobre la cual la niña va sentada. Entre las actividades productivas, la limpieza toma naturalmente más tiempo para *Hehibëwë* mientras que para *Heruhema* es el corte de leña y luego la cosecha. Finalmente aquí *Heruhema* tiene más tiempo de ocio que su esposo. Los cuadros 9 y 10 enseñan además que *Hehibëwë* va menos al conuco que *Heruhema*, pero que se queda ahí más tiempo que ella (2h 48' contra 1h 56').

## 1.3- Salidas al río.

Para *Hehibëwë* estas salidas representan en su mayoría un tiempo de ocio ya que fué una sola vez a buscar agua (la necesitaba y *Heruhema* no había regresado todavía). Las otras veces (8 en 7 días, todas durante la temporada seca), fué para tomar un baño con *Heruhema* quien aprovechaba para traer agua. En estos últimos casos, el traslado de ida y regreso está registrado como tiempo de ocio.

Ir a buscar agua es una tarea femenina. Sin embargo *Heruhema* iba también al arroyo para lavar las frutas *wabu* (*Clathrotropis macrocarpa* Ducke) que tienen que ser bien limpias para poder ser consumidas (Cf. LIZOT 1978, p. 137). Contabilizamos en la rúbrica "traslado, agua" lo que consideramos como tiempos productivos (traslado ir y vuelta al río, limpiar las frutas, o una olla con arena, llenar las ollas o calabazas); en la rúbrica "baño, ocio", registramos los tiempos sin producción: traslado cuando éste tiene el baño como única meta, el baño y las largas charlas.

Salidas al Río	Hehibëwë		Heruhema	
	Tiempo	Porcentaje	Tiempo	Porcentaje
Traslado, agua	1'	2	8'	39,5
Baño, ocio	10'	98	12'	60,5
TOTAL	11'	100%	20'	100%

#### 1.4- Tiempos productivos y tiempos improductivos.

Nos falta estudiar para las diferentes actividades de adquisición que acabamos de examinar los porcentajes de tiempo realmente productivos durante las salidas fuera del *shabono*:

Tiempo pasado fuera del <i>shabono</i>	Hehibëwë %	Heruhema %
Tiempos de producción (traslados incluidos)	83,9	79,4
Ocio	16,1	20,6
TOTAL	100%	100%

En resumen *Heruhema* sale más regularmente, está más ociosa cuando está fuera.

## 2. EL TIEMPO PASADO DENTRO DEL *shabono*.

Como para el tiempo pasado afuera, el que se pasa dentro del *shabono* es equivalente para el hombre y la mujer, o sea 8h 26', que representan el 63% del día. Veamos la importancia de cada rúbrica para ambos porcentajes:

Actividades dentro del <i>shabono</i>	Hehibëwë	Heruhema
Alimentación	19,6	36,7
Ocupaciones diversas	15,4	11,5
Aseo	4	2,8
Act. Sociales, descanso	61	49
TOTAL	100%	100%

Si para ambos las diferentes rúbricas aparecen en el mismo orden (actividades sociales + descanso, alimentación, ocupaciones diversas, aseo), se puede observar que sólo la alimentación es más importante para *Heruhema* en comparación con *Hehibëwë*, mientras que las otras actividades toman más tiempo para este último. Examinemos ahora cada tipo de actividades, no en el orden de importancia, sino en el orden cronológico tal como aparece en el cuadro global que va de los tiempos de trabajo hacia los tiempos de ocio.

## 2.1- La alimentación.

Actividades	Hehibëwë		Heruhema	
	Tiempo	%	Tiempo	%
Preparación de la comida	20'	18,8	1h 46'	57,3
Comida	1h 20'	81,2	1h 20'	42,7
Total alimentación.	1h 40'	100%	3h 06'	100%

La mujer siendo encargada de la preparación de la comida cotidiana, ésa es naturalmente más importante que la comida misma dentro del tiempo que consagra a la alimentación; sin embargo la presencia de esta rúbrica para *Hehibëwë* prueba que los hombres pueden participar en ciertos trabajos domésticos aunque no tengan ninguna obligación en este sentido. *Hehibëwë* se preparaba comida cuando, habiendo regresado de la selva antes de su esposa, tenía ganas de comer algo de lo que había traído: frutas que preparaba con agua, pequeños pescados que cocía; además, tenía la responsabilidad de compartir la carne antes o después de la cocción, para repartirla entre la gente de su familia o entre todos los miembros de la comunidad según la importancia de las presas cazadas. En un lapso de 30 días, sólo hubo seis en los cuales *Hehibëwë* no preparó ni compartió comida.

Por ser la preparación de la comida tan importante para *Heruhema* hemos disociado varias operaciones principales entre las cuales el cuidado de la cocción toma más tiempo. Este comprende lo mismo en cender el fuego como mantenerlo; consiste principalmente en darles vuelta de vez en cuando a los plátanos así como a los tubérculos o paquetes de pescado, cangrejo, gasterópodos, orugas... que se pusieron sobre las brasas, abanicar el fuego, probar con un palito o un pedazo de corteza de caña de azúcar la carne o los tubérculos y plátanos que se están sancochando en una olla, a fin de controlar su estado de cocción. Todo eso es entrecortado con momentos de pereza que, sin embargo, están registrados en el mismo tiempo que el cuidado de la comida para tomar en cuenta los rápidos vistazos que se le echan para asegurarse que nada se esté quemando. Hemos registrado los tiempos de cocción de muchos de los alimentos (carnes y vegetales) consumidos por los *Yanomamé*; los presentamos en el cuadro 13.

Ya hemos dicho que el plátano constituye la base de la comida de los *Yanomamé*. Hemos calculado el promedio consumido diariamente durante 10 días; los resultados son los siguientes:

Kuratha mondados	Kuratha recibidos de otro lugar.	Kuratha obsequiados a otros lugares.	Kuratha consumidos por la familia.
+	+	-	=
18,7	1,3	4,4	15,6

CUADRO 13. Tiempos de cocción de los animales y de los vegetales\*.

ALIMENTO	ASADO	SANCOCHADO
ANIMALES	-Pescado ( 13' ) 41'30 (1h 25')	( 30' ) 33'20 ( 40' )
	-Cangrejos ( 16' ) 33'30 (1h 13')	
	-Camarones y Gasterópodos ( 20' ) 33'40 ( 55' )	
	-Orugas ( 5'20 ) 35'10 (1h 13')	
	-Arañas a ( 9' ) 9'	
	-Carne cruda ( 40' ) 51' b (1h 50')	(1h 14') (1h 50') 1h30' c
	-Carne ahumada	( 23' ) 58' (1h 38')
VEGETALES	-Kuratha ( 8' 15 ) 15'50 (30' 20)	( 16' ) 24'40 ( 40' )
	-Yuca ( 14' ) 16'40 d ( 18' )	( 17' ) 32' (45'45)
	-rasha ( 24' ) 33'40 e ( 46' )	( 30' ) 58' (1h 57')
	-maíz (12' ) 13' 40 (15'10)	
	-wabu venenoso	(2h ) 2h31' (3h 15')
	-wabu (sopa)	( 7' 15 ) 15'50 (27' )
	-hoko (sopa)	( 25' ) 25'
	-himaré (almendras) ( 9'30 ) 14'50 d (19' )	
-hongos ( 11' ) 11' f		

a: Las arañas (tarántulas) se ponen directamente sobre la brasa.

b: Generalmente víscera de caza mayor.

c: Pájaros, babas, pedazos de oso palmero, entre otros.

d: Para la yuca, habría que añadir la cocción del casabe, que tomaba entre 5' y 10' (contrariamente a los Yekuana, los Yanomamé hacen un casabe espeso).

Para las almendras de *himare*, se trata aquí de los tiempos de cocción sobre un budare. Cuando Heruhema las preparaba en un paquete de hojas para acompañar a camarones o gasterópodos, la cocción era mucho más larga: alrededor de 50'.

e: Las *rasha* asadas en realidad fueron sancochadas primero.

f: Los hongos se envuelven en un paquete de hojas.

\* Entre paréntesis se encuentran el tiempo más corto y el tiempo más largo registrados, luego el promedio obtenido sobre el conjunto de los tiempos.

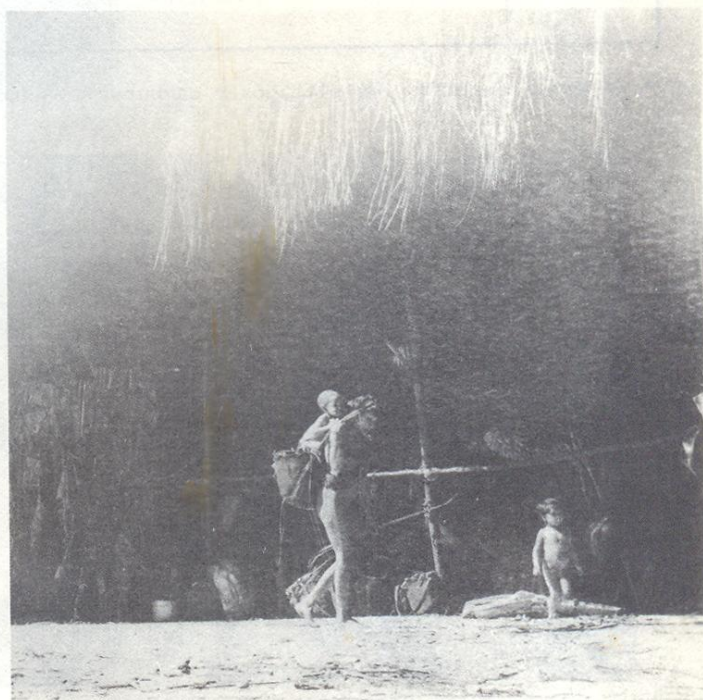


FOTO 1.  
Mujer saliendo para el conuco.

CUADRO 14. CONSUMOS TEMPORALES\* (Koyekashi, warabawë, abril de 1972 a febrero de 1973)

	LOS VEGETALES CULTIVADOS <sup>9</sup>	LOS VEGETALES SILVESTRES <sup>7</sup>	LOS ANIMALES <sup>1, 2, 6</sup>
mayo		<i>ōbōni, kumato</i>	
junio 1972	yuca, maíz unos ocumos ( <i>ōfina</i> ) lechosa, caña de azúcar (tabac)	<i>ōbōni, kumato, wito, yei, wabu</i>	orugas, cangrejos, pescados, oso palmero.
julio	<i>ōfina</i> , yuca caña de azúcar. (tabac)	<i>wabu, eteweshi</i>	orugas, cangrejos, pescados
agosto	mucho ocumo y yuca, lechosa, caña de azúcar	<i>wabu, eteweshi, kareshi, sikomi y shiesherimi</i> (hongos)	gasterópodos, camarones, comejenes, pescados, gusanos, palmistas, <i>iwa</i> (baba), <i>ooo</i> (cachi camo), <i>shokro</i> (oso melero).
septiembre	principalmente yuca, unos ocumos	<i>eteweshi, kareshi</i>	pescados, gasterópodos, cangrejos, <i>shokro</i> (oso melero)
octubre		<i>eteweshi, ñames silvestres</i>	
noviembre			
diciembre	<i>rasha</i>	<i>hoko</i>	
enero 1973	<i>rasha</i> , yuca, ocumo, batatas ( <i>fukomo</i> ), caña de azúcar, <i>shokatama</i> , algodón	<i>hoko, himare, wito, hayu, mafarawë, mērōweshi, nueces de Brasil.</i>	pescados, camarones, diversos pájaros, un oso palmero, baba, <i>yarushe</i> (coati)
febrero	<i>rasha</i> , (fin de la temporada) yuca, <i>shokatama</i> (algodón)	<i>hoko, himare, wito, miel</i>	camarones, baba, comejenes, tarántulas, <i>shokro</i> (oso melero), pájaros.

\* No hemos incluido los plátanos y cambures en este cuadro ya que son cosechados y consumidos todo el año.



FOTO 2  
Paquete de pescado y *kuratha* asados en la brasa.

Lo que representa un consumo de 6 a 7 plátanos por persona adulta cada día y lo que queda viene siendo la parte de la niña. Se asan con mayor frecuencia pero también se pueden sancochar junto con un pedazo de carne anteriormente ahumado.

Presentamos en el cuadro 14 los consumos temporales de los *warabawë-* y *koyekashi-theri* tales como los hemos observado durante nuestra permanencia en 1972-73.

Después del cuidado de la cocción viene la monda y la rebusca: se trata principalmente de la monda de los plátanos *kuratha* antes de ponerlos en la brasa, o de las raíces de yuca, pero también de la operación que consiste en separar las frutas *rasha* (9) del racimo, de la preparación de las semillas de *shokatama* (10) (Cf. la descripción de un día de *Heruhema*, Boletín Antropológico N°3, p. 55) y de las almendras de *himare* (7) que hay que lavar antes de asarlas. La licuación consiste en triturar la pulpa de ciertas frutas -*rasha*, *hoko*, *õbõni*, *kareshi* y *eteweshi* (7)- con las manos, mesclándola con agua para preparar lo que podríamos llamar un batido. *Heruhema* hacía esto muy a menudo para su esposo quien se lo pedía.

Finalmente, en las preparaciones diversas reagrupamos ciertas preparaciones menos frecuentes como: confeccionar tortas de casabe (hay que rayar la yuca y exprimir el zumo amargo y venenoso para obtener la harina), cortar las frutas *wabu* (*Heruhema* participó una sola vez en este trabajo porque cada vez que iba a recoger frutas dejaba todo el producto de su recolección a su madre quien se encargaba de la preparación), lavarlas antes de consumirlas después de dejar las varios días en el río para quitarles el veneno, la preparación del condimento *korori*, el despelaje de las cazas mayores como el oso palmero.

Los conucos aseguran a los *Yanomamé* una alimentación estable y variada en productos vegetales; a ésta se añaden numerosos frutos silvestres (13). La recolección, la pesca y la cacería les permiten ampliamente satisfacer todas sus necesidades en comida cárnica, y se puede afirmar que nunca tienen hambre. El conuco y la selva constituyen una verdadera reserva de comida; así que, cuando ya no tienen nada en su hogar, salen para cazar, pescar o recoger. Esto no constituye la única causa de sus salidas, sin embargo la búsqueda de la subsistencia ritma una gran parte de su vida y de sus días. Casi cada mañana los hombres dejan el *shabono* para recorrer la selva; con ellos o solas las mujeres salen también, y estas actividades esenciales determinan los lugares y la repartición de las comidas en el día. De modo que, si comen raras veces o en poca cantidad antes de salir, en cambio las comidas que hacen al regreso son largas (o breves pero muy repetidas). Son generalmente compuestas de lo que la pareja acaba de traer, además de lo que aportan los intercambios alimenticios con otros hogares. Esta comida de la tarde es la más importante del día; empieza poco después del regreso del hombre o de la mujer, cuando ya están listos los primeros plátanos. Pero observemos a *Heruhema* y *Hehibëwë* :

Los dos acaban de regresar uno detrás del otro. Muy rápidamente, aunque importuna nada por su hija que está feliz de verla y que quiere tomar pecio, *Heruhema* enciende

el fuego con dos tizonas sacados del hogar de su vecina y las llamas ya empiezan a bailar. *Hehibëwë*, quien no quiere esperar, se está preparando una pequeña calabaza de batido de *hoko* (7) que está triturando con las manos. Después de haber repartido las brasas, *Heruhema* coloca unos plátanos que ha mondado con los dientes. Por puñados *Hehibëwë* lleva a su boca los frutos machucados, aspira la pulpa reducida a gacha, luego sopla y escupe a sus pies los pedacitos de concha. Un paquete de pescados está en el fuego, la mujer lo está cuidando y de vez en cuando escurre el jugo oloroso en una pequeña calabaza que da a su hija. Al estar listos los *kuratha* cada uno recibe su parte y, soplando para enfriarla, empieza a comer, esperando lo que viene después; ya viene: se comparte entonces el paquete y todos comen en silencio, soplando, aspirando, deleitándose, chupándose los dedos.

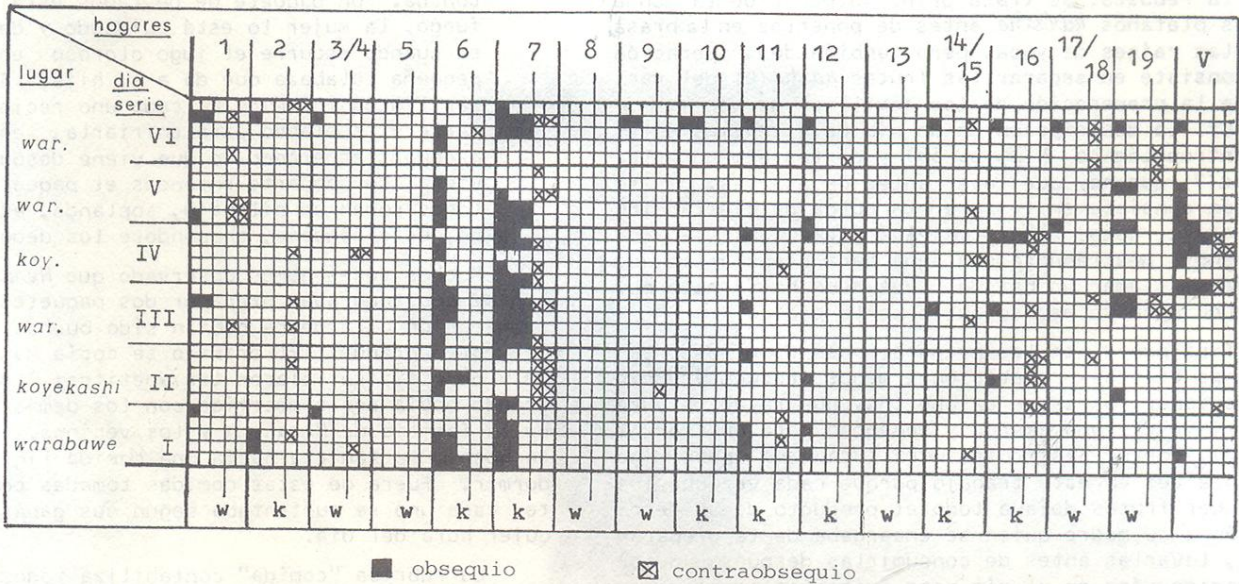
Muchas veces hemos observado que *Heruhema* o *Hehibëwë* acostumbraban preparar dos paquetes cuando la recolección o la pesca habían sido buenas: uno pequeño y otro grande. El primero se cocía más rápidamente y permitía satisfacer los apetitos; después el grande podía ser compartido con los demás miembros de la familia de *Heruhema* y los vecinos. A veces, en la noche, la familia hacía una comida ligera antes de dormir. Fuera de estas comidas tomadas conjuntamente, cada uno se sustentaba según sus ganas, a cualquier hora del día.

La rúbrica "comida" contabiliza todos los momentos de consumo alimenticio, tratándose de una comida importante después del regreso de la pesca o de cacería, tratándose de roer una fruta o un pedazo de caña de azúcar. Los diagramas N°3 y 6 (Boletín Antropológico N°3, pp. 48 y 61) muestran la repartición de las comidas durante el día y en relación con las salidas a la selva, al conuco o al río, su duración y su composición (aproximativamente ya que no se precisan las cantidades) y, por fin, la procedencia de los alimentos: si se trata de un producto traído de la selva por *Heruhema* o *Hehibëwë*, de un producto del conuco o de un alimento obsequiado por otra persona. Esta representación gráfica de cada comida a través del criterio de la duración puede confundir o inclinar a asimilar una comida "larga" con una comida importante en cantidad: hay que guardar siempre en la mente que en ningún caso la cantidad es proporcional a la duración (para comer un pescadito con un pedazo de plátano asado, *Hehibëwë* o *Heruhema* podían tomar de 2 a 20 minutos). Estas precisiones siendo dadas, vamos a tratar de observar el conjunto de los diagramas a fin de sacar de ellos algunas conclusiones (14).

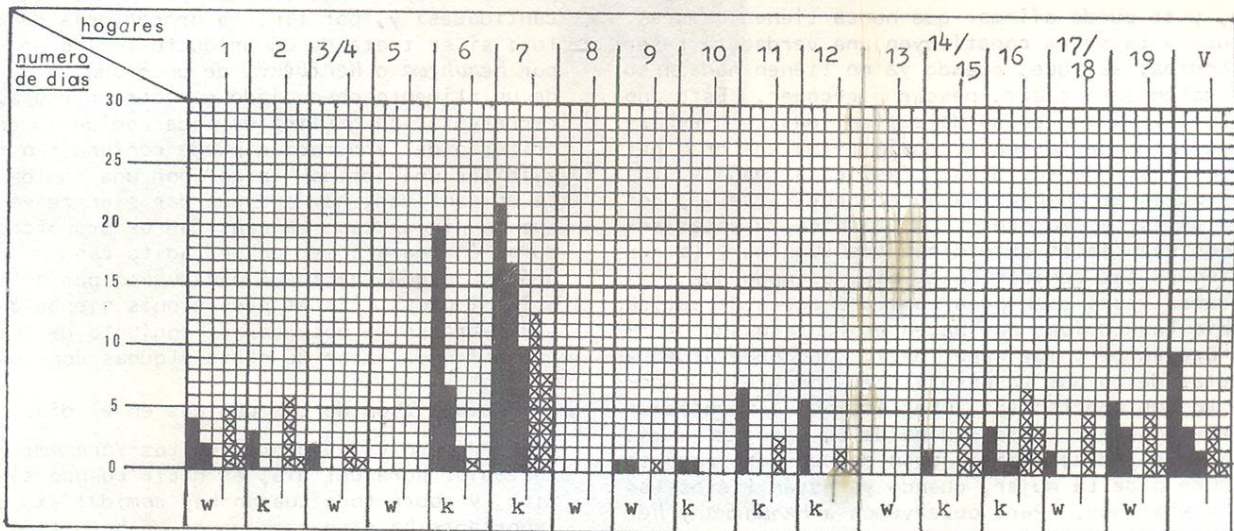
#### a. Repartición de las comidas en el día.

Primero es evidente que los *Yanomamé* comen a cualquier hora del día, es decir cuando sientan apetito, y sobre todo cuando hay comida: si una pieza importante ha sido cazada por un hombre de la comunidad, al día siguiente nadie se molesta por ir a cazar, pescar o recoger, cada uno espera simplemente un pedazo de carne. Desayunan por lo general antes de salir del *shabono* en la mañana, sea con lo que queda del día anterior, sea, más a menudo, con plátanos a-

CUADRO 15. Los intercambios entre *Hehibëwë* y *Heruhema* y los hogares de la comunidad, por día de cronometraje



CUADRO 16. Total de los intercambios efectuados por *Hehibëwë* y *Heruhema* en 30 días con los diferentes hogares.



sados; a veces no toman nada antes de salir, en estos casos, sobre todo para *Hehibëwë*, la primera comida del día no ocurre antes de las 2 e incluso antes de las 4 de la tarde. Muchas veces, *Heruhema* comía algo cuando estaba fuera: frutas que estaba recogiendo (*eteweshi*, wito (7)), también pequeños frutos que iba encontrando al caminar: *hayu*, *mafaraawë*, *shörö-shörö* (15), y hasta plátanos, *rasha*, *wabu* y ocumo asado que llevaba con ella.

#### b. Procedencia de los alimentos.

Como sucede con todos los que han conocido a los *Yanomamé*, nos impresionó la frecuencia de intercambios de comida entre los diferentes hogares de la comunidad: durante los primeros días de nuestra permanencia en *koyekashi* nos preguntábamos por qué los niños hacían tantas idas y venidas de un hogar a otro en las horas de comida; simplemente llevaban una parte del alimento que sus padres enviaban a otra persona la cual inmediatamente, o un poco más tarde, mandaba a su turno un paquete con alimentos.

En las 6 series de cronometraje hemos registrado todos los intercambios que se realizaron entre el hogar de *Hehibëwë* y otros hogares de la comunidad. En el cuadro 15 aparece día por día cada serie y, en el cuadro 16, los hemos juntado de manera a establecer una comparación a partir de la cual es posible hacer un breve análisis del intercambio dentro de la comunidad y con visitantes. Evocaremos así la participación de *Hehibëwë* y de *Heruhema* en las relaciones de *koyekashi* y *warabawë* con otros grupos.

Consultando estos mismos cuadros, se ve de inmediato que *Hehibëwë* y *Heruhema* dan mucho a dos hogares: el 6 y el 7, pero que reciben poco en contraparte. Si observamos la genealogía y los planes de los *shabono* (figuras 4 y 5, Boletín Antropológico N°3, p. 42 y 44) nos damos cuenta de que en estos hogares viven los padres de *Heruhema*: en el 7 su madre y sus hermanos, así como su abuela muy anciana y ciega; en el 6 su padre (divorciado de la madre), ciego también, y su hermanita *Kömorama* de 9 años, segunda esposa prometida a *Hehibëwë*. Una colaboración muy estrecha existía entre *Heruhema* y su madre, *Ayaroma*: al hogar de ésta iba *Heruhema* a buscar los utensilios que necesitaba y muchas veces compartían ellas ciertas tareas. Con su padre, *Heruhema* tenía relaciones muy cariñosas: le preparaba muy a menudo una mascada, pasaba largos tiempos a sacarle piojos, le cortaba el pelo y le confiaba su hija cuando iba a recolectar. Cuando ocurría que se enfadase con su madre y que los intercambios se cortaban entre las dos, *Heruhema* seguía mandando a su hija para que entregara comida a su padre y a su abuela.

Después de los parientes más cercanos las personas que más reciben son los visitantes: al llegar al hogar, cada hogar y principalmente las personas emparentadas con ellos les traen comida con la diligencia de anfitriones generosos. *Hehibëwë* y *Heruhema* no faltaban a este deber: al recibir ellos una familia de una comunidad de "río abajo" la alimentaron durante varias semanas; así mismo participaron en la acogida y el mantenimiento que la comunidad entera ofreció a un grupo de invitados venidos de *shabono* vecinos, quienes vivieron varios días en *warabawë* y participaron con los *koyekashi*-y *warabawë-theri* en un

raíd que éstos lanzaron contra una comunidad enemiga del río Ocamo.

Además de éstos, los intercambios son dominantes con tres hogares: los 1 y 19 (*warabawë-theri*) luego con el 16 (*koyekashi-theri*). Si analizamos los planes de los *shabono* encontramos que los dos primeros son vecinos de *Hehibëwë* y *Heruhema* en el *shabono* de *warabawë*, y el tercero en el *shabono* de *koyekashi*. Como hicimos más cronometrajes en *warabawë* (4 sobre 6), es normal que los vecinos en este *shabono* aparezcan más frecuentemente como compañeros de intercambio.

Observamos luego que dos hogares también reciben de manera regular comida de nuestra pareja: los hogares 11 y 12. Para comprender esto hay que reportarse a la genealogía que nos dará el vínculo de parentesco de sus ocupantes con *Heruhema*: se trata de *Iwanami* (11) y de *Yatotoma* (12) quienes son respectivamente hermana y hermano de *Hirikowë*, el padre de *Heruhema*: *Iwanami* era con *Heruhema* quien abastecía al viejo ciego con leña; en cuanto a *Yatotoma* (*yayë*= padre y hermano del padre), si consideramos la importancia que tiene el obsequio de una mascada, sus relaciones con nuestra pareja debían ser estrechas ya que era el único hombre con *Hirikowë* a recibir una regularmente. Estamos entonces conducidos a preguntarnos por qué razón las relaciones son diferentes con otras personas emparentadas como *Wenima* (3) y *Motuemi* (5) a pesar de que son también hermanas de *Hirikowë* según la genealogía que tenemos, y *Bahiwë* (4), hermano de *Arayoma* (madre de *Heruhema*). Con éstas las relaciones son de naturaleza diferentes ya que se encuentra en posición de suegro potencial para *Heruhema* y que esto implica mucha reserva entre ella y *Bahiwë* (16). En cuanto a *Wenima* y *Motuemi*, posiblemente nos faltan detalles a nivel de la verdadera posición genealógica de ellas con *Hirikowë* (quizás no tengan la misma madre).

Por fin observamos que hay hogares con los cuales no hay ningún intercambio, o los intercambios son muy escasos. Pero no es posible analizar esta situación a nivel de este trabajo, se necesitaría profundizar el estudio sobre las relaciones de parentesco de todos los miembros del grupo; es probable sin embargo que, por no tener estos hogares vínculos de parentesco con nuestro núcleo familiar, las relaciones económicas y sociales se establezcan a través de vías más indirectas.

Tenemos ahora que decir cómo y cuando se practican tales intercambios. Como ya lo dijimos, los intercambios son cotidianos y numerosos, su intensidad sorprende y van desde el pedazo de carne enviado a un hombre hasta el obsequio que se hace a un niño o a una vieja mujer de una mitad de pescadito con un pedacito del indispensable plátano asado. *Hehibëwë* y *Heruhema* nunca comieron sin compartir con sus parientes y vecinos lo que tenían; en muchos casos un paquete era reservado para tal fin. Los intercambios más sorprendentes se realizaban especialmente cuando la recolección o la caza habían sido fructuosas. Por ejemplo, en la temporada de los *eteweshi* (7), todas las mujeres iban a recogerlos y, apenas regresaban, empezaban a repartir a muchos hogares la casi totalidad de su cosecha; todas las mujeres recibían de otras. Es evidente que, de esta manera, toda perso-

na, (sobre todo las más ancianas y las que no habían salido este día) recibía su parte; así la comunidad se encargaba de mantener a quienes ya no producían momentáneamente o definitivamente. Era también muy frecuente que, al regresar un hombre con una caza mayor, todas las personas presentes se apresuraban a mandarle comida para que se alimentara de inmediato, asegurándose ellas de esta manera una parte de la carne. Principalmente las mujeres solas actuaban de este modo, ya que no tenían esposo para brindarles carne; puesto que habían regalado algo al cazador adquirían el derecho de recibir en cambio una porción de carne. Los hombres recibían automáticamente lo que les era debido: ya habían dado y lo que recibían ahora representaba lo devuelto; o sino esta porción de carne era un obsequio por el cual tendrían entonces que devolver algo al regresar de su próxima buena cacería. Estas cacerías tenían naturalmente algunas consecuencias sobre las actividades y el ritmo de la vida de la comunidad: los hombres que habían recibido carne no salían los dos o tres días siguientes, o solamente lo hacían hasta el conuco.

Si consideramos solamente los intercambios alimenticios, es simplemente porque el trueque de los bienes materiales es mucho menos visible en el seno de la comunidad: durante nuestra permanencia nunca hemos notado en efecto que *Hehibëwë* o *Heruhema* intercambiaran un objeto cualquiera; sólo observamos presuntos muy breves. Sin embargo esto no quiere decir que no existen tales intercambios. Al contrario, pensamos que se realizaban durante nuestra ausencia, porque cada vez que nos íbamos dejábamos a los que nos habían informado y alimentado algunos objetos e instrumentos, y este aflujo de bienes probablemente estimulaba los intercambios. Estos se volvían evidentes en el momento de la salida de visitantes que habían pasado unos días dentro de la comunidad. Durante su permanencia largas discusiones tenían lugar a propósito de lo que poseía cada uno y, el día de la salida, huéspedes y anfitriones reunidos realizaban intercambios muy debatidos.

Contabilizamos para cada miembro de la pareja la procedencia de los alimentos en un número de días (sobre 30) como base:

	<i>Hehibëwë</i>	<i>Heruhema</i>
- Producto del Conuco	30	30
- Obsequio de otro hogar	24	25
- Productos de <i>Heruhema</i>	23	26
- Productos de <i>Hehibëwë</i>	19	17

El perfil del origen de los alimentos es similar para los dos y confirma la importancia de los productos cultivados así como de los obsequios de otros hogares. Deja aparecer que si lo que trae el hombre tiene más valor (según los criterios *yanomamé*), lo que trae la mujer es quizás más importante por su regularidad y variedad.

### c. Composición de las comidas.

Los plátanos *kuratha* están presentes todos los

días, pero, según la temporada, los productos del conuco y de la selva difieren (Cf. Cuadro 14). Los *Yanomamé* aprecian particularmente la carne, pero a veces no hay: cuando *Hehibëwë* volvía sin nada de cacería al igual que la mayoría de los hombres del *shabono*, y que *Heruhema* solamente traía frutas de su recolección, tenían que contentarse con comida vegetal. Eso ocurrió un sólo día para *Heruhema* y cuatro para *Hehibëwë*.

### 2.2- Las ocupaciones diversas.

Actividades	<i>Hehibëwë</i>		<i>Heruhema</i>	
	Tiempo	%	Tiempo	%
-Traslados dentro del <i>shabono</i> .	-	-	13'	22,4
-Limpieza, ordenamiento.	10'	13	26'	44,6
-Actividades Tecnológicas.	1h 00'	75,6	13'	22,4
-Preparación de tabaco, mascada.	2'	2,9	6'	10,6
-Preparación de droga.	7'	8,5	-	-
TOTAL	1h 19'	100%	58'	100%

Juntamos bajo el término "actividades tecnológicas" todas las fabricaciones de objetos: flechas, cabuyas, algodón, adornos para *Hehibëwë* (Cf. Cuadro 7), cestas, algodón para *Heruhema* (Cf. Cuadro 8). Se ve que esta rúbrica es preponderante para *Hehibëwë* mientras que para la mujer es la limpieza y el ordenamiento del hogar lo más importante.

Entre las actividades tecnológicas (17) es de lejos la rúbrica "flechas, arcos" que toma más tiempo (53' = 66,8%). Comprende esencialmente la fabricación de empenajes. Los cuadros detallados de cada día de cronometraje muestran que *Hehibëwë* se ocupó de sus flechas 17 días sobre 30, el tiempo de esta ocupación siendo muy largos ciertos días: 10h (II1), 4h 12' (IV2)... Se ve que ciertos días son especialmente dedicados al trabajo de los empenajes, los tiempos siendo equivalentes en invierno y en verano. La fabricación de cabuyas es una actividad escasa (3 días sobre 30), que toma poco tiempo. *Hehibëwë* cuidó sus adornos 5 días sobre 30. Para adornarse empleaba plumas, plumones o crestas de pájaros de todos colores: guacamayos, tucanos, colibris, *yēbi*. El trabajo del algodón es poco importante para el hombre ya que se trata esencialmente de una tarea femenina: para los hombres que a veces ponen los frutos a secar y sacan la borra, el trabajo consiste sobre todo en triplicar el hilo de algodón fabricado por las mujeres.

La rúbrica "limpieza, ordenamiento" comprende muchos gestos familiares tales como la reparación de objetos, del techo cuando haya goteras, la limpieza del hogar y de los alrededores, lo que se resume para *Hehibëwë* en recoger las deyecciones de su perro, amolar el machete, el cuchillo o la hacha antes de salir al conuco. Para *Heruhema* encontramos aquí no sólo

la limpieza de su hogar sino también el ordenamiento de la leña cuando ella regresaba del conuco y en la noche tapar la entrada del *shabono* que quedaba cerca de su hogar.

Para la mujer las actividades tecnológicas solamente toman 13' de un día promedio; entre ellas hay principalmente el trabajo del algodón (12'), aunque *Heruhema* cumplía este trabajo relativamente menos a menudo que otras mujeres. Se trata de una actividad temporal que se desenvuelve únicamente en verano, en enero-febrero, en el momento de la maduración de las frutas: después de haberlas recogido, hay que abrirlas antes de ponerlas a secar al sol; luego hay que extraer las semillas de la borra fibrosa para entonces poder hilarla. En cuanto a la cestería es casi inexistente para *Heruhema*: solamente participó dos veces en el tejido de la cesta que su madre estaba haciendo. La cestería es en realidad una actividad cumplida principalmente por las mujeres más ancianas. Las más jóvenes que tejieron durante nuestra estancia fueron las que ya no tenían madre o cuya madre estaba ciega. En cuanto a las demás mujeres, las cestas que tenían para su uso cotidiano habían sido hechas por su madre u otra mujer más anciana de la familia.

Después viene para *Heruhema* una rúbrica que no se encuentra para *Hehibëwë* y que toma tanto tiempo como las actividades tecnológicas: "traslados dentro del *shabono*". Varios motivos causaban estas idas y venidas, el principal siendo el hecho de que la pareja vivía en el mismo *shabono* que los padres de *Heruhema* y que ésta iba con frecuencia al hogar de éstos -hogar que se encontraba en el lado opuesto del suyo, relativamente alejado, sobre todo en *warabawë*- sea para llevar comida, sea para buscar un utensilio que ella no tenía y necesitaba. También ocurría que atravesara la plaza para ir a conversar unos instantes con otra mujer, pedir una calabaza o una olla, obsequiar comida o solamente por curiosidad: ir a ver, por ejemplo, la caza mayor traída por algún cazador. Si se trasladaba para hacer alguna visita, es decir cuando se quedaba en otro hogar para conversar, este tiempo lo registrábamos en la rúbrica "visitas".

Todos los hombres tienen tabaco en su conuco y cuidan particularmente las matas que surgen. Protegen las siembras del sol y de los insectos con hojas, luego trasplantan las maticas y mantienen limpio el lugar donde crecen. Cuando las hojas están listas, ellos mismos las escogen y las recogen, les sacan la vena central y las ponen a secar, colgándolas un día o dos encima del fuego. Luego las enrollan y hacen un paquete que guardan en una bolsa con otras cosas valiosas tales como los fósforos, las tijeras... Los *Yanomamé* no fuman, hombres y mujeres mascan las hojas de tabaco. La confección de la mascada es una tarea que incumbe a la mujer aunque ocurrió una vez que *Hehibëwë* hiciera una; sin embargo para él la rúbrica "preparación de tabaco, mascada" consiste sobre todo en quitar la vena grande de las hojas frescas antes de ponerlas a secar. Observemos a *Heruhema* preparando una mascada: después de haber sacado la pelota de hojas secas de la bolsa familiar, enseña a *Hehibëwë* las hojas que ha deshechado del paquete y le pregunta cuántas quiere para su mascada; eso depende del tamaño de las hojas y de las ganas del hombre de tener una mascada gruesa o más pequeña. Después de haber

sacado estas hojas, saca otras dos para hacerse una mascada chiquita. *Hehibëwë* la mira con reprobación pero no dice nada. Ella remoja las hojas secas en una pequeña calabaza de agua y después de haberlas apretado entre las manos, las moja suavemente, las aprieta bien y las extiende una a una en las cenizas cerca del fuego donde ya había preparado un espacio limpio. Rocía un poco más las hojas que revuelve varias veces en la ceniza como para envolverlas bien, para hacer penetrar el polvo fino. Al cabo de 5 ó 6 minutos, las saca, las sacude con aplicación y las extiende sobre su pie, una sobre otra, antes de doblarlas en el sentido de la longitud, simplemente para empujar, y luego en acordeón para dar la forma de una bella mascada que da entonces a su esposo. Ella introduce en la boca entre los dientes y el labio inferior. Cuando no quieren mascar más, los *Yanomamé* guardan la mascada acuñada por el hilo de algodón que les sirve de cintura.

Para *Hehibëwë* encontramos la fabricación de droga por 7' en un día; hay que precisar que él era uno de los hombres que menos polvo alucinógeno tomaban; el promedio diario fué particularmente alto durante la primera serie de 5 días (37'): la razón fué que estaba enfermo y preparó droga a fin de ser curado por el chamán. En los otros periodos de cronometraje encontramos muy raras veces la fabricación de droga.

Vamos a describir como *Hehibëwë* fabricó un día un tipo de droga: esa mañana no había hecho nada desde el despertar. De repente pidió a su vecino prestado un pedazo de árbol que tenía en su hogar. Se trataba de una madera roja cuyo color había esclarecido un poco al secar: "ama" (11), dijo cuando le preguntamos lo que era. De unos machetazos, despegó bellas virutas que puso sobre la brasa de su fuego a medida que las iba cortando. Como la madera estaba muy seca, se encendió rápidamente; entonces colocó las virutas en el fondo muy limpio de la olla familiar, soplando sobre ellas, activó la combustión para quemarlas completamente. Hecho esto, se acostó en su chinchorro esperando que las cenizas se enfriaran. Después de asegurarse que podía sin quemarse seguir con la elaboración de la droga, desmenuzó la corteza gris entre los dedos y entre las manos, la machucó hasta obtener un polvo que tamizó a través del tejido de una cesta. Recuperó lo que pasaba en una hoja ancha *komishé* (18) recién cogida que había pasado previamente sobre las llamas para sacarle la humedad. Una vez, dos veces tomó lo que quedaba en la cesta para machucarlo nuevamente, después de lo cual juzgó que era suficiente y botó al fuego los restos que quedaban en el tejido. Pero como esto todavía no daba un polvo suficientemente fino para el uso que iba a tener, tuvo que tamizar más; tomó entonces en la mano izquierda la hoja que contenía el polvo, la dobló para formar una especie de boquete al cual dió una ligera inclinación y, golpeando la hoja por debajo con la extremidad de la mano derecha, separó las partículas más gruesas que rodaron hacia abajo. Efectuó esta operación con gran minuciosidad y no se desistió de ella cuando, más tarde, hizo nuevamente los mismos gestos para obtener una pulverización igualmente perfecta a partir de las raeduras del interior de la corteza *ayukuma* (19) que había dejado secar toda la noche cerca del fuego. Cuando hubo terminado de unir uno a otro polvo, cuando hubo soplado con una caña

*burinamasu* preparación en la nariz de un joven que lo había estado observando y que éste se levantó frotándose la cabeza y se puso a babear abundantemente, una sonrisa transformó la cara de *Hehibëwë*; recogió el polvo en el fondo de un pedazo de la hoja y se juntó con el grupo de hombres que estaban inhalando droga (*uxarabawë*, 30 de junio de 1972; duración de la operación: 75 minutos).

### 2.3- El aseo.

En este capítulo hemos incluido las necesidades impuestas por la naturaleza, pero más interesante es la rúbrica "aseo, afeitado". Se trata aquí del cuidado que da el hombre o la mujer a su propia persona, o el cuidado dado por el cónyuge. El baño que se toma dentro del *shabono* ocurre muchas veces cuando está lloviendo fuertemente o, durante el verano, se realiza con el agua que la mujer acaba de ir a buscar al río. Muchas veces en la tarde, mientras estaba descansando, *Hehibëwë* pedía a su esposa que le sacara los piojos -lo que ella hacía con minucia durante largos ratos- o también los puntos de sangre dejados por los jejenes en la espalda, o también una espina en el pie. Puede parecer extraño que el tiempo devuelto al aseo sea más corto para la mujer (11' contra 17' para el hombre). Más frecuentemente, cuando regresan de la selva a donde fueron a recolectar o pescar, las mujeres se adornan después de haber tomado un baño en el río donde prepararon los paquetes de comida. Caminando hacia el *shabono*, recogen sin pararse unas hojas, ramitas, flores que juntan y se lo meten en el hueco del lóbulo del oído. En los huequitos perforados cuando eran niñas, en las comisuras de sus labios, bajo el labio inferior y en la pared nasal, introducen palitos descortezados más o menos largos, según su fantasía. Estos tiempos no se registraron ya que ocurrían durante el traslado por la selva. En el hogar utilizan sobre todo el onoto para pintarse: con la extremidad de los dedos, con la palma de la mano y hasta con la pelota de onoto, dibujan sobre su cuerpo y su cara motivos sacados de su imaginación. A menudo por la tarde, mientras los hombres están tomando droga, las mujeres se reúnen en un mismo hogar y pasan el tiempo sacándose los piojos, pintándose y cortándose el pelo. Estas reuniones son más frecuentes todavía durante la ausencia de los hombres, cuando éstos salían varios días seguidos a cazar colectivamente o en plan de guerra, porque entonces las mujeres tenían más tiempo para dedicar a sí mismas. La rúbrica "aseo, afeitado" tal como existe en nuestro cuadro es relativamente menos importante que en la realidad. Por otra parte, hay que precisar, para explicar la diferencia, que cuando *Hehibëwë* le sacaba los piojos a su esposa, nunca le dedicaba tanto tiempo como ella le dedicaba a él cuando hacía lo mismo.

### 2.4- Descanso.

Este capítulo comprende varios aspectos de la vida *yanomamé*: primero, lo que constituye la vida social (toma de droga -para los hombres- y visitas), luego la vida familiar (cuidado del niño y del cónyuge) y por fin el tiempo dedicado exclusivamente a la pereza y al descanso.

Actividades	<i>Hehibëwë</i>		<i>Heruhema</i>	
	Tiempo	porcentaje	Tiempo	porcentaje
-Toma de droga.	15'	5	-	-
-Visitas.	39'	12,8	1h 00'	24,3
-Cuidado del niño.	8'	2,6	57'	23
-Cuidado del cónyuge.	7'	2,1	11'	4,2
-Descanso, pereza	3h 57'	77,5	2h 00'	48,5
TOTAL	5h 06'	100%	4h 08'	100%

Se ve de inmediato que el descanso y la pereza toman más tiempo en el caso de *Hehibëwë*, mientras que las otras rúbricas son más importantes en el de *Heruhema*: principalmente el cuidado del niño y las visitas.

Cada día *Bareasiwë*, el chamán de *koyekashi*, después de haber limpiado un espacio delante de su hogar, invitaba a los hombres a compartir con él el polvo a lucinógeno y a participar en el ritual; a veces se ocupaba de una persona enferma o herida. Como ya dijimos, a *Hehibëwë* no le interesaba tanto la droga en comparación con la mayoría de los hombres. Asistía a la reunión cotidiana, pero se quedaba sólo un rato y muchas veces no inhaló siquiera polvo. En estos casos registramos los tiempos en la rúbrica "visitas". También ocurrió que inhalara un pellizco de vez en cuando, para probar la droga que él o un vecino acababa de preparar. Sobre 30 días, *Hehibëwë* tomó droga 9 veces: las sesiones fueron particularmente largas durante la primera serie cuando, por estar enfermo, se hizo curar por el chamán; eso explica que el promedio de tiempo diario debido a esta actividad sea más largo durante el invierno.

En la rúbrica "visitas" se registraron todos los momentos en los cuales *Hehibëwë* o *Heruhema* conversaban, acostados en su chinchorro, con un vecino que los venía a visitar, o cuando ellos visitaban otro hogar. Cuando alguien los venía a visitar y ellos se estaban dedicando a una actividad de producción (por ejemplo: fabricación de flecha, hilaje de algodón o cocina), siempre dimos la prioridad a esta última actividad en el registro. Es decir que todas las "relaciones sociales" no son registradas en esta rúbrica y que, para considerar solamente dichas relaciones, habría que tomar también en cuenta las paradas de descanso en la selva durante las cuales *Hehibëwë* o *Heruhema* conversaban con sus compañeros de cacería o de pesca. En esta rúbrica se encuentran los tiempos dedicados a rituales y ceremonias: velada de un muerto, consumo de las cenizas de un muerto, baile durante una fiesta. Se observa que las visitas son más importantes para la pareja durante el verano (Cf. Cuadro 11 y 12). Los promedios obtenidos en esta última rúbrica son particularmente largos para las se-

ries IV y V en enero, cuando muchos visitantes de otras comunidades se encontraban en *koyekashi* y luego en *warabawë*.

*Rashayoma* era una niña de dos años; requería mucha atención de parte de sus padres, aunque su madre ya no la llevaba tan a menudo con ella cuando salía hacia la selva; la dejaba entonces con su abuela, su padre o su hermanita. Al regresar la madre sin embargo tenía que amamantarla, a veces antes de empezar a cocinar. También *Heruhema* tenía que darle su comida aunque la niña ya supiera comer sola, pero a veces había que masticar alimentos demasiado duros para ella, bañarla, adornarla, consolarla... Se observa que *Heruhema* dedicó más tiempo a su hija durante el invierno (1h 05' contra 49' en verano) y que al contrario fué durante el verano que *Hehibëwë* le dedicó más tiempo (11' contra 5'). Naturalmente no es una cuestión de temporada climática, sino porque en verano (enero, febrero), la niña ya era mayor, empezaba a hablar bien y su padre pasaba, con un placer evidente, largos ratos hablando con ella: le contaba historias, le hacía repetir palabras y frases, le invitaba a defenderse cuando discutía con otro niño o con su madre.

En cuanto al "cuidado del cónyuge", si es más importante en el verano, esto corresponde a lo que ya hemos observado a propósito del ocio: toma más tiempo durante esta temporada en la cual la gente es más relajada, en la cual uno tiene más tiempo que dedicar a los demás. En el caso de *Hehibëwë* y *Heruhema*, hay que precisar que ésta, a partir de los alrededores de septiembre, ya no estaba en el período de prohibición sexual (ya que su hija tenía dos años) y notamos una ternura evidente entre los esposos cuando regresamos al trabajo de campo en enero después de una larga ausencia: pasaban largos ratos a despiojarse mutuamente, iban juntos al conuco, lo que por otra parte no excluía disputas repentinas en las cuales *Hehibëwë* podía ser violento. A fines de enero, *Heruhema* nos vino a anunciar que estaba nuevamente embarazada.

## 2.5- Tiempos de producción y tiempos de ocio dentro del *shabono*.

Para calcular estos tiempos vamos a presentar las rúbricas de una manera un poco diferente, poniendo aparte el tiempo de consumo alimenticio:

Actividades dentro del <i>shabono</i>	<i>Hehibëwë</i>		<i>Heruhema</i>	
	Tiempo	%	Tiempo	%
-Consumo alimenticio.	1h 20'	15,8	1h 20'	15,8
-Tiempos productivos (preparación de la comida+ocupaciones diversas).	1h 39'	19,2	2h 44'	32,4
-ocio (aseo + descanso).	5h 27'	65	4h 22'	51,8
Tiempo pasado adentro.	8h 26'	100%	8h 26'	100%

Llegamos a resultados inversos a los que habíamos obtenido para los tiempos pasados fuera del *shabono*: aquí los tiempos de producción son más importantes para *Heruhema*, mientras que el ocio toma más tiempo de *Hehibëwë*; los tiempos impartidos al consumo alimenticio son iguales para los dos. Vemos así que la mujer es más libre en el exterior, lo que aprovecha para descansar.

## CONCLUSION

Se encuentra relativamente fácil hacer comparaciones entre el hombre y la mujer ya que la duración media de un día es igual para los dos, así como el tiempo pasado fuera y el tiempo pasado dentro del *shabono*. Lo que cambia es la proporción "tiempo productivo/tiempo improductivo" según como se observa el tiempo pasado fuera en las actividades de producción, o dentro del *shabono*. Nos falta examinar esta proporción en el conjunto del día para ambos. Con esta finalidad vamos a aportar algunos matices a las nociones de productividad y de improductividad, considerando:

1. los tiempos de producción propia: traslados, actividades de producción fuera, preparación de la comida, ocupaciones diversas;
2. el consumo, o sea, las comidas;
3. las relaciones sociales: el ocio fuera (hemos precisado que los tiempos de ocio existían esencialmente durante las salidas en grupo, en las cuales descansan conversando), el "aseo, afeitado" (que otros los despiojen o que se adornen ellos mismos, eso siempre implica una relación con los demás), las "visitas" así como la "toma de droga" para *Hehibëwë*; en fin, las relaciones familiares o sea el "cuidado del niño y del cónyuge";
4. el ocio que comprende la importante rúbrica "descanso y pereza", así como otras "necesidades" difíciles de clasificar, pero que de todos modos no tienen ninguna incidencia por su duración.

Estas distinciones nos permitirán buscar más fácilmente dónde se ubican las diferencias esenciales entre el hombre y la mujer.

Actividades	<i>Hehibëwë</i>		<i>Heruhema</i>	
	Tiempo	%	Tiempo	%
1. Tiempos productivos	5h 47'	43,2	6h 40'	49,7
2. Consumo	1h 20'	10	1h 20'	10
3. Relaciones sociales	2h 12'	16,7	3h 19'	24,9
4. Ocio	4h 01'	30,1	2h 03'	15,4
Total del día	13h 20'	100%	13h 22'	100%

No tenemos por qué tomar en cuenta el tiempo consagrado a las comidas ya que es igual para los dos, pero vemos de inmediato que la diferencia más grande se ubica en la rúbrica "ocio" que es dos veces más importante para *Hehibëwë*. Para *Heruhema* las dos horas de diferencia en cuanto a la pereza se encuentran en partes más o menos iguales en las relaciones so-

ciales (más precisamente en el cuidado del niño y del esposo; la diferencia es alrededor de una hora entre los dos esposos para la suma de estas dos rúbricas) y en el tiempo de producción (es decir la preparación de comida).

Antes de seguir, quisiéramos hacer una comparación entre los resultados que obtuvo J. Lizot (20) para *Hoashiwë*, un hombre de la comunidad de *Karofi*, río abajo, y los que hemos obtenido para *Hehibëwë*; para eso tomaremos los títulos de las rúbricas presentadas por J. Lizot quien considera únicamente los tiempos de producción y de consumo:

Actividades	<i>Hoashiwë</i>	<i>Hehibëwë</i>
-Fabricación de objetos	57'	1h 00'
-Reparación y mantenimiento	14'	10'
-Agricultura (desmonte + cocecha)	43'	49'
-Cacería y pesca (+ recolección y paradas productivas)	59'	2h 03'
-Traslados	31'	1h 15'
-Alimentación (preparación + comida)	1h 15'	1h 40'
TOTAL	4h 39'	6h 57'

La diferencia de más de dos horas que existe entre los dos hombres se debe esencialmente a las rúbricas "cacería y pesca" y "traslados"; es decir se trata prácticamente de las salidas en la selva. J. Lizot precisa que *Hoashiwë*, por tener responsabilidades particulares en la comunidad, trabaja más que otros hombres, pero dice también que fué mordido por una culebra y que tiene dificultades para caminar (mientras que *Hehibëwë* es un hombre joven). Por otra parte hemos observado que *Hehibëwë* tiene todavía la obligación de dar mucho a sus suegros, lo que no parece ser el caso de *Hoashiwë* ya que tiene hijos adultos. Quizas también habría que considerar la consecuencia de un ecosistema posiblemente más favorable río abajo, y hasta la de una aculturación más acentuada, con el abastecimiento de objetos manufacturados que facilitan la adquisición rápida de caza (un hijo de *Hoashiwë* tiene una escopeta). Si la aculturación es la causa principal de esta diferencia, es interesante notar que los *Yanomamé* aprovechan las herramientas que adquieren no para producir (es decir trabajar) más, sino al contrario para tomar más ocio, ya que siguen produciendo las mismas cantidades pero en menos tiempo.

Regresemos a nuestra pareja. En resumen observamos que la mujer trabaja un poco más que el hombre: éste es más productivo en sus actividades de adquisición en la medida que, pasando en promedio tanto tiempo como ella afuera, toma menos ocio que ella; pero ella sale más a menudo, y su aporte es más regular. Además las tareas de la mujer son más constrictivas de una manera general: la preparación de la comida (ocupación que es la principal responsable de la diferencia existente entre el hombre y la mujer sobre el total de los tiempos productivos) y las obligaciones que hay alrededor de ésta: buscar agua, cortar leña.

En un plan estrictamente económico y cotidiano, los papeles del hombre y de la mujer son equivalentes con sus particularidades: ambos participan igualmente en los intercambios de comida intracomunitarios. Son complementarios en la perspectiva de que el aporte regular de la mujer permite al hombre suministrar un producto que tiene un valor político. Porque hay que guardar en la mente que consideramos únicamente los períodos de vida pasados en el *shabono*, con exclusión de los de cacería colectiva de larga duración en los cuales *Hehibëwë* produce principalmente para el grupo como colectividad.

Nos falta, para terminar este ensayo, comentar lo que los datos cifrados del análisis dejan aparecer: Lo que primero revelan es que el ecosistema, cuyos recursos conoce perfectamente cada individuo, favorece la economía *yanomamé*. Si tecnológicamente son poco equipados, esto se debe a la misma naturaleza en la cual viven, a la cual utilizan con óptima eficiencia; pero también, y sobre todo, porque no prestan gran interés a este campo de la tecnología (aunque lo que realicen esté perfectamente ajustado a su modo de vivir y fabricado con gran minucia); prefieren, y mucho, utilizar su tiempo y su reflexión en el juego de las relaciones sociales.

Estos datos nos enseñan también que cada comunidad reúne un cierto número de unidades domésticas como la que forman *Hehibëwë* y *Heruhema* (por tanto, que ésta es representativa solamente de una cierta clase de edad); que tienen la posibilidad de satisfacer sus propias necesidades energéticas (y hasta más, sin por eso tener que producir un trabajo intenso) y de participar en los intercambios alimenticios que unen a todas las personas viviendo en un mismo *shabono*. Nos damos cuenta que ellos dan y reciben casi todos los días, y que entran así cada día en el círculo de prestaciones y de las relaciones económico-sociales del grupo al cual pertenecen.

Hemos visto también que la cooperación entre *Hehibëwë* y *Heruhema* es de estrecha complementariedad en la satisfacción de las necesidades energéticas. Hay que tomar en cuenta sin embargo, y aunque no tengamos ningún dato cifrado para confirmarlo, que *Hehibëwë* produce más a través de la cacería colectiva, ya no para los intercambios intra-comunitarios y su propio prestigio político-social, sino para las relaciones de nivel económico y político que su comunidad mantiene con otras comunidades. Abordamos aquí un nivel superior al de nuestro estudio, pero hemos observado que cada unidad familiar participa no sólo individualmente en los intercambios que ponen en competencia a anfitriones y huéspedes, sino que lo hace también como parte anónima de un cuerpo, el grupo, reconocido por los visitantes.

## NOTAS

### 1. Presas cazadas por los *koyekashi-* y *warabawë-theri*:

*amotha*: lapa (Agouti paca virgata)  
*basho*: mono araña (Ateles belzebuth)  
*boshe*: váquiro (Dycotiles tajacu)  
*iua*: baba (Caiman sclerops)  
*morõ*: una especie de cachicamo pequeño  
*obo*: cachicamo (Dasypus novemcinctus)  
*shana*: danta (Tapirus terrestris)  
*shorro*: oso melero (Tamandua tetradactyla)  
*tëbë*: oso palmero (Myrmecophaga tridactyla)  
*thõmi*: picure (Dasyprocta variegata)  
*warë*: váquiro cachete blanco manao (Tayasu pecari)  
*wisha*: mono capuchino del Orinoco (Chiropotes sata nas)  
*yarushe*: coati (Nasua narica)

Las identificaciones son las que da el Diccionario Yanomamí-Español (Lizot, 1975 b) y difieren a veces de las del Dictionnaire Yanomamí - Français (Lizot, 1970c) que habíamos tomado para nuestra tesis.

### 2. Pájaros cazados:

*baruri*: paují cola blanca (Crax alector)  
*bohorami*: perdiz colorada (Odontophorus gujanensis)  
*ëshimo*: gallina de monte (Tinamus major)  
*kuremi*: uquirá (Penelope granti)  
*nãwãshi*: pava rajadora (Pipile cumanensis)  
*mayëbã*: tucán (Ramphasto tucanus)  
*yëbi*: trompetero (Psophia crepitans).

### 3. P. TABET, 1979, p. 5-61.

### 4. *yaraka kë fenaki*: barbascajo (Phyllanthus piscatorum H.B.K.). También se puede añadir al *yaraka* la corteza de un árbol, *aburi*, una especie de guamo (Inga sp.).

### 5. En un artículo sobre los venenos de guerra, de caza y de pesca, J. Lizot escribe que las pescas con *yaraka* son acontecimientos muy escasos entre los Yanomamí (J. Lizot, 1972, p. 14). Posiblemente esta contradicción con lo que observamos en el alto *feriãtha kë u* se debe a que J. Lizot convivió principalmente con grupos del bajo Manaviche, es decir "río abajo", en una región donde ríos supuestamente más grandes permiten otros tipos de pesca más productivos; los *koyekashi-* y *warabawë-theri* viven en una región de mayor altitud, con arroyos pequeños. Se ve que nunca se puede hacer generalizaciones sobre las actividades de un grupo étnico ya que las cosas cambian mucho de una región a otra. Por esta razón quizás muchos de nuestros resultados son válidos solamente para las comunidades que observamos, y sería interesante hacer comparaciones con resultados obtenidos con el mismo método en comunidades de ecosistema diferente.

### 6. Los productos animales de la recolección:

*fesibã*, *moka*, *koana*: batracios comestibles  
*atayu*: término genérico para designar las orugas grandes

*baharuma*, *harahara*, *kraya*, *maya*, *werovero*, *yakureto*: orugas comestibles.

*ou*: gusano palmista

*ëshõ*: tarántula, araña mona

*oko*: cangrejo de agua dulce

*oshe*: comejenes

*ani kë u*, *yamona*: especies de abejas que dan una miel dulce (son las mieles de estas abejas que los *koyekashi-theri* recolectaron durante nuestra permanencia (enero-febrero). Lizot da los nombres de más de 30 abejas en su diccionario.

### 7. Los productos vegetales de la recolección:

*eteweshi*: palma moriche (Mauritia flexuosa)

*hawari*: nuez de Brasil (Bertholletia excelsa H.B.K.)

*himare*: árbol Theobroma sp.

*hoko*: palma seje (Genocarpus batua Mart.)

*kareshi*: palma silcurito (Maximiliana regia Mart.)

*kabiromi*: ñame silvestre

*kumato*: Caryocar

*õbõni*: Astronium aff. leiconteii Ducke

*wasu*: Clathrotropis macrocarpa Ducke

*wito*: merey (Anacardium occidentale L.)

*yeyi*: palma yagua (Attalea sp.)

### 8. *bisha kë fenaki*: hoja del platanillo (Calathea lissima)

### 9. Los productos alimenticios cultivados:

*kuratha*: plátano Musa paradisiaca normalis (lo más consumido por los Yanomamí)

*bareami*: plátano de mayor tamaño

*tabitabirimi*: cambur bocadillo

*baushimi*, *rõkõmi*, *rõkõmi nabë*: diversas especies de cambures

*yõno kë mosikë*: maíz

*buu siki*: caña de azúcar

*fukomo*: batata

*nashi mihitarimi*: yuca dulce

*õfina*: ocumo (de carne morada)

*suti*: otra variedad de ocumo (de carne blanca)

*braki*: ají rojo

*sharakoro*: lechosa

*rasha*: palma pijiguo (Guilielma gasipaës)

### 10. Vegetales de uso tecnológico cultivados:

*hishira*, *horokoto*, *shokatama*: diversas cucurbitáceas cuyas frutas se utilizan para fabricar calabazas (se consume las almendras contenidas dentro de las semillas de *shokatama*, después de haber tostado éstas)

*shereka*: caña brava (Gymnerium sagittatum), para hacer las flechas

*shinaru*: algodón (Gossypium bardadense)

*yamaa*: (Annas parguasense camargo), sus fibras se utilizan para hacer cabuyas

11. Plantas cultivadas de uso mágico, alucinógeno:  
*aroari*: (Cyperus), es la única planta mágica que conocimos entre los *koyekashi-theri*, pero J. Lizot nombra más de veinte que son cultivadas, en su diccionario.  
*ama*: (Elizabetha princeps), árbol cuya corteza quemada se incorpora a las drogas  
*bee kë nahe*: tabaco (Nicotia tabacum L.)  
*nara*: onoto (Bixa orellana).
12. Para la organización del conuco, ver J. Lizot, 1971c, p. 153.
13. Cf. J. Lizot, 1978a, p. 135 para la proporción de vegetales silvestres en la alimentación *yanomamé*.
14. Estos diagramas no se reproducen aquí por falta de espacio, dos de ellos ya fueron presentados en la 1° parte de este artículo, Boletín Antropológico N°3, Mérida, septiembre-octubre 1983, pp. 39-65.
15. *hayu*: Pseudolomedia sp.  
*mafarawé*: planta no identificada  
*shōrōshōrō*: guamo caraota (Inga nobilis willd).
16. Cf. J. Lizot, 1977a, p. 65
17. J. Lizot consagró varios artículos a la tecnología *Yanomamé* (ver LIZOT, J. 1974a, 1974c, 1978a), ver también COCCO, L., 1972. Aquí solamente analizaremos el tiempo consagrado a la fabricación de objetos.
18. *Kōmishī kë fenaké*: caña de la India (Geonoma cf. baculifera Poit).
19. *ayukuma*: Virola elongata (Benth). Warb.
20. J. LIZOT, 1971c, p. 172.
- HAMES, R. & W. VICKERS, eds.  
 1983 *Adaptative Responses of Native Amazonians*, Academic Press, New York.
- HURAUULT, J.  
 1968 *Les Indiens Wayana de la Guyane Française: structure sociale et coutume familiale*, ORSTOM, Paris.
- JOHNSON, A.  
 1975 "Time Allocation in a Machiguenga Community", *Ethnology* 14(3): 301-310.
- KIRSCH, C.  
 1977 "Forces productives, rapports de production et origine des inégalités entre hommes et femmes", *Anthropologie et Sociétés* 1(3): 15-41.
- LAPOINTE, J.  
 1978 *Residence Patterns and Wayana Social Organization*, Ph.D. Thesis, Columbia University, New York.
- LEE, R.B.  
 1968 *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.
- ROSS, E.  
 1976 *The Achuara Jivaro: Cultural Adaptation in the Upper Amazon*, Ph.D. Thesis, Columbia University, New York.
- SAHLINS, M.  
 1976 *Age de pierre, age d'abondance*, Gallimard, Paris.
- TABET, P.  
 1979 "Les mains, les outils, les armes", *L'Homme* XIX (3-4): 5-61.
- TAX, S.  
 1953 *Penny Capitalism: a Guatemalan Indian Economy*, Smithsonian Institute of Social Anthropology Publication, N°16, Washington.
- WERNER, D., N. FLOWERS, M. RITTER & D. GROSS.  
 1979 "Subsistence productivity and hunting effort in Native South America", *Human Ecology* 7(4):303-315.

#### BIBLIOGRAFIA\*

- ARCAND, B.  
 1977 "Essai sur l'origine de l'inégalité entre les sexes", *Anthropologie et Sociétés* 1 (3):1-14.
- BERGMAN, R.  
 1980 *Amazon Economics: The Simplicity of Shipibo Wealth*, Dellplain Latin American Studies, vol. 6. University of Syracuse.
- BURTON, M., L. BRUDNER & D. WHITE  
 1977 "A Model of the Sexual Division of Labour", *American Ethnologist* 4(2).
- GODELIER, M.  
 1982 *La production des grands hommes*, Fayard, Paris.
- HAMES, R.B.  
 1978 *A Behavioral Account of the Division of Labor among the Ye'kwana of Southern Venezuela*. Ph.D. Thesis, University of California, Santa Bárbara.
- 1979 "A comparison of the efficiencies of the shotgun and the bow in neotropical Forest Hunting", *Human Ecology* 7(3): 219-252.

\* En la primera parte de este artículo (Boletín Antropológico N° 3, sept.-oct. 1983, pp. 39-65) dimos una bibliografía completa de todas las publicaciones acerca de los *Yanomamé*; rogamos al lector reportarse a ella para las referencias de los artículos que aquí citamos (particularmente L.COCCO y J.LIZOT).

## RESUMEN

En la segunda parte de este artículo, los autores analizan los datos obtenidos a partir de un registro por cronometraje y exponen así de manera sumamente precisa como una pareja de *Yanomamé* centrales comparte su tiempo entre las actividades de producción, las actividades sociales y el descanso o el ocio. La metodología utilizada para la clasificación de los datos permite hacer comparaciones entre las dos temporadas del ciclo anual pero también y principalmente de estudiar la división del trabajo entre el hombre y la mujer así como el papel de cada uno dentro de la familia y de la comunidad.



## ABSTRACT

*Economic and social life of a yanomamé nuclear family: illustration of an investigation with chronometer (A & N. Lhermillier).*

This article illustrates the method used to observe the economic and social activities of a central *Yanomamé* family with a chronometered registration. In the first part (*Boletín Antropológico* N°3, sept.-oct. 1983, pp. 39-65), the authors exposed the spacio-temporal context of the investigation and the methodology used for the collection and the classification of the data. In the second part presented here, the authors analyse the data obtained and examine with a minute precision how the two members of a household allocate their time between production, social activities and rest or leisure. The methodology used for the classification of the chronometered data allows comparisons between the two main seasons of an annual cycle and a study of the division of labour between man and woman as well as the role of each one in the family and the community.

FOTO 3.  
*Foriamí* regresa del conuco con leña

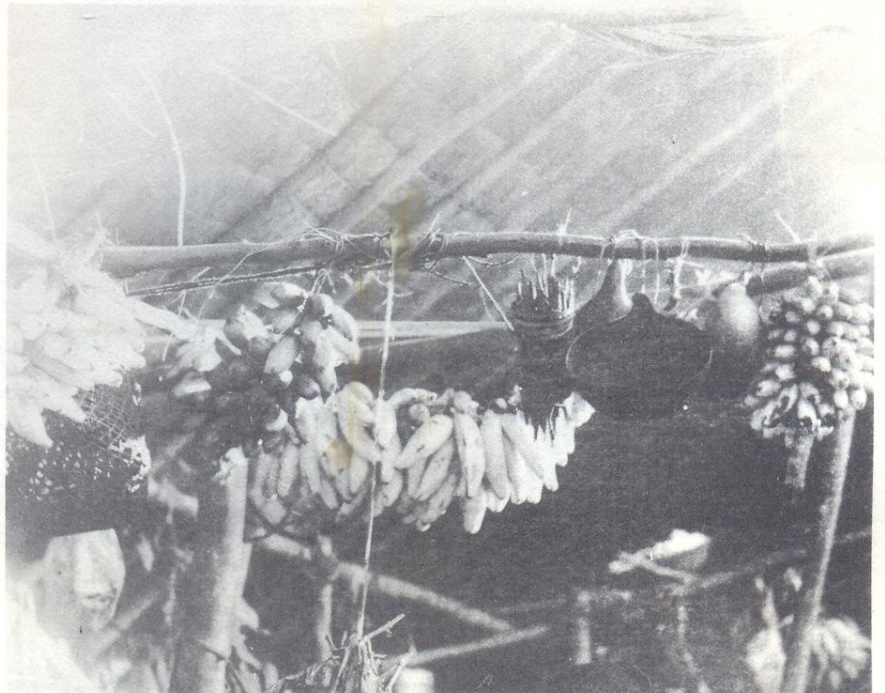
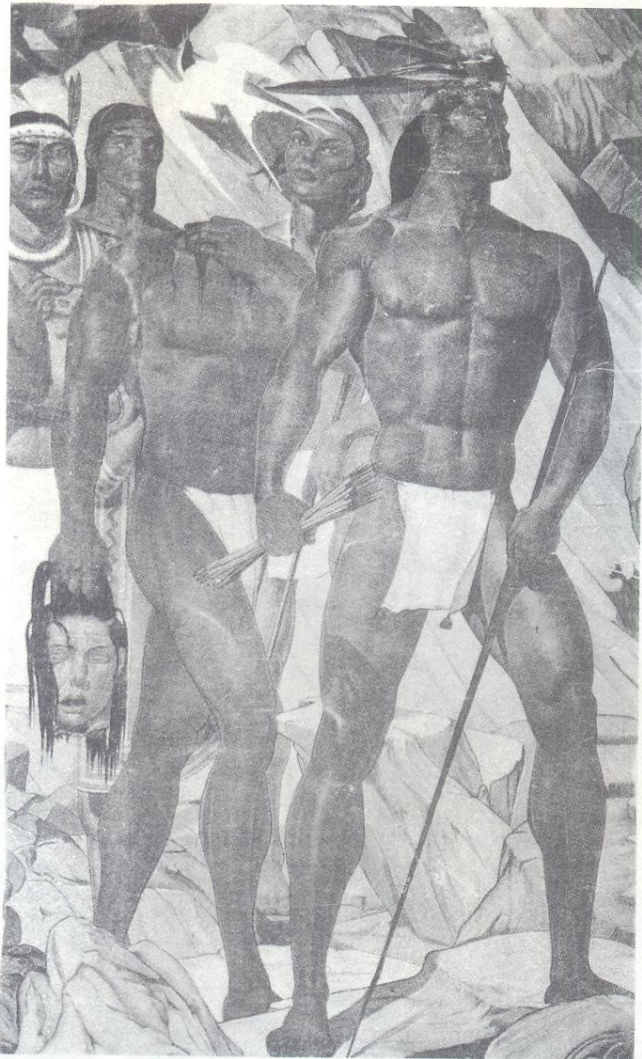
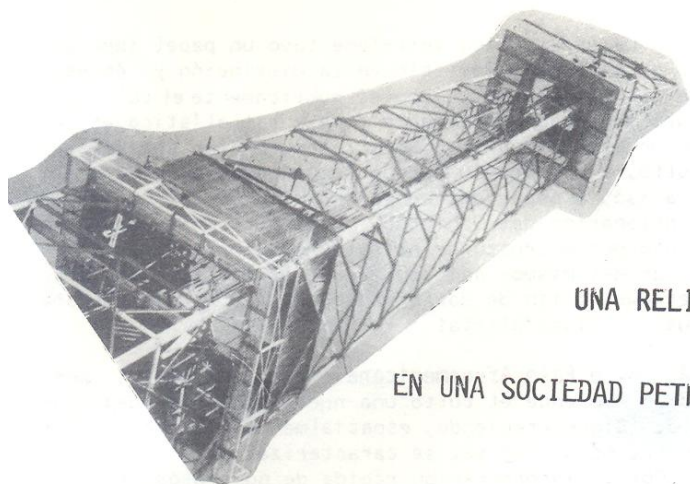


FOTO 4.  
Encima del hogar, las reservas de la familia.



Caciques Guaicaipuro y Tamanaco

Parte del Mural de Pedro Centeno Vallenilla  
Círculo de las Fuerzas Armadas, Caracas



## UNA RELIGION EN FORMACION

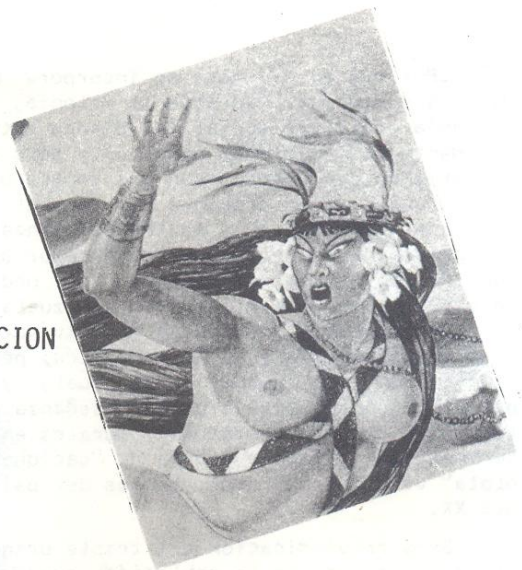
### EN UNA SOCIEDAD PETROLERA

Jacqueline Clarac de Briceño \*

El culto que se ha dado en llamar "de María Lionza" es, de hecho, una religión en formación en una sociedad emergente en el siglo XX. Lo que lo caracteriza antes que todo, en efecto, y que lo distingue de otras religiones del continente americano, es que se trata de un auténtico discurso religioso latinoamericano del siglo XX, en un país petrolero, mientras que los demás fenómenos religiosos americanos son o netamente indígenas, o de origen africano (como la macumba, el candomblé, el candomblé cabocle, la santería, el vodú) que son discursos religiosos del tiempo de la esclavitud y de la Colonia, es decir, de otra situación histórica, política, económica, cultural. Estas últimas religiones, al ser hoy integradas en Venezuela en la práctica simbólica de María Lionza, reciben un nuevo vigor, el vigor de María Lionza, esa diosa americana cuya función principal pareciera ser paradójicamente la de adaptar el mundo latinoamericano a la sociedad occidental, a la sociedad industrial, a la sociedad urbana, a la sociedad de masas...

Venezuela es tal vez el país de América con mayores contrastes a lo largo de su historia: De colonia muy pobre de España, muy poco poblada y muy despreciada por los españoles, pasó a ser cabeza de la independencia de varias colonias a través de su héroe Simón Bolívar, para convertirse en el siglo XX en un país petrolero; es decir, con una riqueza fácil, ganada sin esfuerzo, que lo llevó de la pobreza y del anonimato al primer plano de la economía mundial. Esto tuvo como efectos internos un urbanismo intensivo, una brutal explosión demográfica, una incontenible migración rural-urbana, la formación creciente de una clase media más y más acomodada con un standard de vida copiado cada vez más de los E.U.

Esto se llevó a cabo en pocos años, y la población perdió sus tradicionales puntos de referencia cultural sin tener el tiempo de sustituirlos por nuevos puntos de referencia. Y para enfrentar los numerosos problemas que significó la adaptación repentina al cambio sociocultural (obligatorio por las circunstancias históricas), sólo existían los mecanismos de defensa tradicionales. La forma como han entrado en función tales mecanismos revela un discurso trágico y conmovedor de una población que ha hecho esfuerzos para estar al nivel de su cambio, pero sin en-



tender su significado real y sus reales implicaciones.

Veremos a continuación las distintas fases que logré diferenciar en la evolución del "culto de María Lionza", para procurar descubrir en qué medida representa un desarrollo característico, por una parte de la problemática latinoamericana (concentrada y típica cada hoy en Venezuela), por otra parte de un fenómeno universal.

**FASE 1.** En su primera fase fué sin duda un culto indígena del Estado Yaracuy, típico de la mayoría de las religiones autóctonas de Suramérica: culto a una diosa acuática, identificada con el agua de lagunas y ríos, con la Culebra Mítica-Luna y Arco-Iris hembra, hermana-esposa del Sol, o Arco-Iris macho, identificado con el Cerro o Montaña(1). Con sutualidad, esta pareja aseguraba a los seres humanos todo lo necesario para su reproducción (agua en cantidad suficiente, tierra fértil, numerosos hijos sanos, buenas cosechas) al mismo tiempo que los amenazaba sin cesar con inundaciones y sequías, con la enfermedad y con la muerte. La función del hombre era procurar mantener en equilibrio esas dos fuerzas contrarias. Ese culto, durante la Colonia, siguió realizándose en forma secreta en las montañas del Yaracuy, en el centro de Venezuela(2).

**FASE 2.** En una segunda fase recibió probablemente la influencia de algún culto de origen africano, aportado a la zona por los esclavos negros durante la colonia. Esta influencia fué sin embargo bastante difusa, y el culto permaneció centrado en su diosa inicial indígena, la cual recibió sin embargo un nombre español, nombre relacionado con la virgen María, como sucedió en muchos otros casos en América (por ejemplo, con la Virgen de Guadalupe en México, o en Venezuela con la Coromoto, la Virgen del Valle, la Chinita o la Candelaria).

**FASE 3, o FASE URBANA.** (post-colonial, post-independencia). La tercera fase se caracteriza por la migración del culto a la ciudad, por la incorporación de los héroes indígenas y negros de la historia de Venezuela, por la creación de la triple "Corte", que constituye su panteón en el siglo XX hasta los años 1968-70.

\* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes.

¿Por qué en esa fase se incorporan los héroes indígenas y negros?. Durante la Colonia, sólo el blanco tenía prestigio social (el blanco metropolitano y el "mantuano", o blanco criollo) y sólo se permitía la religión del blanco, con sus santos blancos y su Dios blanco, razón probable por la cual la diosa indígena se vuelve blanca en "María Lionza". A partir del general Páez, el verdadero hacedor de Venezuela como nación, suben los "pardos" al poder político (era el nombre general dado en Venezuela a mestizos y mulatos), y empieza entonces la reivindicación del triple origen étnico de la población; pero esta reivindicación es solamente intelectual, y se propaga principalmente a través de la enseñanza pública y de las obras de arte (estatuas y murales en Caracas) y termina con la famosa moneda de "caciques de oro y de plata" vendidos por unos bancos del país en el siglo XX.

Esta reivindicación del triple origen no es realmente asimilada por la población, que sigue manteniendo en la práctica los esquemas valorativos de los mantuanos o blancos criollos, asimilados durante la Colonia. Pasa sin embargo poco a poco de la enseñanza pública obligatoria al nivel mítico popular, así que los caciques indígenas del tiempo de la Conquista y los rebeldes negros de la Colonia se vuelven "espíritus", "fuerzas", dioses del panteón de María Lionza: Guaicaipuro, Paramaconi, Tamanaco, Tiuna, etc., ingresan a la "Corte India" de "La Reina"; el Negro Felipe, el Negro Miguel, ingresan a la "Corte Negra", con mayor dominio sin embargo de la primera, mientras que la "Corte Blanca" está todavía difusa, poco conocida, poco empleada en las sesiones de los centros del culto.

Esta fase coincide con la migración del culto a la ciudad, a principios del siglo XX, bajo las dictaduras de Castro y Gómez, lo que se hizo posible:

- gracias a la separación de la Iglesia y del Estado, y porque ya existía la libertad de culto en Venezuela,
- porque entonces el culto tenía todavía poca expansión e importancia,
- porque, según las sacerdotisas actuales, esos dictadores eran adeptos de María Lionza.

Esta fase urbana se caracteriza entonces:

- Por el crecimiento demográfico de los centros urbanos del culto, así como su extensión a varios estados: después del Estado Yaracuy pasa en efecto a Aragua, Distrito Federal, Miranda, Lara.
- Por la incorporación de ciertas técnicas espiritistas.
- Por la incorporación de los héroes indígenas y negros al Panteón.
- Por la conquista de la clase media en formación, la cual procura encontrar en el culto una ayuda mágica para su surgimiento socioeconómico.

Esta fase del culto termina hacia los años 1968-70. Coincidió su principio con el principio de la riqueza petrolera venezolana, el crecimiento urbano, la migración rural-urbana, la formación creciente de la clase media, la llegada a Venezuela del espiritismo Kardec, (fenómeno netamente urbano según Roger Bastide que lo estudió en Brasil) que va a influenciar el culto(3).

La sacerdotisa Veit-Tané tuvo un papel importante en esa fase, insistió en la distinción y énfasis de las tres cortes, impulsó públicamente el culto, procuró darle homogeneidad mítica y ritualística, así como de estructurarlo. Se autotituló Gran Chamán del culto, y procuró fundar un templo oficial en Caracas. Fracasó, a pesar del apoyo recibido de varios altos funcionarios del Gobierno. Fracasó también en su intento por estructurar el culto y volverse figura principal del mismo, así como en el de destruir su carácter dual a fin de darle más derecho a adquirir un estatus religioso oficial.

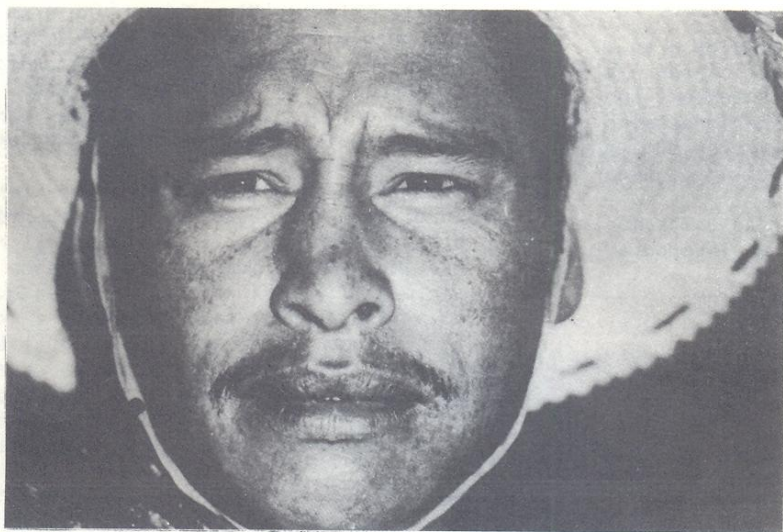
**FASE 4, o Fase Afroamericana.** A partir de los años 68-70 emprende el culto una nueva línea de desarrollo. Sigue creciendo, espacialmente y demográficamente, pero esta vez se caracteriza:

- Por la incorporación rápida de numerosos elementos de las conocidas religiones afroamericanas recientemente importadas a Venezuela, especialmente: la Santería cubana, el vodú dominicano y haitiano, el Candomblé y el Candomblé Cabocle de Brasil, el culto de Shango de Trinidad. Esta incorporación se realiza tanto a nivel ritualístico como a nivel mítico, lo que enriquece el panteón, dando cada vez más preponderancia a una nueva corte: la "Corte Africana", y favoreciendo al mismo tiempo la sustitución de la antigua "Corte Blanca" por una "Corte Celestial" a causa de la incorporación necesaria y paralela de los "Santos" con los cuales son identificados los "loa" africanos en esas religiones afroamericanas.
- Por la incorporación de extranjeros al culto, los cuales son inmigrantes:
  - de otros países latinoamericanos y del Caribe (Colombianos especialmente, cubanos, dominicanos, curazoleños, trinitarios, pero también peruanos y ecuatorianos),
  - de Europa del sur (especialmente portugueses e italianos, y también canarios),
  - de países árabes (especialmente Líbano y Siria).
- Por la expansión del culto fuera de Venezuela: a Colombia y Curazao, así como a Miami.

Coincide esta fase con:

- El crecimiento de la importancia de la OPEP, el crecimiento de la riqueza en Venezuela a causa de los enormes ingresos por el petróleo.
- La inmigración de latinoamericanos en gran número, atraídos por la riqueza venezolana y el enorme desarrollo urbano e industrial del país. (Antes la inmigración era de poco volumen, y venía sobre todo de los países del sur de Europa, especialmente España, Portugal e Italia).
- Numerosos viajes de venezolanos de todas las clases sociales a diferentes regiones del planeta, incluyendo los otros países latinoamericanos y Miami donde se practican cultos afroamericanos.

**FASE 5, o Fase Andina del culto.** El culto empieza a conquistar la Cordillera andina poco a poco entre 1970 y 74, bruscamente a partir de 1975, lo que coincide con la penetración del capitalismo y el urbanismo emergente en esta región. Llega con las características de la fase 4, pero se enriquece progresivamente gracias a una constante creatividad interna andina, que surge en la Cordillera pero se extiende luego al resto del país.



Danzante de Zumba, La Punta, Mérida

Laguna del Páramo del Conejo, Mérida



Altar de sacerdotisa de María Lionza,  
San Juan de Lagunillas, Mérida



Barrio Simón Bolívar, Río Albarregas, Mérida

Se caracteriza esta fase por:

- A. La *multiplicación de las "Cortes"*, gracias a la aparición de nuevas categorías para definir las. Ya estas categorías no tienen relación solamente con el origen étnico como en las fases anteriores, sino que son claros *indicadores de la situación política, económica, social, sanitaria y religiosa* de la Cordillera así como del país.
- B. La *multiplicación de los espíritus* y su ubicación en las numerosas cortes, gracias a la incorporación de:
  1. *los dioses andinos de origen prehispánico pero todavía "vivos"* en Mérida, identificados con el agua y el cerro, con el Arco-Iris y la Culebra mítica, lo que renueva en el culto las características de la fase 1, así como refuerza su carácter dual;
  2. *los santos locales andinos* los cuales, a pesar de su origen católico, han sustituido en parte(4) durante la Colonia a los dioses autóctonos acuáticos y a ciertos dioses africanos importados por los esclavos negros. Especialmente: San Rafael, San Isidro, San Benito, la virgen de la Candelaria, el Niño Jesús de Antocha, el Niño Jesús de las "Paraduras".

El ingreso de estos santos al panteón de María Lionza, en la "Corte Celestial" y al lado de los santos de la Santería cubana y del vodú, provoca por imitación el ingreso también de *todos los santos católicos*, incluyendo todas las "Virgenes" y el mismo Cristo, bajo sus distintas representaciones;
  3. la incorporación de muchas *técnicas terapéuticas de la medicina tradicional andina*, todavía muy viva;
  4. Siendo Mérida (capital del estado andino del mismo nombre) una ciudad esencialmente universitaria y formadora de profesionales, que recibe una numerosa población flotante de estudiantes de todo el país; siendo estudiantes y profesores un factor importante de la economía de la región, la cual se benefició (?) del petróleo solamente a través de este crecimiento demográfico y urbanístico intensivo; siendo además una parte de los profesores y estudiantes creyentes y pacientes del culto, se crearon *para ellos cortes especializadas*, lo que se extendió a todas las profesiones: Corte de Estudiantes, de Profesores, de Abogados, de Ingenieros, Corte Doctorada (o de Médicos), de Militares, etc..., con toda la reminiscencia señorial y colonial implicada en el término "Corte" al asociarlo con profesiones modernas...
  5. *la incorporación de la medicina occidental* (o "científica"). Como la Facultad de Medicina es una de las más importantes en Mérida y que Mérida es, proporcionalmente, la ciudad de Venezuela con la mayor cantidad de médicos ("doctores"), los cuales trabajan en la Universidad de Los Andes y en todos los centros asistenciales de la región, siendo además algunos estudiantes de Medicina pacientes de los centros de María Lionza apareció también una "Corte doctorada" (a la cual ingresó antes que todo el ya muy famoso Dr. José Gregorio Hernández, antiguo médico caraqueño que habían ubicado anteriormente en la "Corte Blanca" y luego en la

"Corte Celestial"). Esto tiene gran importancia porque con esos "doctores" *se incorporan al culto las técnicas terapéuticas de la medicina occidental*: los "espíritus doctores" no pueden curar con yerbas y con oraciones, han de hacer lo con medicamentos de farmacia y con operaciones (simbólicas);

6. la diferencia que siempre ha caracterizado la Cordillera del resto del país (también en el plano geo-político, ya que bajo el nombre de Provincia de Mérida perteneció hasta fines del siglo XVIII al Virreinato de Nueva Granada), llevó a las sacerdotisas merideñas a establecer también una "Corta Andina", lo cual llevó entonces a diferenciar igualmente otras *cortes regionales*: Corte Larense, Corte Falconiana, etc... así como las "Cortes Nacionales": española, italiana, árabe, canaria, norteamericana, etc...
7. *la politización de los dioses y "espíritus"*, quienes se parcializan por ciertos partidos políticos, y la incorporación a los espíritus de ciertos jefes de la historia del país, aquéllos que en la mente popular son representativos de "la mano dura": Simón Bolívar y Juan Vicente Gómez, a quienes los fieles piden el gran "milagro político" que salvará al país, así como milagros particulares para los problemas individuales;
8. finalmente, la incorporación a María Lionza de un culto a los muertos que se está desarrollando recientemente en las zonas urbanas andinas.

Esta gran producción mítica y ritualística (a nivel de culto como a nivel terapéutico) conquistó los centros de María Lionza del resto del país, especialmente Caracas y el Estado Yaracuy, adonde fué llevada por aquellos miembros del culto que forman parte de la numerosa población flotante de Mérida.

Esta religión en formación, que aumenta sin cesar el número de sus fieles, tiene *por consiguiente características muy latinoamericanas*, y no sorprende que se esté desarrollando en Venezuela, país donde se han concentrado y exacerbado en el siglo XX tales características. Por ejemplo, los grandes contrastes étnicos (que no se quieren reconocer a nivel oficial) y económicos en la población, la constante agitación política que a menudo se presenta como un gran teatro, la utilización generalizada de una lengua europea, el español, que se utiliza como "significante", pero dándole muchos otros "significados", hasta el punto que *dificulta mucho la adaptación de ciertas capas de la población al lenguaje académico standard* (5) y a la cultura occidental oficialmente siempre *impuesta* (6); una población que todavía se encuentra muy cerca de su(o sus) medicina(s) tradicional(es), cualquiera sea la clase social, y que regresa fácilmente a ella, por las representaciones que tiene acerca de la enfermedad, de la vida y de la muerte, y por las deficiencias de los servicios sanitarios oficiales y el alto costo de la medicina privada... A esto hay que agregar el problema de los diversos orígenes étnicos, no resuelto a nivel cultural en una población mestizada y transculturada a muy distintos grados y en distintas épocas; la repetición inconsciente de los esquemas del "poder criollo", mejor asimilados que todo el resto, que derrotan todos los planes racionales a todos los niveles, hecho particular

mente notable a nivel político, administrativo, académico ... (7)

Finalmente podemos considerar que, desde el punto de vista de la comprensión antropológica del fenómeno religioso universal, el culto de María Lionza reviste gran interés. En efecto, *no es corriente para el científico social poder observar una religión en pleno proceso de formación* y éste es el caso. Hemos llegado tarde, en efecto, para observar este proceso "en vivo" en otras religiones, pero con María Lionza nos podemos dar cuenta que todas las épocas son buenas para el nacimiento de nuevas religiones, incluyendo el siglo XX, y todos los lugares son buenos, incluyendo un país petrolero con un moderno standard de vida (por lo menos en apariencia).

La observación actual de esta "formación religiosa" tan estrechamente ligada al fenómeno de la enfermedad nos lleva también a preguntarnos, pasando de lo particular a lo universal, si el fenómeno llamado *corrientemente "enfermedad"* no sería el eje alrededor del cual se elabora y siempre se ha elaborado este proceso de formación. La comparación con lo que sabemos de otras religiones, las del mundo africano, por ejemplo, así como las más recientes "Iglesia Carismática" y "Pentecostalismo", o los inicios de "grandes" religiones como la cristiana, vendría a corroborar la importancia enorme de la "curación de los enfermos" como punto central, y tal vez *clave*, del fenómeno religioso.

Podríamos hablar más bien en el caso de María Lionza de un par "enfermedad/noción de persecución", haciendo de la enfermedad no un simple fenómeno "natural", "biológico", como nos ha querido presentar la medicina alopática-positivista, sino un verdadero hecho bio-psico-social, es decir, un fenómeno de *transición*, justamente, *de lo natural a lo cultural*, un "lugar" entre dos polos opuestos, la vida y la muerte, *donde le es factible a la cultura actuar y ser creativa*, con todo un sistema de representaciones y prácticas simbólicas; porque la enfermedad, como todo lo que concierne al hombre, es un fenómeno que ha perdido el carácter netamente natural que presenta en los animales y plantas, para adquirir un carácter netamente cultural, el cual incluye un rasgo misterioso y sagrado, debido a la estrecha relación que obligatoriamente guarda la enfermedad con la muerte, ese fenómeno misterioso e inevitable, a la vez tan familiar y tan extraño al hombre (8).

#### NOTAS

- (1) Con respecto a tales religiones en Venezuela, ver a: PERRIN, Michel: *El Camino de Los Indios Muertos*. Monte Avila, Caracas, 1981.  
CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline: *Dioses en Exilio*, Fundarte, Caracas, 1981.
- (2) Ver: CLARAC de B., Jacqueline: "El culto de María Lionza", en *América Indígena*; Inst. Indig. Interamericano, XXX-2, 1970, México, pp.359-374.
- (3) BASTIDE Roger: *Les Religions Africaines au Brésil*. P.U.F., 1960.



Sacerdotisa en trance  
San Juan de Lagunillas, Mérida



Ritual de curación, Mérida

- (4) Sólo heredaron en efecto el carácter "positivo" de tales dioses, quienes se quedaron con el carácter "negativo" en las zonas de mayor transculturación. Ver al respecto el análisis que hago de esto en *Dioses en Exilio*, Fundarte, Caracas, 1981 Parte III.
- (5) Ver "El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico" de M. Morales de Romero, en *Boletín Antropológico* N°2, nov-dic. 1982, Mérida.
- (6) Ver: "Comentarios antropológicos acerca de 'El lenguaje como variable instrumental y mediadora del rendimiento académico'", de Clarac de B., Jacqueline, en *Boletín Antropológico* N°3, sept.-oct. 1983, Mérida.

Altar de sacerdotisa de María Lionza  
San Juan de Lagunillas, Mérida

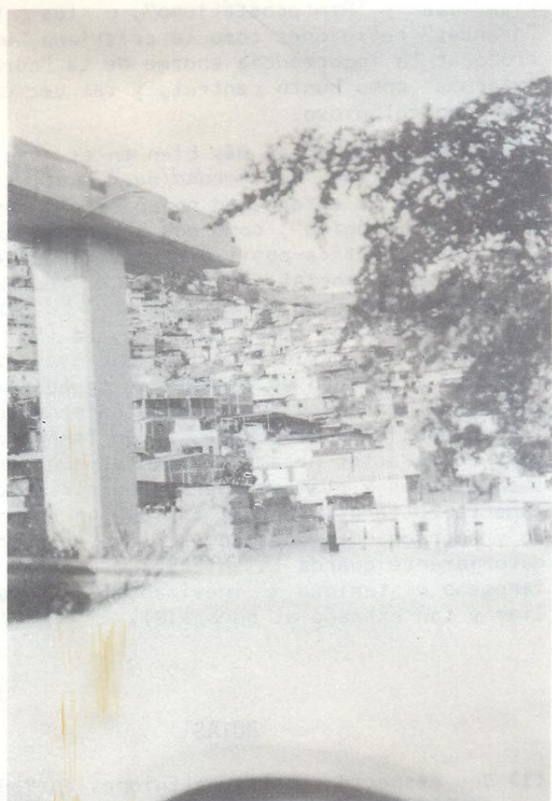
- (7) Con respecto a esto es interesante leer los libros de BRICEÑO GUERRERO, J.M.: Identificación Americana con la Europa Segunda (Ediciones de la Universidad de Los Andes, 1976). El Discurso Salvaje (Fundarte, Caracas, 1980) y América y Europa en el Pensar Mantuano (Monte Avila, Caracas, 1981).
- (8) Para el mayor desarrollo de este punto y un análisis más detallado y profundo del "significado" de María Lionza, ver mi último libro "La enfermedad como lenguaje en la Cordillera de Mérida" en preparación.

#### BIBLIOGRAFIA

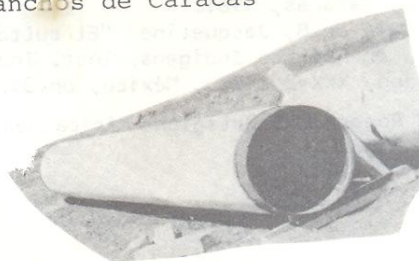
- BASTIDE, Roger. Les Religions Africaines au Brésil, P.U.F.
- BRICEÑO GUERRERO, J.M. Identificación americana con la Europa Segunda, Talleres Gráficos U.L.A., Mérida, 1977
- América y Europa en el Pensar Mantuano, Monte Avila, Caracas, 1981.
  - El Discurso Salvaje, Fundarte, Caracas, 1980.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. "El culto de María Lionza" en América Indígena. Instituto Indigenista Interamericano, XXX-2, 1970, México, p.359-374
- Dioses en Exilio, Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Fundarte, Caracas, 1981.
  - La enfermedad como lenguaje en Venezuela. (en preparación).
- POLLAK, Angelina. Folk-Medicine in Venezuela. Acta Ethnologica et Linguistica, Viena, 1982.
- PERRIN, Michel. Le Chemin des Indiens Morts. Payot, Paris, 1976 (En español: El camino de los Indios Muertos, Monte Avila, Caracas, 1981).

Además:

La Película "María Lionza", Co-producción italo-venezolana, Montaje del Departamento de Cine. U.L.A. Asesoría antropológica de Jacqueline Clarac de Briceño y Angelina Pollak, Mérida, 1983.



Ranchos de Caracas



### RESUMEN

El culto de María Lionza constituye un auténtico discurso latinoamericano del siglo XX y no es sorprendente que se desarrolle en Venezuela, país donde actualmente se concentran y exacerban las características latinoamericanas.

No es corriente en ciencia social la posibilidad de observar una religión en pleno proceso de formación, y éste es el caso.



### ABSTRACT

The cult of Maria Lionza constitutes an authentic XXth. Century latinamerican discourse, and it doesn't cause surprise that it be developed in a country as Venezuela, where the latinoamerican characteristics are exacerbed nowadays. Furthermore, the possibility of observing a religion in process of formation is not common in social science, and this is just an example.



Ofrenda de cacao a la Laguna de Urao, Lagunillas, Mérida



Petroglifo de Bum-Bum, Barinas



Ranchos de Caracas



Mole "A" del grupo de petroglifos de la Isla del Diablo, Río Caroní, actualmente bajo las aguas de la Represa Hidroeléctrica de Guri.

## EL SITIO ARQUEOLÓGICO DE NECUIMA

EN EL BAJO CARONI, GUAYANA VENEZOLANA:

### UN CASO DE TRANSICIÓN CULTURAL

Jorge Armand.\*

En la XVII Convención Anual de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia, celebrada en Caracas en mayo de 1967, reportamos el descubrimiento y excavación del sitio de Cañón de Necuima, situado en las márgenes del Río Caroní, tramo inferior, en una zona actualmente sumergida por las aguas de la Represa Hidroeléctrica de Guri (Armand: 67 y 76).

La característica más importante del sitio es la coexistencia estratigráfica, en una capa de humus de 40 centímetros de espesor, de aspecto imperturbado, de dos clases de material arqueológico generalmente pertenecientes a períodos muy diferentes.

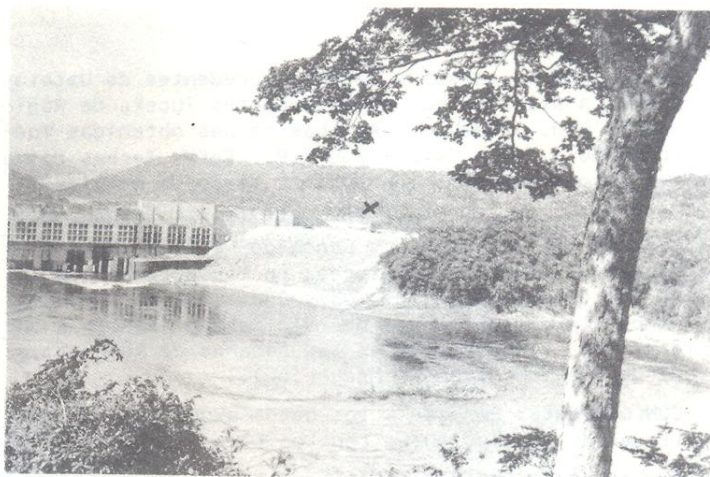
Se trata primeramente de una industria lítica de acabado escamoso, compuesta por un número apreciable de artefactos muy primitivos desde el punto de vista tipológico, entre los cuales abundan los 'choppers', las hachas con retoques abruptos y restos de cortex, las lascas gruesas sin retoques secundarios y las puntas gruesas.

Desde un punto de vista tipológico esta industria puede compararse en primer lugar con la de Tupuken, descubierta por Cruxent no lejos del poblado de Canaima, en el interior de la Guayana Venezolana. Igualmente puede compararse con las industrias de Camare y Las Lagunas, localizadas por el mismo investigador en el interior del Estado Falcón, y con la de Manzanillo, ubicada en la ciudad de Maracaibo. Todas estas industrias tienen en común con la de Necuima la ausencia de puntas de proyectil y la presencia de artefactos cortantes de gran tamaño, así como de raspadores y cuchillos, todos de acabado escamoso (Cruxent: 62 a 72).

Todas las industrias mencionadas pertenecen al período Paleo-indio, que se extiende, según la Cronología Regional de Cruxent y Rouse, desde el 20.000 A.C. hasta el 5.000 A.C.

El caso de Necuima, pése a la semejanza tipológica con las mencionadas industrias, es totalmente distinto; ya que los artefactos hallados allí estaban asociados estratigráficamente con material cerámico, además de que, como veremos más adelante, la fecha C14 que obtuvimos para el mismo, lo aleja definitivamente del período paleo-indio.

El material cerámico encontrado en asociación con la industria lítica en Necuima consiste en una



cantidad apreciable de fragmentos de apariencia tosca, con desgrasante grueso de arena y de color marrón oscuro; sin decoración, salvo algunos casos de decoración muy rudimentaria a base de impresiones digitales.

Existe un porcentaje pequeño de fragmentos de estilo típicamente barrancoide, y de fragmentos muy finos con desgrasante de espícula, de color gris claro, que son evidentemente atípicos, producto probablemente de contactos culturales.

No tenemos dudas de que la asociación estratigráfica de Necuima es *primaria*; es decir, sin mezcla producida por el arrastre fluvial, ya que no hallamos pruebas que así lo indicasen, tales como serían el redondeamiento de los artefactos, o la erosión de los fragmentos cerámicos. Ni tampoco observamos sedimentos mixtos, es decir, de origen geológico diverso; por el contrario, la capa de humus donde se hallaron los vestigios culturales de Necuima posee una notable uniformidad en cuanto a color y textura en todas las secciones excavadas.

En nuestra opinión, lo más importante en los resultados del Dr. van der Hammen es su interpretación tentativa de que el sedimento matriz de Necuima constituye un suelo, y de que éste fué ocupado por el hombre. Esta interpretación refuerza nuestra hipótesis de que no hubo mezcla estratigráfica entre la industria lítica y el material cerámico de Necuima, ya que de haberla habido habría desaparecido toda evidencia de suelo.

En relación con las reconstrucciones paleoclimáticas que podrían hacerse a partir del análisis del Dr. van der Hammen, no podemos decir nada por el momento, ya que como se dijo, es muy poco lo que se sabe sobre la ecología de los grupos *Fungí* y *Musci*.

**Comparaciones:** Existen otros sitios con artefactos de tipo paleo-indio y tiestos cerámicos asociados estratigráficamente. Entre ellos debemos mencionar a Batatuy, en las sabanas del pie de monte de Barinas, excavado por el autor en 1973 (Armand: 75). Allí la industria lítica está compuesta también por 'choppers', lascas gruesas sin retoques secundarios y otros artefactos de acabado escamoso de tipo arcaico. La industria de Batatuy fué igualmente encontrada en asociación con un material cerámico de apariencia tosca, desgrasante grueso de arena y poca decor-

\* Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida.

FOTOGRAFIA

Ubicación del sitio arqueológico de Necuima. A la izquierda se ve el dique de la Represa Hidroeléctrica de Guri.

ción. Dos muestras de carbón procedentes de Batatuy fueron analizadas por el Dr. Charles Tucek, de Radio carbon Ltd. Texas, U.S.A. Las fechas obtenidas fueron  $1730 \pm 160$  y  $1440 \pm 250$  A.P. Estas fechas difieren poco de la obtenida para el sitio de Necuima.

Asociaciones similares han sido observadas en sitios no muy alejados del Cañón de Necuima. Estos sitios son: Raudales de Atures, en las márgenes del alto Río Orinoco (Cruxent: 63); Cueva del Elefante, cercano a la desembocadura del Río Caroní (Sanoja & Vargas: 70), y Tabatínga, en las sabanas de Rupununi, al SE de Guayana (Evans & Megger: 60).

**CONCLUSIONES:** En base a los datos expuestos podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1. La industria lítica de tipo arcaico y el estilo cerámico toscos, hallados en asociación estratigráfica directa en el sitio de Necuima, constituyen un mismo conjunto arqueológico, el cual denominamos "Complejo Necuima".
2. A manera de hipótesis de trabajo y a partir de las comparaciones hechas con los sitios mencionados, podemos pensar que a comienzos de la Era Cristiana (fecha de los sitios de Necuima y Batatuy) debió existir en las tierras bajas situadas al norte y al sur del Río Orinoco, un grupo de pueblos que disponían a la vez de una industria de artefactos de piedra del tipo más arcaico, tales como 'choppers' y raspadores gruesos (sin artefactos pulidos asociados), y una cerámica rústica.

La coexistencia, pocas veces reportada, entre estas dos clases de material arqueológico teóricamente asincrónicos, puede ser explicada mediante dos sub-hipótesis alternativas:

- a) Pueblos de tradición paleo-india localizados en el interior de las tierras bajas situadas al norte y sur del Río Orinoco, habrían permanecido aislados de los centros culturales agrícolas y cerámicos que para la época florecían en las márgenes del Río Orinoco (Barrancas especialmente); hasta que entrando en contacto con ellos habrían adquirido el arte de la cerámica y quizás cierta forma de agricultura, sin por ello abandonar de inmediato el uso tradicional de herramientas líticas de tipo arcaico, ni las prácticas sociales y económicas relacionadas con dicho uso. Esta alternativa la denominamos "difusionista".
- b) Pueblos de tradición paleo-india, localizados en el interior de las tierras bajas situadas al norte y sur del Río Orinoco y aislados de los centros culturales agrícolas y cerámicos que para la época florecían en las márgenes del río (Barrancas especialmente), habrían evolucionado por sí mismos hacia formas socio-económicas de tipo meso-indio, las cuales implicaban el uso de la cerámica y una forma rudimentaria de agricultura, sin por esto abandonar de inmediato el uso tradicional de herramientas líticas de tipo arcaico, ni las prácticas sociales y económicas relativas a dicho uso. Esta alternativa la denominamos "evolucionista".

En ambos casos se trataría de pueblos situados en una etapa de transición entre las formas sociales paleo-india y meso-india, que se encontraban rezagados en relación con las corrientes culturales neo-in-

dias que para la época (período II de la Cronología de Cruxent & Rouse) se hallaban plenamente desarrolladas en las márgenes de los grandes ríos del norte de Suramérica.

**NOTA FINAL:** Necuima fué el único sitio de la vasta zona ocupada por las aguas de la Represa Hidroeléctrica de Guri que pudo ser examinado antes de que la misma fuese puesta en funcionamiento en 1966. Desconocemos el número de sitios arqueológicos que existían en la zona, pero por las informaciones obtenidas localmente y por nuestras propias exploraciones, sabemos que eran numerosos y muy importantes, especialmente algunos muy ricos en petroglifos de alta calidad artística. Estos sitios yacen hoy bajo millones de metros cúbicos de agua, sin esperanza de que puedan ser rescatados por el momento.

Desafortunadamente, nuestros ruegos a las autoridades encargadas de la construcción de la represa (dirigidos en particular al General Rafael Alfonzo Rávard) para que se nos permitiese llevar a cabo un reconocimiento integral de la zona y un salvamento de los materiales arqueológicos más significativos antes del cierre de la represa, resultaron incomprensiblemente infructuosos. Aparte del material al que se refiere el presente artículo y de unos cuantos petroglifos que se encontraban fácilmente accesibles en las orillas del río, nada más pudo ser recuperado. Los más grandes conjuntos petroglifos, como eran los del islote denominado "Isla del Diablo" y los del sitio "Las Ruedas", quedaron totalmente sumergidos sin que se intentara previamente poner a prueba el programa de salvamento que habíamos propuesto a las autoridades de la represa. Por suerte disponemos de algunos croquis de ubicación y de varias fotografías que podrán servir para futuros estudios y quizás para el rescate de algunos de ellos.

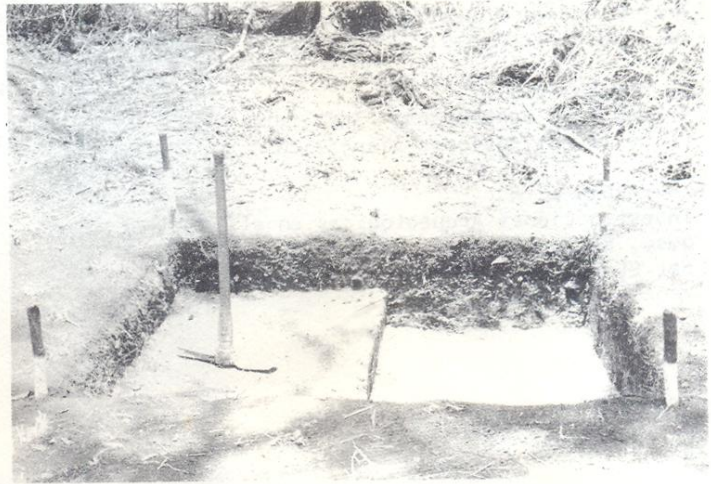
Durante los meses que precedieron a la inundación de la zona, dirigí, en mi condición de entonces de Conservador de Arqueología del Museo de Ciencias Naturales de Caracas, una intensa campaña de prensa y de relaciones públicas destinada a salvar los petroglifos de Guri. En dicha campaña participaron decenas de personalidades de la vida pública del país, entre ellos el escritor Rómulo Gallegos y el poeta y ensayista Juan Liscano. No obstante, nada pudo hacerse contra la intransigencia de los tecnócratas de Guri y una vez más prevaleció el vandalismo que en todos los niveles de la vida nacional, desde el "huaquero" de los campos hasta el ingeniero y el político de las ciudades, amenaza con destruir irreparablemente los únicos documentos de que disponemos para reconstruir la Historia y el Arte pre-hispánico de Venezuela.





El sitio Arqueológico de Necuima. Las excavaciones fueron realizadas en el área cubierta de vegetación gramínea que se ve en la parte central de la fotografía. En primer plano se observa parte del cauce del Río Caroní.

Inicio de las excavaciones en el sitio arqueológico de Necuima. Los tiestos cerámicos y el material lítico de tipo arcaico se hallaron en el mismo estrato (humus) que se observa en el corte.



Artefactos característicos del sitio de Necuima. Lascas de sección gruesa y forma discoidal u ovalada, con retoques secundarios.

## REFERENCIAS CITADAS

- ARMAND, J.
- 1967 Excavaciones Arqueológicas Preliminares en el Cañón de Necuima. Ponencia leída en la XVII Convención Anual de la Asociación Venezolana para el avance de la Ciencia, Caracas, 1967, Acta Científica Venezolana: 67.
  - 1975 Batatuy: una aldea de los albores de la Era Cristiana en Los Llanos Occidentales de Venezuela. Informe sobre las excavaciones de 1973. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.
  - 1976 Datos Cronológicos y Paleobotánicos del sitio de Necuima, Guayana, Estado Bolívar, Venezuela. Ponencia leída en la XXVII Convención Anual de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia. Puerto La Cruz, 1976. Acta Científica Venezolana: 76.
- EVANS C. & MEGGER B.
- 1960 Archeological Investigation in British Guiana. Washington D.C.
- ROUSE I. y CRUXENT J.M.
- 1963 Arqueología Venezolana. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas.
- SANOJA M. & VARGAS I.
- 1970 Investigaciones Arqueológicas en el Bajo Orinoco, Estado Bolívar, Venezuela. La Cueva del Elefante. Corporación Venezolana de Guayana, Caracas.

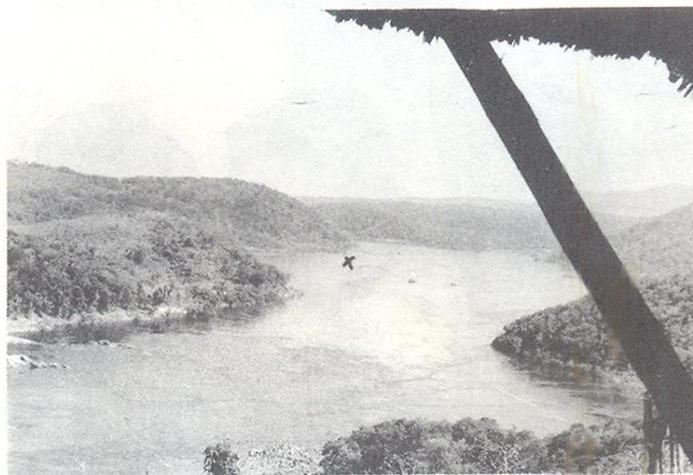
## RESUMEN

En este artículo la coexistencia de dos clases de materiales arqueológicos opuestos; a saber: una industria lítica característica del periodo arcaico Paleo-indio, y una cerámica tosca, es considerada como base para postular hipotéticamente que a comienzos de la Era Cristiana existió en las tierras bajas del norte y sur del Orinoco, un grupo de pueblos en una etapa de transición entre el Paleo-indio y el Meso-indio; rezagados en relación con las corrientes neo-indias que para la época se encontraban ya desarrolladas en las márgenes del Orinoco.

## ABSTRACT

The coexistence of two opposite classes of archaeological materials, e. i a lithic industry of paleo-indian features and a crude ceramics assemblage, found together in a single unperturbed stratigraphic unit, lead the author to the hypothesis that in the beginning of the Cristian Era, a group of peoples living in the lowland of the Orinoco River plains, were mid-way between a paleo-indian and a meso-indian stages, while in the same area other people had already attained to a fully developed neo-indian stage.

Ubicación aproximada de los petroglifos de la Isla del Diablo, Río Caroní, que quedaron sumergidos en la Represa Hidroeléctrica de Guri en 1966:



## EL REGIMEN CONTRACTUAL EN LA CIUDAD DE MERIDA CONCIERTOS Y ASIENTOS DE TRABAJO URBANO, 1604 - 1621

Edda O. Samudio.\*

A diferencia de la Mita que fué una institución de origen indígena, el sistema de trabajo por contrato fué una modalidad traída del "viejo mundo", en don de estuvo estrechamente vinculado al trabajo artesanal.

El trabajo contractual fué propio de los gremios y corporaciones mediavales, especialmente durante la Baja Edad Media que fué la época de su mayor proliferación en Europa(1). En la península ibérica, en el temprano siglo XVI, correspondió al Reino de Aragón el mayor desarrollo de los gremios, mientras en Castilla se organizaban e institufan(2). Así, en la España de los Austrias las más significantes obras que un particular encargaba a un artesano, constituyeron motivo de contrato ante un notario público(3).

El contrato como modalidad de trabajo, llega a América Hispana como parte de la política proteccionista de los monarcas españoles y tuvo como intención fundamental preservar y amparar a la población indígena, a la vez que dotarle de mejores condiciones de vida.

La Corona Española ante la disminución de la población indígena, como consecuencia del servicio personal de los indios en encomienda, promulgó una serie de disposiciones legales destinadas a reglamentar el trabajo del indio. De esa manera, se instituye el concierto, para racionalizar la distribución de mano de obra, a través de una forma contractual de trabajo(4).

El profundo contenido social y humano de las Leyes de Indias en el aspecto laboral, ha sido motivo para que haya quienes se refieran a ellas diciendo que eran "... en ciertas materias tan avanzadas como las leyes de nuestros días"(5). Tal opinión se justifica si se consideran disposiciones como las de la jornada de ocho horas para determinados trabajos fuertes, el descanso los fines de semana y días de fiesta, así como las limitaciones impuestas al trabajo del servicio doméstico, de las mujeres y de los niños(6).

En lo concerniente a las regulaciones sobre el concierto, la ley concedió al indígena la libertad de escoger el patrón para quien trabajaba y la de decidir el período durante el cual prestaría sus servi-

cios(7).

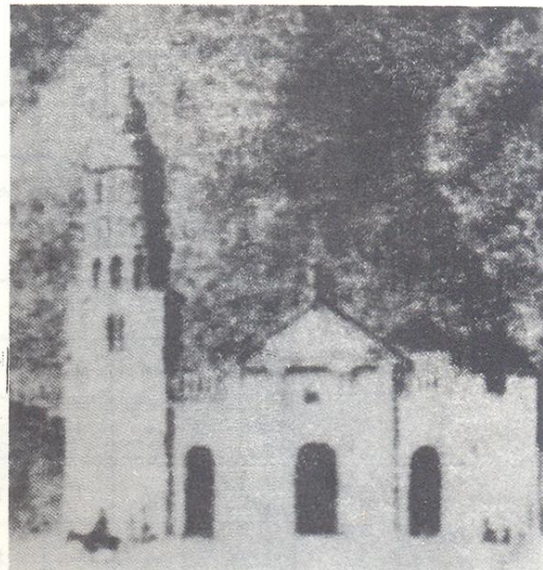
De la misma manera, la Corona estableció que debían concurrir a las plazas y lugares públicos destinados al encuentro con quienes requerían de su concurso laboral. Entre los concertantes del trabajo indígena se encontraban autoridades civiles, religiosas, congregaciones y personas de cualquier "estado y calidad". La misma ley, además hizo extensible la utilización de esa modalidad de trabajo a españoles vagabundos y ociosos, a mestizos, zambos, mulatos y negros libres, con la finalidad de que pudiesen realizar una labor útil y remunerada(8).

El sistema de trabajo contractual compitió con el repartimiento laboral, especialmente entre los años 1580 y 1630, período en el cual se establecieron las reducciones. La persistencia del trabajo forzado del repartimiento laboral, retardó su conversión al sistema de contrato individual; pero, por otra parte, al ponerse de manifiesto sus fallas, se fortaleció la contratación privada(9).

Conforme crecían las necesidades de fuerza laboral en los núcleos de población española, fué desarrollándose un mercado de mano de obra, compuesto por quienes se incorporaban a la ciudad en el desempeño de oficios domésticos o de actividades artesanales a través del sistema de contrato, que se realizaba por medio de las formas jurídicas conocidas como conciertos y asientos de trabajo(10).

Desde el siglo XVI se utilizó en muchas ciudades de Hispanoamérica el concierto de trabajo, entre otras en Santiago de Chile(11), Caracas(12) y varios núcleos urbanos del Nuevo Reino de Granada(13). En el caso de Mérida esta forma de trabajo, si bien fué utilizada en el siglo XVI, de acuerdo a las escrituras de concierto que se conservan en los Protocolos I y II del Archivo Histórico de la ciudad, su verdadera reglamentación solamente data del año 1620, con las Ordenanzas promulgadas por el Visitador Alonso Vásquez de Cisneros(14).

A pocos años de fundada Mérida se puede constatar la afluencia de trabajadores libres, de variada procedencia, quienes bajo el sistema de concierto cumplieron una diversidad de actividades, como las de servicio doméstico, artesanales y la de arrieros (tra-



\* Departamento de Historia de América y Venezuela. Universidad de los Andes. Mérida.

Tabla 1

La Población Concentrada Discriminada Por Ocupación En Relación A Su Procedencia. 1.603 - 1.623.

Procedencia. Ocupación.	Nuevo Reino.						Hérida.						Venezuela.						Otros.			Total.
	Total	PROSPER	TURBID	INDIOS	INDIOS	Total	PROSPER	INDIOS	INDIOS	INDIOS	Total	PROSPER	INDIOS	INDIOS	INDIOS	Total	PROSPER	INDIOS	INDIOS	INDIOS	INDIOS	
SERVICIOS.	24	5	7	2	4	5	1	19	13	2	1	1	3	12	3	1	1	7	1	1	5	62
A. SILLERO.	1	-	1	-	-	-	-	6	4	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	3	10
A. SASTRE.	4	-	2	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3	7
A. CARPINTERO.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	2	3
A. ZAPATERO.	4	4	-	-	-	-	-	3	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	11
A. PLATERO.	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
A. HERRERO.	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	5
A. ESPADERO.	-	-	-	-	-	-	-	2	1	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	2	-	4
A. PINTOR.	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
ARRIeros.	3	2	-	-	-	-	1	2	2	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	6
MAESTROS.	-	1	-	-	-	-	-	2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	5
OFICIALES.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1
AYUDANTES.	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	1	3
TOTAL.	40	24	11	2	4	7	2	34	26	2	1	2	3	15	4	1	1	8	1	3	1	119

Fuente: A. M. H. Protocolos. Tomos III, IV, V, VI, VII.

trabajadores encargados del acarreo de productos y mercaderías). En el área rural de Mérida también se dió el contrato de trabajo para el desempeño de diferentes tareas agrícolas y ganaderas, con la denominación de concierto agrario o rural, cuyo estudio será motivo de un capítulo especial(15).

El concierto de trabajo, en consecuencia, puede definirse como un contrato, mediante el cual un individuo se comprometía a realizar una actividad específica durante un período determinado, con una remuneración definida y bajo ciertas condiciones de obligatoriedad de las partes. Ese contrato, tal como se ha señalado, se hacía a través de figuras o formas jurídicas denominadas concierto y asiento de trabajo, protocolizadas por el escribano público. Las autoridades que, en Mérida, intervinieron en la realización de los asientos y conciertos de trabajo urbano fueron el gobernador, el corregidor, el teniente de corregidor o los alcaldes ordinarios, de acuerdo a las circunstancias. A falta de los anteriores cumplió esa función el escribano.

El presente trabajo se apoya en el estudio de 119 escrituras de contrato de trabajo urbano, protocolizadas durante las dos primeras décadas del siglo XVII, período que si bien es corto, proporciona información suficiente para el estudio de algunos aspectos de esa modalidad de trabajo, tales como la procedencia de los concertantes, su composición étnica, períodos de trabajo y salario, y otras características de esa modalidad de trabajo.

## 1. PROCEDENCIA DE LA POBLACION CONCERTADA.

La información recabada y consignada en la Tabla I, permite apreciar la procedencia de los individuos asentados para trabajar por contratos, clasificados en grupos étnicos. En primer término se aprecia una numerosa participación de forasteros (47%), procedentes de diversos lugares del Nuevo Reino y de la provincia de Venezuela.

En efecto, el mayor número de concertados procedentes de la Nueva Granada (34%) correspondió a Tunja y Pamplona. El segundo grupo en importancia numérica fué el originario del Corregimiento de Mérida (29%), con una franca preponderancia de quienes procedían de pueblos bajo la jurisdicción de la ciudad. En tercer término se encontraban los nativos de Venezuela (13%), dentro de los que preveleaban los oriundos de Coro, y, adicionalmente, se registró un indígena de Margarita, otro del Perú, tres oriundos de España y un grupo de procedencia no identificada(20%).

En cuanto a la población concertada en servicios domésticos (62 individuos), el 39% correspondió a trabajadores procedentes de la Nueva Granada, mientras el 31% lo era de Mérida y el 19% de la vecina provincia de Venezuela. Respecto a la actividad artesanal, los 51 participantes se distribuían en un 25% originario de Nueva Granada, otro 25% nativo de Mérida y su jurisdicción, un 04% procedía de Venezuela y el 06% de España, bajo la especificación de otros en la Tabla 1.

La presencia de numerosos indios forasteros en Mérida, revelada por las escrituras estudiadas, puede explicarse por su deseo de liberarse de los trabajos forzosos, lo cual a su vez contribuyó a la desin-

tegración de la comunidad indígena. En tal sentido, Alvaro Tirado Mejía(16) afirma que el germen del proletariado moderno, tanto urbano como rural en América Hispana, surge de esa desintegración, en razón de que el indígena, a quien se forzó a dejar su comunidad, no quiso retornar a ella después de concluida esa obligación y prefirió convertirse en un asalariado, trabajando por contrato, en la ciudad.

El movimiento migratorio de la población indígena fué un hecho bastante generalizado en el Nuevo Reino, al punto de haber causado constante preocupación a las autoridades civiles, tal como frecuentemente se advierte en la documentación del siglo XVII. En el año 1615, ante la necesidad expresa de mano de obra indígena para las labores de las minas, el Licenciado Cuadrado Solanilla, fiscal del Rey, solicitaba que se comisionara una persona para que con vara de justicia, redujera los indios del distrito de Santa Fé y Tunja, fugitivos en las ciudades de Pamplona, Mérida y San Cristóbal. Se dispuso, que se cumpliera esa misión aunque estuvieran sirviendo en asientos y conciertos(17). Luego, al llevar a cabo las diligencias encaminadas a poner en práctica la orden de llevarlos a trabajar en las minas de Montuosa Baja, en la Jurisdicción de Pamplona, nuevamente se insistía en la existencia de indios fugitivos y cimarrones en las ciudades de Mérida, San Cristóbal y Pamplona(18).

Se puede considerar que la percepción de un salario fué un incentivo para los indígenas fugitivos, en las ciudades. Al mismo tiempo al convertirse en asalariados urbanos, pasaron a formar parte del sistema de oferta y demanda de la economía monetaria de entonces, con la asignación de un precio a su capacidad de trabajo y su participación en un sistema de cuenta y medida.

A esa población fugitiva, se le impuso una suerte de tributo per cápita, denominado requinto de forasteros, que pagaron tanto indios como miembros de otros grupos étnicos. Ese impuesto era cobrado por el Juez de Cobranzas Reales, conforme consta entre otros, en un recibo por el pago de dos pesos del requinto de dos años, protocolizado en Mérida el 24 de septiembre de 1618 y otorgado a Santiago, indio sillero, natural del Perú(19). También se concedieron fianzas para garantizar el pago de ese tributo, como por ejemplo el extendido a favor de Baltazar de los Reyes, mulato que ejercía el oficio de sillero (20). En los ingresos de la Caja Real de Mérida, consta el pago ejecutado por varios indígenas forasteros, algunos de ellos artesanos, correspondiente al requinto de años más tarde(21). Para entonces, esa imposición tributaria era de un peso y cuatro reales (1½ peso). En cuanto a los indios encomendados de las jurisdicción de Mérida, que se contrataban para realizar trabajos urbanos, se les retenía lo correspondiente al tributo, para el encomendadero. A propósito, es interesante recordar que el salario para los trabajadores indígenas no tuvo como objetivo proporcionarles capacidad de compra, sino el cumplimiento de sus obligaciones tributarias.

Llama la atención la presencia en Mérida de indios procedentes de lugares tan distantes como la Huamanga en el Perú. Desde allá, el Licenciado Juan de Collazos, trajo a Mérida, un indio que había estado a su servicio cuatro años atrás y que, para el mo-

mento de asentarlos con Collasos en la ciudad, apenas se le calculaba unos 11 ó 12 años de edad(22). Es posible que algunos de los indios fugitivos que se contrataban en Mérida, llegaran a la ciudad por razones similares, sin que nunca regresaran a su tierra. Sin embargo, hubo un caso en que el mismo indio se negaba a asentarse y solicitaba a las autoridades civiles que le permitieran regresar a su lugar de origen(23).

En las Ordenanzas de Mérida de 1620 se reglamentó el servicio de los indios forasteros que se encontraban en esta ciudad y en otras del Corregimiento. La ordenanza cincuenta mandaba que la población forastera se acogiera a lo dispuesto para los naturales de Mérida, respecto a los jornales y salarios establecidos por días, meses y años; así como la posibilidad de ser concertados por el corregidor y su protector.

## 2. GRUPO ÉTNICO Y OCUPACION.

La información relativa a la distribución de los concertados en Mérida, de acuerdo a sus grupos étnicos y ocupación, se presenta en la tabla 2. En cuanto a los grupos étnicos se clasifican en blancos, indios, mestizos, mulatos, pardos y sin especificación.

En la documentación estudiada no se encontró información respecto a los negros libres concertados, probablemente en razón de que la casi totalidad de la población negra de ese período, formaba parte de la población esclava(24).

En relación a la ocupación, se consideran tres grupos principales, artesanos, servicio doméstico y arrieros. Entre los artesanos se distinguen cuatro categorías que, en orden decreciente, corresponden a maestros, oficiales, ayudantes-obreros y aprendices.

La distribución de los aprendices por grupo étnico y especialidad de la artesanía a la que se dedicaban, se considera independientemente en la Tabla 2.

TABLA 2

POBLACION CONCERTADA DISCRIMINADA POR OCUPACION EN RELACION AL GRUPO ÉTNICO. 1604 - 1621.

GRUPO ÉTNICO:	Blan.	Ind.	Mest.	Mulat.	Pardos	S.E.	Total
<b>Ocupación:</b>							
<b>ARTESANOS</b>							
-Maestros	-	-	-	-	-	5	5
-Oficiales	-	1	-	-	-	-	1
-Ayudantes y obreros	-	2	-	1	-	-	3
-Aprendices	4	18	6	-	-	14	42
<b>SERVICIO DOMESTICO</b>							
-	-	55	2	1	-	4	62
<b>ARRIEROS</b>							
-	-	5	-	-	1	-	6
<b>TOTAL</b>	<b>4</b>	<b>81</b>	<b>8</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>119</b>

FUENTE: A.H.M. Protocolos. Tomos III, IV, V y VII.

Al analizar la Tabla 2 se puede apreciar que de los 119 contratados en Mérida, durante el período de 1603 a 1621, se encontraban una gran mayoría de indí-

genas (68%), seguidos por mestizos (6%), blancos(3%), mulatos (2%) y un grupo minoritario de pardos (1%). El 20% restante corresponde a contratados que en los documentos carecen de referencia étnica.

Respecto a la ocupación de los contratados en Mérida, para el período de estudio, se observa que el servicio doméstico fué el más frecuente. De ese total de 119, desempeñaban ese trabajo 62 individuos. De ellos, 55 (89%) eran indígenas, 41(86%) del sexo masculino y 11 (14%) del sexo femenino.

Es importante destacar que el servicio doméstico fué el único oficio en el que se localizaron mujeres en los asientos de trabajo, con la circunstancia adicional de que a excepción de una mestiza, el resto era indígena.

La legislación indiana consideró de manera particular el trabajo doméstico de la india, para quien estableció limitaciones dependientes del estado civil. Así, no eran iguales las obligaciones para las mujeres solteras, casadas, embarazadas o en el período postparto(25). A las indias casadas estaba prohibido contratarse en casa de un español, aunque tuviera la aprobación de su marido. En la documentación estudiada, por ejemplo, se encontró el caso de una india casada para quien su contrato estaba sujeto al retorno de su marido ausente(26). Las indias solteras podían contratarse, pero con el consentimiento de alguno de los progenitores y si contraían matrimonio durante el período del contrato, el marido podía vivir con ella en la casa del patrón, en donde debían darle buen ejemplo y enseñarles labores de mano y a vivir alejadas de lo mundano(27).

Además de indígenas, trabajaban en el servicio doméstico cinco asentados sin clasificación étnica, dos mestizos (un hombre y una mujer) y un mulato.

En general, parece que entre los indígenas contratados para el servicio doméstico, era norma corriente, independientemente del sexo, renovar el período de contrato tan pronto como expiraba.

En el segundo lugar, en frecuencia de trabajo, se encuentran los artesanos, con sus diferentes categorías, desde maestros hasta aprendices.

A las actividades artesanales se dedicaban 51 asentados, con una mayoría de 21 indígenas, luego un grupo casi igual en número (19) de quien no se cuenta con información étnica, seguidos por mestizos, blancos y mulatos.

Entre los 51 trabajadores catalogados como artesanos, la mayor parte tenían la categoría de aprendices (82%), de los cuales 18 (43%) eran indígenas, 14 (33%) no tenían ubicación étnica, 6(14%) eran mestizos y 4 (10%) eran blancos.

La participación en una actividad artesanal constituyó una forma de mestizaje cultural, ya que el indígena y los otros grupos étnicos derivados del mestizaje, tuvieron acceso a técnicas, hábitos, relaciones económicas, patrones de conducta y de pensamiento, ajenos a su mundo.

Entre los artesanos, sólo cinco pertenecían a la categoría de maestros, sin que se especificara el grupo étnico al que pertenecían, había solamente un oficial, indígena; tres ayudantes y obreros, dos indíge-

nas y un mulato.

El grupo de arrieros era el minoritario, con cinco indígenas y un mulato. Su desempeño constituyó actividad propia del indio, tanto por pertenecer a ese paisaje geográfico, como por su tradicional entrenamiento en recorrerlo. El español lo utilizó para arriar las mulas que transportaban mercaderías de los puertos de San Antonio de Gibraltar, Barbacoas, San Pedro y otros de la "Laguna" de Maracaibo a Mérida. Gracias a su contribución fué posible mantener las difíciles relaciones comerciales entre Mérida y otras ciudades del Nuevo Reino, así como de la provincia de Venezuela (28).

Es interesante destacar que en Mérida, entre los que concertaban trabajadores libres, se encontraban indígenas forasteros que residían en la ciudad y quienes, habiendo alcanzado prestigio como artesanos, se adjudicaron el derecho a concertar aprendices para contar con su ayuda y enseñarles el oficio.

En la tabla 3 se resume la información relativa a los 42 aprendices, clasificados por el grupo étnico al que pertenecían y la actividad artesanal que desarrollaban. Se puede apreciar que el mayor número de ellos se dedicaba a la zapatería, cuatro indígenas, cuatro mestizos y tres que pertenecían al grupo sin especificación del grupo étnico. Los silleros ocupaban el segundo lugar, con diez aprendices, siete indios, un blanco y dos de grupo étnico no identificado. Las actividades artesanales, en orden decreciente fueron la herrería, en la que se ocupaban cuatro aprendices de grupo étnico desconocido y un mestizo; la de espaderos, a la que se dedicaban dos blancos, un indio y un mestizo; y, por último, estaban la pintura y la platería, cada una con un aprendiz.

Es obvio que este régimen de contrato regulado y controlado por organismos locales dió a la actividad de esos talleres artesanales una gran fijeza, al garantizar una asistencia regular de los trabajadores, permanencia en ellas por el tiempo del contrato, estricta disciplina de trabajo, vigilancia paternalista para aprendices y oficiales y garantía de capacitación en un oficio artesanal (29). La función de la "policía" que se llevaba a cabo dentro de este sistema de trabajo es manifiesta en cada uno de esos compromisos laborales.

TABLA 3

APRENDICES DE DIFERENTES OFICIOS POR GRUPO ETNICO.  
1604 - 1621

G.E.	Blanco	Indio	Mestizo	S.E.	Total
Oficio:					
ZAPATEROS	-	4	4	3	11
SILLEROS	1	7	-	2	10
SASTRES	-	5	-	2	7
HERREROS	-	-	1	4	5
ESPADEROS	2	1	1	-	4
CARPINTEROS	-	1	-	2	3
PINTOR	-	-	-	1	1
PLATERO	1	-	-	-	1
TOTAL	4	18	6	14	42

FUENTE: A.H.M. Protocolos. Tomos III, IV, V, VI y VII.

### 3. PERIODOS DE TRABAJO.

Otro de los aspectos importantes del sistema contractual de trabajo urbano fué la fijación de periodos de trabajo en relación a la ocupación desempeñada, los mismos que oscilan entre uno y seis años, conforme muestra la tabla 4.

TABLA 4

CONCERTADOS DISCRIMINADOS POR OCUPACION EN RELACION  
A LOS PERIODOS DE TRABAJO. 1604 - 1621.

AÑOS	1	2	3	4	5	6	S.E.	Total
Ocupación:								
ARTESANOS	15	11	5	13	4	3	-	51
MAESTROS	5	-	-	-	-	-	-	5
OFICIALES	1	-	-	-	-	-	-	1
AYUDANTES	3	-	-	-	-	-	-	3
APRENDICES	6	11	5	13	4	3	-	42
SERVICIO D.	48	11	1	1	-	1	-	62
ARRIEROS	4	-	-	-	-	-	2	6
TOTAL	67	22	6	14	4	4	2	119
%	56.30	18.48	5.04	11.76	3.36	3.36	1.68	

FUENTE: A.H.M. Protocolos. Tomos III, IV, V y VII.

De acuerdo con los datos consignados en la Tabla 4, el 56% de los 119 contratados, fueron asentados por un año, o sea por el periodo más corto; luego seguían el de dos años con un 18% y el de cuatro años con un 12%. Los periodos de tres (5%), cinco (3%) y seis años (3%) fueron utilizados con una frecuencia menor.

En relación al tipo de trabajo, se observa que de los 51 artesanos, el 29% se concertaron por un periodo de un año, con la circunstancia de que los maestros, oficiales y ayudantes representaban el 60%, mientras que la totalidad de aprendices tan sólo el 40%. Para los periodos de mayor extensión se asentaron únicamente aprendices: por cuatro años el 25%, por tres años el 6% y por dos años el 4%.

Respecto al servicio doméstico se puede apreciar que 48 (77%) de los 62 contratados trabajaron por un lapso de un año; 11 (18%) se comprometieron por dos años; y, por los periodos de tres, cuatro y seis años tan sólo uno. Los periodos más largos correspondían frecuentemente a criados por el concertante, quienes eran aún muy jóvenes.

En cuanto a los 6 arrieros, la mayoría (67%) se concertaron por un año y no se dispone información sobre el periodo de contrato de dos de ellos.

Entre la población comprendida en el régimen contractual de trabajo durante el periodo estudiado y que consta en las escrituras notariales revisadas, merecen especial atención el grupo de aprendices; y, en la Tabla 5, se puede observar que existe cierta relación entre el oficio que aprendían y el tiempo para el cual concertaban. Así, se aprecia que los periodos de contrato más prolongado correspondió a los silleros y sastres, mientras que los lapsos más cortos se distribuyeron de manera bastante homogénea entre las otras ocupaciones artesanales. Es interesante

destacar que si bien los aprendices eran en general jóvenes, cuyas edades oscilan entre ocho y veinte años, correspondió a niños de 8 a 12 años los períodos más largos de aprendizaje.

TABLA 5

APRENDICES DISCRIMINADOS POR OCUPACION, EN RELACION A LOS PERIODOS DE TRABAJO. 1604 - 1621.

AÑOS	1	2	3	4	5	6	S.E.	Total
ZAPATEROS	2	4	2	3	-	-	-	11
SILLEROS	-	1	1	4	2	2	-	10
SASTRES	2	3	-	1	-	1	-	7
CERRAJEROS Y HERREROS	-	1	-	3	1	-	-	5
ESPADEROS	2	-	-	2	-	-	-	4
CARPINTEROS	-	2	1	-	-	-	-	3
PINTOR	-	-	-	-	1	-	-	1
PLATERO	-	-	1	-	-	-	-	1
TOTAL	6	11	5	13	4	3	-	42

FUENTE: A.H.M. Protocolos. Tomos III, IV, V, VII.

Del análisis de la Tabla 5 se desprende igualmente que los oficios de zapateros, silleros y sastres fueron los que tuvieron mayor número de aprendices (30). Esto, posiblemente, se debió a la mayor demanda de esos artesanos en Mérida, para abastecer a la población de los productos por ellos confeccionados. La producción artesanal de Mérida no atendió exclusivamente el consumo de la ciudad, sino que sirvió para satisfacer las necesidades de otras ciudades del Corregimiento y, también, fuera de él. Tal fué el caso de los zapateros que confeccionaban zapatos, calzas, cotizas, borceguíes. La elaboración de esos artículos requería de materia prima elaborada por otro grupo de artesanos, quienes se encargaban de proveerles de cuero. Ese producto, a su vez, provenía de los "hatos" del distrito, en donde se criaba ganado tanto local como traído de los llanos de Barinas y Pedraza.

Otra artesanía derivada del cuero y que igualmente abasteció un mercado que rebasó los límites locales, fué la elaboración de monturas. Debió tener especial importancia si se considera que el caballo y la mula eran los únicos medios de transporte en esta empinada geografía andina. Además, los artesanos dedicados a la manufactura de monturas también tuvieron a su cargo la elaboración de zurrones.

El régimen contractual garantizaba la asistencia regular al trabajo durante el lapso convenido, tanto para los aprendices como para el servicio doméstico. Abandonar el trabajo implicaba el que se desconocía el tiempo trabajado hasta la fecha en que se producía la inasistencia; y, en consecuencia, se volvía a contar el tiempo estipulado a partir de la fecha en que el concertado retornaba a trabajar. En algunos casos se señalaban castigos con severas sanciones. Para esto, los representantes de los aprendices y las autoridades civiles tenían la responsabilidad de encargarse de que aprendices y sirvientes cumplieran las obligaciones contraídas.

El sistema contractual garantizaba igualmente la imposibilidad del despido sin causa justificada. Se ha constatado casos en que un aprendiz era recha-

zado por su maestro y puesto bajo la tutela de otro que, incluso, se dedicaba a una actividad artesanal distinta al anterior.

#### 4. TRABAJO Y REMUNERACION.

El trabajo contractual en el sistema laboral de la Colonia, permitió que no sólo los encomendaderos dispusieran de mano de obra, sino también las instituciones religiosas y, en general, miembros de la sociedad merideña que, de otra manera, no tenían fácil acceso a ella.

El concierto, al establecer la remuneración económica para el trabajo, dió lugar a un contingente de hombres y mujeres que ofrecieron sus servicios para satisfacer los requerimientos de mano de obra en los núcleos urbanos, especialmente en el campo de las actividades artesanales y del servicio doméstico. Esto se cumplió en Mérida, a pesar de que, durante el período estudiado, la remuneración económica no siempre se hizo en efectivo, porque se utilizó un sustituto monetario, varas de lienzo, a razón de cinco varas por un peso. Esa medida se debió a la escasez de numerario y a la abundancia de lienzo, producido por el indígena en esa época. En todo caso, con el sistema de concierto, el trabajo del indio, mestizo, parido, mulato y del negro libre, fué reconocido como acreedor a un precio, ya sea pagado en dinero legal o en su equivalente en lienzo.

En las relaciones de trabajo basadas en el pago de remuneración a los concertados se adoptaron tres modalidades: en especie, que comprendía comúnmente a alojamiento, alimentación y vestuario. En el caso de los aprendices se les retribuía además con un vestido de jergueta y herramientas del oficio, al finalizar el período del concierto. Esa forma de pago si bien no revela la disponibilidad de capital variable (fondo de salarios) sí su representación en mercancías, que en buena parte eran adquiridas en el mercado. La segunda modalidad consistía en el pago de la remuneración en dinero metálico que permitía la participación de los trabajadores en la actividad comercial que se desarrollaba en el ámbito urbano, con lo que se estimulaba el desarrollo de la economía capitalista. Una tercera forma de remuneración fué mixta, en la que se conjugaba las dos anteriores y constituía una modalidad intermedia entre el pago en especie y en dinero.

En el salario mixto se entendía por especie, la alimentación, el alojamiento y, en ocasiones, el vestuario. Esta forma de pago constituyó la modalidad dominante y lo fué para 72 (60%) de los 119 concertados.

El salario natural, o sea en especie, ocupó el segundo lugar y correspondió a la forma de remuneración para 40 (34%) de los concertados. Por fin, a 7 concertados (6%) se asignaron exclusivamente un salario en metálico o en su correspondiente.

El salario mixto estuvo destinado al servicio doméstico, a los oficiales y a los ayudantes y obreros; sin embargo, también lo percibieron dos aprendices. La parte de ese salario que se pagó en metálico, para el servicio doméstico, osciló entre 6 y 30 pesos anuales, con la circunstancia particular de que solamente el único mulato registrado en el servicio domésti-

co, oriundo de la provincia de Venezuela, recibió 30 pesos. Entre los indígenas dedicados a esa actividad, el salario anual más alto fué de 24 pesos y lo tuvieron dos indios originarios de San Cristóbal y Vélez, quienes trabajaban para Don Diego Salido Pacheco y Andrés Marín. El hecho de que ambos eran vecinos acomodados de la ciudad de Mérida, así como el capitán Alonso Ruíz Valero, alguacil mayor, quien pagó los 30 pesos al mulato mencionado, revela que los salarios más elevados fueron pagados por los vecinos de mayores recursos económicos.

El salario máximo para las indias dedicadas al servicio doméstico, tan sólo ascendió a 20 pesos, el cual correspondió a dos indias de Mérida, una de ellas casada y ambas concertadas con médicos. La única mestiza que consta como concertada para servicio doméstico, constituye un caso especial, ya que por ser huérfana, joven y sumamente pobre se le consideró casi como criada y su remuneración correspondió a 100 pesos, en calidad de ayuda para su matrimonio, el cual debía realizarse con la voluntad del patrón. Los cien pesos debían ser pagados en el ajuar y "cosas que lo valgan".

En general, considerados los 62 sirvientes, hombres y mujeres, el salario más común estuvo entre 12 y 14 pesos, el cual ganaba 38 de ellos y lo percibían en tercios del año o sea cada cuatro meses.

Los oficiales, obreros y ayudantes, a quienes se pagaba con salario mixto, se contrataron corrientemente con otros artesanos y cobraron entre 20 y 48 pesos anuales. Algunos de ellos recibieron esa suma distribuida en pagos mensuales. Un ejemplo de esa modalidad fué el contrato realizado en 1610, por "el obrero de oficio de sastre", originario del pueblo de Tota en Tunja, con Juan de San Martín, oficial de sastre, quien se comprometió a pagarle cuatro pesos mensuales durante un año(31). En algunos de esos asientos se establecía, de manera expresa, el compromiso de completar el aprendizaje del oficio.

Los arrieros también recibieron salario mixto, con un monto efectivo de 24 a 50 pesos y una parte en especies, que varió de acuerdo a las características de las jornadas de trabajo. Casi siempre incluyó la provisión de alpargates.

La remuneración pagada exclusivamente en especies se asignó especialmente a los aprendices, quienes, además, al finalizar su período de aprendizaje, recibían como "galardón del oficio" un vestido de jerqueta y las herramientas del oficio. La entrega del vestido se cumplió en casi todos los casos, no así las herramientas, posiblemente debido a que en ciertos oficios resultaban demasiado costosas, por ejemplo, los herreros no se comprometieron a dar herramientas a sus discípulos. Con tales símbolos el maestro daba fe de que el aprendiz estaba capacitado para desempeñar el oficio y trabajar independientemente. Por tanto, a partir de entonces, podía concertarse con un maestro, con otro oficial de artesano o realizar trabajos por su propia cuenta.

Entre los contratos de aprendices, llama la atención la existencia de algunos casos, en los cuales el maestro se comprometía a pagar al aprendiz cierta suma de dinero, si al finalizar el período del compromiso no había aprendido el oficio. Se llegaba a

este tipo de compromiso debido a que el aprendiz, a condición de que su maestro le adiestrase en la práctica del oficio, mantenía una asistencia ininterrumpida y cumplía con todo servicio que le solicitara el maestro. Uno de esos casos, fue el de un maestro pintor, quien se comprometió a proveerle el vestido de jerqueta y cien pesos si no aprendía a dibujar y pintar(33).

El salario asignado en forma exclusiva en dinero o en su equivalente, generalmente correspondió a la realización de algunas obras en la ciudad, para las cuales se pagaba a destajo, conforme iban cumpliendo las etapas convenidas en el contrato. También, se registra la situación particular de dos aprendices, que en lugar de recibir el pago habitual en especies, lo tuvieron en dinero, con la circunstancia adicional de que a uno de ellos se le cancelaba mensualmente.

Esas dos excepciones se debieron a que los maestros no quisieron asumir la responsabilidad de mantener a los aprendices, como tampoco la de darles el vestido de jerqueta ni las herramientas al final de su adiestramiento. Uno de esos contratos tuvo lugar en el año 1604, cuando Pedro de la Peña, carpintero, aceptó al aprendiz Alonso de Rivas por un período de dos años, con el salario de seis pesos mensuales (72 pesos anuales) y la condición expresa de que no se obligaba a darle de comer, a entregarle el vestido de jerqueta, ni las herramientas del oficio(34).

Entre las obras realizadas bajo la modalidad de pago de salario en dinero se encuentran el puente sobre el río Mucujún en 1605, el hospital en 1606, una reja para la capilla del baptisterio de la iglesia parroquial en 1614 y una imagen de Nuestra Señora del Rosario para el Convento de Santo Domingo en 1612 y 1614(35).

En cuanto a la obra del hospital, correspondió a Cristóbal Pérez su ejecución, como consecuencia de haber sido favorecido en el remate del contrato, por el cual aceptaba construirlo cumpliendo las exigencias estipuladas por el concertante. Pero, a su vez, la institución se obligaba a proveerlo de caña, bejuco o cabuya para el tejado, gonzes, clavos, cerraduras, cal, ladrillo y teja, así como de los peones necesarios. En tales condiciones Pérez se comprometió a realizar la obra en 18 meses, por 255 pesos, que debían pagarle en partes, de acuerdo a las etapas de trabajo cumplidas. La última se fijó para cuando estuvieran puestas las puertas, ventanas y alacena, a "vista de oficiales y alarifes"(36).

La presencia de alarifes en la inspección de la obra del hospital hace pensar que Mérida contó con maestros de albañilería capacitados para ejecutar obras de envergadura, no obstante el no haber localizado documentación que haga referencia a la celebración de exámenes para comprobar la capacidad profesional de los albañiles, en la forma en que se realizaba en Caracas, dando cumplimiento a lo prescrito por el cabildo al respecto(37).

Los conciertos en base a salario en dinero efectivo, generalmente fueron celebrados por instituciones civiles y religiosas, aunque también comprendieron a particulares. Al celebrarlos, estipulaban de manera definida, ciertas condiciones como el tiempo

en que se debía realizar la obra, determinados reque-  
rimientos que debían satisfacerse, de acuerdo a la  
naturaleza de la obra, et personal complementario pa  
ra cubrir las necesidades de mano de obra y las espe  
cificaciones relativas a las herramientas y materia  
les a utilizar.

## 5. OTRAS CARACTERISTICAS DEL TRABAJO CONTRACTUAL.

En los contratos de aprendices, como también en  
los de servicio doméstico, se contemplaban ciertas  
condiciones por parte del concertante, como las de  
protección al trabajador, atención de sus enfermeda  
des, enseñanza de la fe cristiana, buen trato y otros  
requerimientos que garantizaban una vida razona  
ble(38). Se incluía, entre esas condiciones, la con  
cesión de la Bula de la Santa Cruzada y la imposibi  
lidad de despido sin causa justificada.

Por otra parte, se establecía sanciones para  
quienes no cumplieran con lo concertado y especialmen  
te para el caso en que los aprendices abandonaran el  
trabajo. Para tal contingencia se fijaban penas que  
iban desde el castigo corporal hasta las obligacio  
nes pecuniarias. Así, se dió el caso de que se con  
signó la pena de cien azotes por ausencia o fuga de  
un aprendiz(39). Lo expuesto permite considerar que  
la mano de obra concertada se encontraba sometida a  
una serie de mecanismos tendientes a garantizar que  
el trabajador cumpliera el compromiso, con lo cual se  
garantizaba la disponibilidad de mano de obra.

## 6. EL CONCIERTO Y LAS COMPAÑIAS DE TRABAJO.

El sistema contractual de trabajo generó la oportu  
nidad de que se constituyeran compañías entre quie  
nes estuvieran en capacidad de contribuir al logro de  
un propósito económico a través de su colaboración en  
en trabajo y de su responsabilidad legal.

Esas compañías tuvieron diferentes característi  
cas, tanto en su composición como en sus propósitos.  
Se establecieron en base al trabajo cooperativo de  
artesanos y comerciantes o de otro tipo de partici  
pantes, quienes conjugaban sus esfuerzos y habilida  
des con fines de lucro. De esa manera, se instalaron  
pequeños centros de actividad artesanal, en donde se  
producían materiales de construcción, herramientas y  
utensilios domésticos, talleres de enseñanza artesa  
nal y compañías de producción y distribución de pro  
ductos elaborados.

Entre las compañías creadas durante el período  
estudiado, se puede mencionar la formada por Doña Jua  
na de Morales, ilustre dama de la sociedad merideña  
de entonces y el indígena oriundo de Duitama, juris  
dicción de Tunja, Juan de Milla, conocido albañil de  
la época. Se concertaron para "entablar" un tejear al  
otro lado del río Albarregas, destinado a moldear la  
teja y el ladrillo, hornearlos y deshornearlos, a don  
de concurría la mano de obra indígena a prestar su  
contingente laboral y aprender el oficio(40). La  
teja producida la vendían en ese entonces, a 15 y 16  
pesos el millar(41).

Otra de las compañías de artesanos, formada a  
través de concierto, fué la de dos carpinteros, quie  
nes al asociarse distribuyeron sus obligaciones de la  
manera que mejor garantizara sus fines. Uno de ellos  
se comprometió a "concertar y pelotear todas las par

tidas y obras de carpintería que se hicieran en la  
ciudad"(42). Cada uno debía utilizar sus propias he  
rramientas y compartir los gastos, como los de corte  
y saca de maderas, compra de nuevas herramientas. I  
gualmente, debían repartir las ganancias en partes  
convenidas.

También hubo compañías donde los socios, además  
de concertarse para realizar trabajos artesanales, de  
bían colocar su producción en el mercado no sólo lo  
cal, sino en otras ciudades del Corregimiento y aún  
fuera de él.

El aprovisionamiento de materiales de construc  
ción, como piedra, cal, caña, madera, arcilla y otros,  
no parece haber constituido un problema en Mérida. En  
los alrededores de la ciudad había abundancia de ár  
boles madereros, canteras, caleras y muy buena arcil  
la, que permitían proporcionar la materia prima ne  
cesaria(43). Gracias a ello, esas compañías podían  
satisfacer la demanda de aquellos materiales.

## 7. LAS FIANZAS DE ARTESANOS.

En conformidad a un bando de buen gobierno, los  
maestros y oficiales debían dar fianzas que garanti  
zaran la entrega de "buena cuenta", a todas las per  
sonas que con ellos se concertaban para la realiza  
ción de trabajos, ya por escritura pública, o de pala  
bra, como también se realizaban esos compromisos. Las  
fianzas garantizaban, además, el pago de los materia  
les que los artesanos utilizaban en su trabajo.

Cuando los conciertos de obra eran realizados  
con una institución como el Cabildo, las fianzas eran  
otorgadas por los distinguidos vecinos de la ciudad,  
miembros del ayuntamiento. Un caso de esos ocurrió  
con la construcción del puente sobre el río Mucujún,  
obra que obtuvo por remate el maestro de albañilería  
Pedro de la Peña, a quien concedieron, en escritura  
pública, la fianza necesaria los miembros del ayunta  
miento de ese entonces. En esa misma escritura se hi  
zo constar las obligaciones que adquiriría el maestro  
en caso de caerse el puente por causa distinta a la  
de una tormenta, crecida violenta del río, terremoto  
u otro fenómeno natural(44).

Otro tipo de fianzas fueron los que se otorga  
ron a maestros y oficiales para garantizar el pago de  
deudas a sus acreedores y, cuando incumplían, eran pe  
nados con la cárcel. En tal circunstancia, también  
se les otorgó fianza para lograr su libertad. Esas  
fianzas fueron generalmente concedidas por un maestro  
u oficial de la misma ocupación, quien cancelaba la  
deuda a condición de que le pagara trabajando en su  
taller un determinado tiempo.

En la medida que el proceso de mestizaje se in  
tensificó, la población mestiza tanto masculina como  
femenina, participaba con mayor frecuencia en el ré  
gimen contractual de trabajo urbano. Esto, a su vez,  
determinó que la mano de obra nativa fuera sustitu  
yendo a la foránea y por ello no resulta extraño que  
muchachos mestizos oriundos hasta de pueblos de in  
dios de la jurisdicción, concurren a concertarse  
como aprendices de un oficio, para lograr ser oficia  
les o al menos, al no tener éxito en el aprendizaje,  
adquirir cierto conocimiento del oficio que les per  
mitía comprometerse como obrero y oficiales de obre  
ro y demandar el salario respectivo(45).

Al mismo tiempo, debido a que las exigencias de la ciudad iban incrementándose, se nota una mayor especialización dentro de la actividad artesanal, al igual que un crecimiento de la población de artesanos, ya zapateros, sastres, silleros, herreros, armeros, albañiles, forjadores, carpinteros, plateros, hilanderos, tejeros, curtidores o zurradores, entre otros.

Respecto al servicio doméstico en el tardío siglo XVII, se nota cierta tendencia en el señalamiento de la tarea específica que se iba a cumplir. En uno de esos conciertos se colocó a una parda recién parida, a quien se le señalaba causante de escándalos por su "mal vivir", como nodriza, ama de cría, mamá de crianza o "mamá de leche" del hijo de una Doña difunta por un período de un año y más, si era necesario, por lo cual se le pagaría 16 pesos anuales y se impuso la condición de que no saliera "...ni de día, ni de noche sino fuere los días festivos a oír misa y eso en compañía de las mujeres de su casa..." (46). También hubo contratos en los que se especificaba el trabajo de lavandera y cocinera, trabajo que en esos casos fué remunerado entre 12 y 14 pesos anuales (47).

Las formas de contrato de trabajo urbano que fueron motivo de escritura pública durante los siglos XVI y XVII, experimentaron modificaciones importantes a fines de ese último siglo. Desaparecen como instrumento legal de contrato durante el resto del período colonial y con ello dejan de ser una fórmula protocolizada por el escribano para convertirse en un simple pacto verbal o de palabra entre patrón y trabajador.

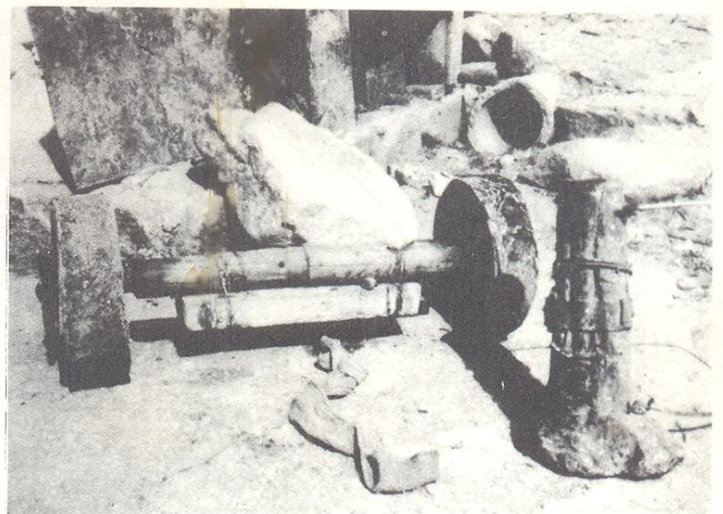
En diferentes escrituras notariales (48) y de manera particular en los testamentos, es frecuente encontrar testimonios de la existencia del concierto, en el resto del período colonial (49). En ellos se constata la persistencia de las relaciones de trabajo analizadas, en cuanto a movimiento, capacidad de contratación, formas de remuneración, entre otras.

#### NOTAS

1. Véase a Juan Reglá: La época de Los Asturias. En: Historia Social y Económica de España (2ª edición), España 1977. p. 93 t 3; Mauro Olmeda: Sociedades pre-capitalistas. México, 1963. pp. 80-83 t IV. ; José María Marsal y Marce: Síntesis Histórica del Derecho Español y del Indiano. Bogotá, 1959. pp. 107 a 194.
2. Juan Reglá. Ob. cit. p. 93 t 3.
3. Ibid., p. 94.
4. Véase: Magnus Morner: La Corona Española y los Foráneos en los Pueblos de Indias en América. Estocolmo. 1970. p. 303.
5. Francisco Walker Linares: Panorama del Derecho Social Chileno. Editorial Jurídica de Chile. Santiago, 1950, p. 58.
6. Algunas de esas Leyes en: Recopilación de Leyes de Indias: Libro VI, título XII, Ley 1, Libro VI y Libro III, título VI, ley VI, Libro VI, título V, Ley VII, Libro VI, título XIII, Ley X. La jornada de ocho horas fué promulgada por Felipe II en

1593 y ha sido considerada la primera que en este sentido tuvo la humanidad. Véase: Víctor M. Alva rez. El Trabajo Doméstico y su reglamentación legal en Latino América. Caracas, 1978, pp. 5-7; P. L. Bracho Navarrete. Instituciones del Trabajo. Falcón s/f pp. 71-72 y Antonio García: "Regímenes indígenas de Salariado. América Indígena". Vol. VIII. México, 1948, pp. 249-266.

7. Se ha señalado que la legislación indiana gira en torno a dos principios básicos, que han tomado importancia en las legislaciones modernas. El primero de ellos se refiere a la protección al trabajo, como una garantía ciudadana y el otro, el que consagra la libertad de trabajo que determinaba que el indio no fuese compelido a realizar un trabajo sin su consentimiento. Al respecto, véase: P.L. Navarrete: Instituciones del Trabajo. Colección Dr. Raúl Soto. Falcón, Venezuela, s/f. pp. 71-72 y José Juan Rivas Blandria: Antecedentes Coloniales de Nuestra Legislación Laboral. Merida. Universidad de Los Andes. 1965.
8. Recopilación de Leyes de Indias. Libro VI, título XII, Ley I. Otra disposición en ese sentido fué dada en Madrid en 1551. Richard Kottzke: Colección de Documentos para la Historia Social de Hispanoamérica, 1495-1810. Madrid, 1953-1962. pp. 289-290. t I.
9. Véase a: Charles Gibson: Los Aztecas bajo el dominio español. 1519-1810. Ediciones siglo XXI, México, 1967.
10. Se anexa un apéndice documental que incluye una selección de escritura de conciertos y asientos de trabajo para la realización de obras, de aprendizajes, servicio doméstico, arrieros. Incluye, además, escrituras de concierto para formar compañías, fianzas, un recibo de requinto de forasteros y una escritura tardía (1671) de concierto de crianza.
11. De manera especial se hace referencia a Alvaro Jara. "Importación de trabajadores indígenas en el Siglo XVII". Revista Chilena de Historia y Geografía. N°124. Santiago de Chile. 1958. p. 197 y "Salario en una economía caracterizada por las relaciones de dependencia personal". En: Problemas y métodos de la Historia Económica Hispanoamericana. Caracas, 1969. pp. 39-40. y a: Marcelo Carmagnani: El Salario Minero en Chile Colonial. Siglo XVI. Chile 1963. p. 112.



Instrumentos de labranza, La Mucuy, Mérida



San Rafael de Mucuchíes, Mérida



Danzantes de Zumba, La Punta, Mérida



12. Ejemplos de ellos abundan en los dos primeros tomos de Protocolos que han sido motivo de cuidadosa revisión y estudio, se puede constatar en: Agustín Millares Carlo. Los Protocolos del siglo XVI. Academia Nacional de la Historia. Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. N° 80. Caracas, 1966 y en Testimonios sobre la Formación para el Trabajo. 1539-1970. Instituto Nacional de Cooperación Educativa, Cromotip. Caracas. 1972.
13. Testimonio de ello se encuentra en: Fuentes Coloniales para la Historia del Trabajo en Colombia. Bogotá 1968. y en Agustín Zapata Collán: "La Historia del Trabajo en Santa Fé". Revista Historia Museo Etnográfico y Colonial de Santa Fé. Bogotá 1960.

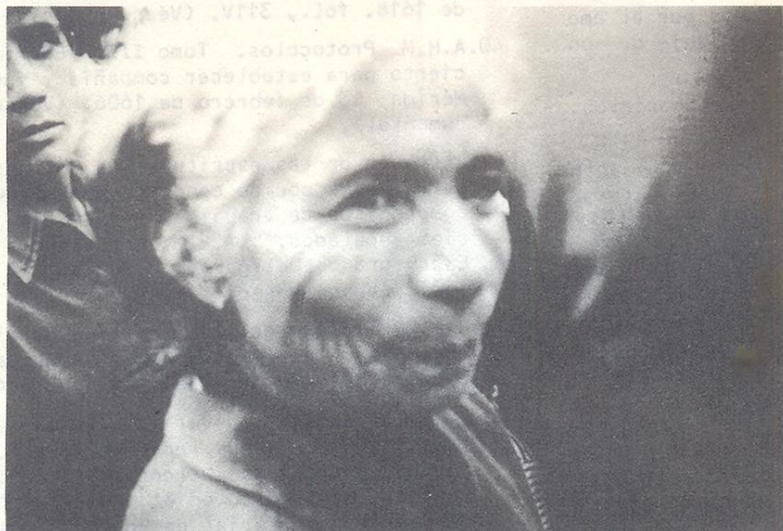
14. A.N.C. Visitas de Venezuela. Tomo 2. Visitas da Alfonso Vázquez de Cisneros a Mérida. 17 de agosto de 1620. Expdte. 2. p. 803-823V. Publicadas en: Fuero Indígena Venezolano. Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1977. pp. 66-130 y por Manuel Gutierrez de Arce. "El régimen de indios en Nueva Granada. Las Ordenanzas de Mérida de 1620" Anuario de Estudios Americanos, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, N° III, Sevilla, 1946. pp. 1139-1215.
15. Proyecto de investigación en marcha de la autora: "El trabajo en la Encomienda y El concierto agrario" (en redacción). En: El Trabajo y Los trabajadores en Mérida Colonial.
16. Alvaro Tirado Mejía. Introducción a la Historia Económica de Colombia. Bogotá, 1974. p. 30.
17. Fuentes Coloniales para la Historia del Trabajo en Colombia. Bogotá, 1968. pp. 77-79.
18. Ibid., pp. 79-84.
19. A.H.M. Protocolos. Tomo V. Recibo de Requito. Mérida, 24 de septiembre de 1618. fols. 361-361V. (Véase apéndice documental). El requinto quedó establecido para los indígenas de tierra fría de Nueva Granada. Recopilación de Leyes de Indias. Libro VI, Título V, Ley XVI.
20. A.H.M. Protocolos. Tomo XV. Escritura de fianza por el pago de requinto a Baltazar, mulato, silero. Mérida, 19 de octubre de 1638. fols. 88-88V.
21. A.N.C. Cajas Reales de Mérida. Tomo I. Cuaderno de cargo. Mérida, 1667-1669.
22. Tal fué el caso de una india de Pedraza quien extendió un poder para que en su nombre se expidiera, ante la Real Audiencia, la revocación de su concierto y se le autorizara regresar a su lugar de origen. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Poder otorgado por la india Beatriz a Santos Xilxay y Martín Camacho. Mérida, 24 de marzo de 1604. fols. 85r-85v.
23. A.H.M. Protocolos. T.VII. Escritura de Asiento para Servicio Doméstico. Mérida, 27 de agosto de 1619. Fols., 4r - 5r. (Véase apéndice documental).
24. En razón de que los esclavos no tenían personalidad jurídica, éstos eran representados por el amo cuando eran entregados para el aprendizaje de un oficio.
25. Al respecto véase a José Juan Rivas Belandria. ob. cit., p. 50.
26. A.H.M. Protocolos. Tomo V. Escritura de asiento para servicio doméstico. Mérida, 12 de agosto de 1618, fol. 355r. (Véase apéndice documental).
27. Recopilación de Leyes de Indias. Libro VI, Título XIII, Ley XIV.
28. A través de las escrituras de Poderes, de obligaciones de deudas y de conciertos de compañías de comercio, se puede apreciar algunas características del comercio de Mérida en la época.
29. Antonio García. Art. Cit., p. 262.
30. En estudios pioneros sobre el concierto y la artesanía en Mérida entre 1623 y 1700 se ha constatado que los aprendices de zapateros, silleros y sastres, con los carpinteros eran los más numerosos en los contratos de aprendices para ese período. Luis Ramírez Méndez. "La Artesanía Colonial en Mérida. 1623-1678". Tesis de Licenciatura en Historia. Mérida. Universidad de Los Andes. 1980. y Rosa A. La Marca y Ciria Lobo. "El concierto en la Ciudad de Mérida. 1622-1690". Tesis de Licenciatura en Historia. Mérida. Universidad de Los Andes. 1981.
31. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Escritura de asiento de Andrés, obrero de oficio de sastre, cno Juan de San Martín. Mérida, 26 de febrero de 1610, fol. 29.
32. El vestido de jergueta entero se señala en el período estudiado generalmente de Castilla, porque más tarde es frecuente que se especifique de pañete del Reino o de paño de Quito, y comprendía: ropilla, calzón y ferreruelo, con medias, sombrero, jubón de mantilla, un par de camisas, zapatos y borceguies. (Véase apéndice documental tanto lo referente al vestido, como a las herramientas).
33. A.H.M. Protocolos. Tomo V. Escritura de asiento para aprendiz de pintor. Mérida, 9 de diciembre de 1617. fols. 293r-294r. (Véase apéndice documental).
34. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Escritura de asiento para aprendiz de Carpintero. Mérida, 15 de diciembre de 1604. fols. 138-138V.
35. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Escritura de concierto para hacer una imagen. Mérida, 1° de marzo de 1612. fols. 159-159V.
36. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Escritura de concierto para la obra del Hospital. Mérida, 29 de enero de 1606. fol. 276V. (Véase apéndice documental).
37. Actas del Cabildo de Caracas. Caracas, 1943. pp. 227-228. t I.
38. Recopilación de Leyes de Indias. Libro VI, Título X, Ley 1 y siguientes.
39. A.H.M. Protocolos. Tomo V. Escritura de Asiento para Aprendiz de Espadero. Mérida, 10 de febrero de 1618. fol., 311V. (Véase apéndice documental).
40. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Escritura de concierto para establecer compañía y fundar un tejar. Mérida, 13 de febrero de 1606. (Véase apéndice documental).
41. A través de las escrituras de Obligación, entre otras hemos podido conocer cómo se cumplían los compromisos de trabajos artesanales, como los precios señalados. A.H.M. Protocolos. Tomo VIII. Escritura de Obligación. Mérida, 17 de mayo de 1621. (Véase apéndice documental).
42. A.H.M. Protocolos. Tomo VIII. Escritura de concierto para establecer compañía de Carpintero. Mérida, 9 de mayo de 1623. fol. 143r-144r.
43. En Milla existieron varias caleras (algunas de ellas hasta época muy reciente) que fueron motivo de venta, traspaso, herencia y arrendamiento durante el período colonial. De 1809 data la última escritura notarial de una de ellas y en esa o-

44. A.H.M. Protocolos. Tomo III. Escritura de Fianza otorgada a Pedro de la Peña para la construcción de un puente, sobre el río Mucujún. Mérida, 1º de junio de 1605. fols. 180V-181V. (Véase Apéndice Documental).
45. Un ejemplo de ello se dió el 22 de mayo de 1648, en el que se asentaron como aprendices de zapatero y sastre a dos muchachos mestizos nativos del pueblo de Timotes. A.H.M. Protocolos. Tomo XX. Carta de asiento y aprendiz de sastre y Escritura de asiento de aprendiz de zapatero. Mérida 22 de mayo de 1648. fols. 67V-68 y 68-68V.
46. A.H.M. Protocolos. Tomo XXIX. Concierto para criar el hijo del Capitán Francisco Uscátegui. Mérida, 17 de marzo de 1671. fols. 39V-40.
47. A.H.M. Protocolos. Tomo XXXII. Escritura de Concierto por un año de María, mestiza de 13 años, como lavandera y cocinera y todo lo demás del servicio con Don Ambrosio de Uscátegui, Corregidor de naturales. Mérida, 22 de junio de 1680, fol. 304 y A.H.M. Protocolos. Tomo XXXV. Escritura de Concierto de un año de Josepha Capracio, mestiza, con Francisco de Trejo. Mérida, 22 de mayo de 1688.

#### RESUMEN

En muchas ciudades hispanoamericanas existió desde el siglo XVI el CONCIERTO, sistema de trabajo contractual que fué instituido por la Corona española a fin de racionalizar la fuerza de trabajo.

Basándose en el análisis de documentos encontrados en el "Archivo Histórico de Mérida" (el estudio reúne 119 documentos originales de CONCIERTOS y ASIENTOS de trabajo) la autora examina la presencia de trabajadores libres en Mérida entre 1604 y 1621, los cuales eran incorporados a la vida urbana como domésticos y artesanos. Varios de los aspectos de este sistema de trabajo contractual se desarrollan aquí como relaciones entre grupos étnicos y ocupación, trabajo y remuneración, periodo de trabajo y ocupación; además, se establecen algunas características del CONCIERTO. Finalmente, se estudian las asociaciones de trabajadores ("compañías") y los lazos entre los artesanos.



Mujer de la Pedregosa

en la fiesta de la Candelaria

La Parroquia, Mérida

48. Por ejemplo, en 1808 en un pleito ordinario que se ventiló ante la justicia de la ciudad, se señala que sea el Teniente de Justicia Mayor de ese momento, quien se desempeñaba como interino, quien concierte a un individuo para que logre un dinero con el que debería cubrir los costos del pleito que éste había perdido. A.H.M. Limpieza de Sangre. Tomo I. Pleito ordinario de María Josefa Maldonado contra José Anotnio Molero. Mérida, 20 de noviembre de 1808. fol. 121.
49. Uno de esos conciertos se conoció en el testamento de un vecino de Mérida, quien en el año 1791, dejaba constancia de una de sus deudas, de la manera siguiente: "... a Vicente Ribera le debo veinte pesos de un año de servicio por concierto, y desde el primero de octubre va corriendo otro con igual conformidad con cinco más que en ajustando el año, mando que se le paguen de mis bienes y también una muda de ropa de ruan, una de lienzo y una frezada". A.H.M. Protocolos. Tomo LXXII. Memoria testamentaria de Juan Francisco Moreno y María Grasia Marquina. Mérida, 17 de diciembre de 1791.

#### ABSTRACT

Since the XVIIth. century in many hispanic american cities existed the CONCIERTO, a contractual labour system, which was instituted by the spanish crown to rationalize the labour force.

Based on the analysis of archival evidence collected chiefly from the "Archivo Histórico de Mérida" (the study is centered upon 119 notarial documents of CONCIERTO and ASIENTOS of work) the study attempts to examine the presence of free workers in Mérida between 1604-1621, who were incorporated into the city life mainly as domestic servants and artisans. Various aspects of this contractual labour system are developed as the relationship between ethnic groups and occupation, work and remuneration, period of work and occupation; to addition, some characteristics of the CONCIERTO are established. Finally, the associations of workers ("compañías") and bonds of artisans are studied.

## LOS DESCENDIENTES DE ESCLAVOS EN MERIDA

Francisca Rangel de Cáceres.\*

En este estudio se trabajó sobre los límites de significabilidad del concepto "esclavo" y del concepto de "cultura negra" (es decir afroamericana) en un espacio llamado Cordillera de Mérida.(1)

Esto implicó una redistribución de las fuentes históricas, lo que significó en la práctica metodológica:

1. una redefinición del concepto mismo de "fuentes históricas",
2. un rechazo de la clásica limitación del "período" (a causa de la total arbitrariedad que supone aislar una secuencia) y la utilización más bien de un tiempo extensible. Es decir se trabajó en un nuevo espacio-tiempo histórico y, en relación al objeto de estudio, esto significó:

A. Extender la búsqueda de datos a todos los sitios donde se pensó que tales datos pudieran existir: a) en los documentos llamados "históricos", es decir: en el Archivo Histórico de Mérida, en las obras ya publicadas de historiadores de Venezuela, en las obras inéditas que hay en la escuela de Historia de la U.L.A. sobre temas afines; b) en el "archivo vivo" que tenemos a mano: los habitantes actuales de aquellas comunidades merideñas de las cuales se dice en los documentos "históricos" (escritos) que tuvieron esclavos en los siglos anteriores.

Consideré en efecto que, si hubo esclavos en esas comunidades, debió haberse conservado en su población, a través de las generaciones, cierto tipo de información al respecto, posiblemente a través de una tradición oral (especialmente si podía encontrar descendientes de aquellos esclavos) y que esto también constituía un *archivo real, histórico*.

B. La utilización de estos dos tipos de fuentes (el archivo muerto y el archivo vivo) me permitió escapar a la limitación del "período" para buscar el esclavo de antes en sus descendientes actuales (descendientes biológicos y culturales), y procurar descubrir lo que ese esclavo había podido dejar de sí mismo, o si por el contrario yo lo debía considerar como totalmente extinguido, su importancia para la historia habiendo terminado una vez que él dejó de ser esclavo.

Como los rasgos físicos no me permitían distinguir en la Cordillera de Mérida (como lo permiten en la zona Sur del Lago) las comunidades de origen africano, decidí seleccionar para la búsqueda aquellas que habían sido indicadas por ciertos historiadores como pertenecientes a haciendas donde había habido esclavos negros(2) o donde la investigación antropológica reciente ya había encontrado rasgos significativos en relación a mi búsqueda(3).

El archivo vivo lo conseguí: 1) en las comunidades donde trabajé personalmente, utilizando las técnicas etnográficas (1980-81), 2) en los resultados de la investigación antropológica realizada sobre comunidades campesinas de 1971 a 77 por J. Clarac de Briceño. Concebí de esta forma mi trabajo de investigación a fin de que pudiera existir otra alternativa que la de los documentos tradicionales, y para que, como dice Henri Moniot, "una reflexión antropológica pudiese alimentar también la investigación histórica"(4).

### Documentos tradicionalmente llamados "históricos".

En mi primera etapa analicé unos documentos del siglo XVIII, específicamente del año 1700 a 1720, correspondientes a la sección clasificada en el Archivo Histórico de Mérida como Protocolos (tomos: XL, XLI, XLII, XLIII y XLIV). Logré recopilar ahí un total de 291 documentos acerca de esclavos, de los que tabulé un total de 349 esclavos que dividí de la siguiente manera (utilizando las categorías que aparecen en los documentos):

"Hembras"	.....	190
"Varones"	.....	148
"Crias"	.....	4
"Esclavitos"	.....	7
Total	.....	349

Entre estos 349 esclavos encontré que había un total de 18 esclavos de origen africano reciente para la época divididos en 9 hembras y 9 varones.

El resto de los esclavos se designaban así: 93 como "mulatos", 149 como "negros criollos", 3 como "pardos", 1 como "zambo" y apareció un total de 85 esclavos sin ubicación precisa. Hay predominio de los

\* Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.

"esclavos negros *criollos*", lo que permitió concluir que la mayoría de los esclavos merideños eran ya nacidos en Venezuela para ese período.

En otros trabajos realizados por estudiantes de la escuela de Historia en el Archivo Histórico de Mérida (memorias de grado), se tabularon para los años 1622 a 1843 un total de 821 esclavos divididos así: 286 hombres, 305 mujeres, 10 niños y 220 sin especificar el sexo.

La gran mayoría de esos esclavos de Mérida se hallaban en conventos de religiosos y religiosas, donde se utilizaban en el servicio doméstico o en el cultivo de las haciendas que éstos tenían en los alrededores de la ciudad.

También estuvieron en manos de los altos funcionarios públicos: (alfereces, capitanes, notarios y otros) como podemos observar en varios documentos, como éste por ejemplo:

"El capitán Cristóbal Bencomo vecino de esta ciudad de San José de Mérida vende a Alba Beatriz de la Peña y Gaviria un negro esclavo sujeto a servidumbre de nación *Taule* en precio y cuantía de trescientos pesos" (5).

También encontré una descripción que nos indica la ubicación y la forma de vida que llevaban los esclavos en una zona como la de Estanques en la primera mitad del siglo XIX:

"Estanques no es ningún pueblo, sino una hacienda de cacao de propiedad privada; y el mayordomo encargado de la finca nos alojó en el mejor aposento de una casa de ladrillo, de dos pisos, aunque había una serie de chozas, algunas de ellas diseminadas en frente de la casa. Nos llamó la atención el hecho que a pesar del número de mujeres negras que las habitaban no se veía un sólo hombre, ni tampoco más moradores. Aquella pobre gente eran esclavos, y no estaban comprendidos en la ley que había establecido la emancipación inmediata; en cuanto a los varones se alistaban como soldados al llegar a la edad reglamentaria... una chica bastante despierta nos informó que todos los hombres las habían abandonado para ingresar en el ejército si bien nos confesó que la situación en que allí viven no tiene nada de cruel ni de injusticia, es natural que uno quiera ver a su padre o a su hermano ..." (6)

En los veinte años del período que estudié en la Sección Protocolos del Archivo Histórico de Mérida, 1700 a 1720, se les concedió carta de libertad a 42 esclavos, lo que me permite suponer que la abolición de la esclavitud en Mérida fué haciéndose en forma lenta; dichos esclavos podían obtener su libertad mediante el pago de una cierta cantidad de dinero que el esclavo con sus ahorros podía pagar, o que era pagado por sus padres.

Los "vecinos" de la provincia de Mérida también se mezclaron a veces con los esclavos negros: las mujeres sobre todo se constituían en amantes de sus amos o de los familiares de éstos. Algunas veces las

las esclavas quedaban embarazadas, lo que traía como consecuencia que sus hijos nacieran esclavos. Sus amos, quienes en estos casos eran sus padres, les concedían entonces la libertad.

### Algunos resultados del trabajo etnográfico.

El trabajo sobre las fuentes *vivas* (trabajo etnográfico) se realizó en las comunidades siguientes: Zumba (Municipio Juan Rodríguez Suárez del Distrito Libertador), Los Curos (Municipio Juan Rodríguez Suárez del Distrito Libertador), Estanques (Municipio Estanques del Distrito Sucre), El Dorado y El Corozo (pertenecen al Municipio Estanques del Distrito Sucre) y Palmarito (Municipio Independencia del Distrito Justo Briceño).

Encontré que las actuales "posibilidades expresivas" que utiliza el grupo campesino para conservar la información recibida por él acerca de su pasado son principalmente: 1) las genealogías, 2) los rituales religiosos, 3) los juicios de valor y actitudes, 4) los estereotipos físicos y culturales (en nuestro caso acerca del "negro").

Seleccioné dichas comunidades porque los sitios que tuvieron en Mérida mayor cantidad de esclavos en la Colonia fueron: Zumba, Los Curos y Los Estanques según los trabajos de Darcy Mercedes Jelambi (Evolución histórica de la propiedad territorial los Curos), César Barreto y Héctor Herrera (Formas jurídicas a que estuvo sometida la mano de obra esclava negra en Mérida), Julio César Tallaferro (La hacienda Estanques 1721-1877), Edda Samudio ("Los esclavos negros en Mérida Colonial").

**ZUMBA:** Está ubicada hacia la parte sur de la ciudad de Mérida, entre la Parroquia y Ejido. Quedó dividida recientemente en dos partes: una al norte de la Avenida Andrés Bello, que está totalmente urbanizada, y la otra parte al sur de la misma avenida. Hasta hace poco (1976) era una zona rural, pero sus cultivos se extinguieron para dar paso al emergente urbanismo. Zumba pertenece al municipio Juan Rodríguez Suárez del distrito Libertador, tiene un total aproximado de 390 habitantes. Trabajé con 20 de ellos, quienes saben por tradición oral que en las haciendas y en la plantación de caña de azúcar los amos utilizaron a los esclavos negros para la explotación de sus cultivos, porque "éstos eran fuertes". Me indicaron también espontáneamente que algunos de los actuales pobladores de Zumba son descendientes de aquellos esclavos, tales como la familia Torres, la familia Rangé Uzcátegui y la familia Montilla, con los cuales trabajé igualmente.

**Rituales:** Fué en Zumba donde se habría iniciado la fiesta de la Virgen de la Candelaria, también llamada de "Los Negros de la Virgen". Los informantes cuentan que los iniciadores de la "danza de la Virgen" fueron los negros esclavos, quienes "le ofrecieron a la Virgen como promesa que si eran liberados le harían la fiesta el 2 y el 3 de febrero". Por el estudio que realizó Jacqueline Clarac de Briceño sobre la fiesta de la Candelaria, ella ya había indicado para ésta un triple origen: católico (misa y procesión), autóctono prehispánico (las danzas de la agricultura) y africano (el ritual del 3 de febrero con sacrificios de gallos, danzas, latigazos y brindis de sangre de gallo.) (7)

**Estereotipos:** Allí se dice que la familia Torres es descendiente de negros esclavos, porque presenta rasgos físicos negroides tales como: "labios gruesos, pelo ensortijado, ojos grandes, piel negra", como sucede con la "negra Beatriz que es la más negra de la zona".

**Estereotipos, juicios de valor y actitudes:** Algunos de mis entrevistados me decían: "La más negra de aquí es Beatriz, nosotros nos admiramos porque los padres de ella son nacidos y criados aquí". (Se "admiraban" mis informantes, es decir que se sorprendían, porque la población meridiana de la Cordillera no presenta generalmente tales rasgos).

La señora María Imelda Uzcátegui de Torres se declaró descendiente de los primeros negros que existieron en Zumba; decía: "yo soy morena clara, mi pelo es negro y ensortijado, mi mamá es negra, por parte de ella es que recibimos la herencia negra, el resto de mis hermanos tienen facciones de negros, pero de ser así nos sentimos orgullosos". Mientras conversábamos con el resto de la familia me hacía notar ella que cada uno tiene algunos rasgos físicos negroides. Un dato importante es que estas personas son familias del "mayordomo" de la danza de la Candelaria, quien en todo momento niega sin embargo que en Mérida haya habido jamás negros esclavos. Afirma éste último, en efecto, que los antepasados de los "negritos de la Virgen" eran "moros y españoles".

La comunidad de Zumba resultó ser la más interesante en relación a mi trabajo. En efecto no sólo constituye en la Cordillera la comunidad más importante para la celebración de la fiesta de la Candelaria, ritual que ha guardado muchos rasgos de un ritual pre hispánico así como de un culto africano, sino que además los habitantes recuerdan el origen de esta fiesta en Zumba, y relacionan claramente dicho origen con la antigua presencia de esclavos negros en la zona. Varias familias se reconocen descendientes de esos, y pude recoger varias versiones acerca de la razón por la cual y el modo como una esclava negra (pues siempre se trata de una mujer, anciana o niña) inició estas festividades.

Los danzantes de la Candelaria, o Negritos de la Virgen trabajaban en época muy reciente en las haciendas de la zona. Hoy, por haber desaparecido las haciendas y haber sido sustituidas por urbanizaciones, trabajan en la construcción o en los servicios públicos, o son desempleados.

**LOS CUROS:** Lo que hoy es la "urbanización" de los Curos pertenece al Municipio Juan Rodríguez Suárez, del Distrito Libertador. Fué hasta hace poco una gran hacienda y actualmente comprende la urbanización J.J. Osuna. Tiene una población aproximada de 4.744 habitantes, la mayoría originaria de otras zonas de la Cordillera e incluso del país. La población autóctona era mucho menor: unos 450 habitantes para 1981. Trabajé con 8 informantes realmente originarios de ahí. En la parte alta de los Curos, más allá de la carretera Panamericana, viven antiguos trabajadores de hacienda quienes saben por tradición oral que en dicha hacienda existieron esclavos negros. Señalan a Avelino Briceño como el antiguo esclavista de la zona, e indican que los descendientes actuales de aquellos esclavos son "los Salazares y la familia Ro-

jas". Conocí personalmente a "Los Salazares" y, al ser entrevistados, negaron totalmente saber nada acerca de sus antepasados esclavos, mostrando así una actitud contraria a la de mis informantes de Zumba, pero similar a la del "mayordomo" de la Virgen de la Candelaria.

**Estereotipos:** Los habitantes de esta zona indican que se reconoce a los descendientes de los esclavos negros por "sus labios gruesos, pelo enroscado, piel negra". Dichos rasgos físicos los presentarían según ellos las dos familias nombradas.

**ESTANQUES:** Se encuentra hacia la parte sur de Mérida en la carretera Panamericana que conduce hacia la zona Sur del Lago, a unos 30 minutos de la ciudad de Mérida. Pertenecen al municipio de Estanques del Distrito Sucre, con una población aproximada de 442 habitantes. Trabajé con 14 de ellos.

La gran mayoría de los habitantes de esta comunidad proceden de otras zonas de Mérida: Pueblos del sur (Canaguá, Aricagua), Lagunillas, San Juan de Lagunillas, la Mesa de Ejido y Chiguará. Muchos fueron traídos por sus padres cuando eran pequeños, para trabajar en la hacienda. Saben también por tradición oral que en dicha hacienda existieron esclavos negros. Incluso conocen los nombres de éstos; aseguran en efecto que los negros de Estanques eran: los Prieto, los Betancourt, los Uzcátegui, pero agregan que "todos éstos se fueron de ahí en la época de Pérez Jiménez", y según ellos los negros que quedan son: "Chepito que es de los Estanques, el negro Fabio que es de la Mesa de los Indios, y Dionisia Peña, de Pueblo Nuevo".

**Estereotipos:** Indican que se distingue a los negros porque son: "bembones, tienen el pelo malo, son de piel negra y fuertes para el trabajo". Cuando se refieren a Fabio dicen: "El negro Fabio es un hombronón y es fuerte".

**EL DORADO Y EL COROZO:** Se trata de pueblitos ubicados arriba de la carretera Panamericana, entre los Estanques y Portachuelo. Pertenecen al municipio de Estanques del Distrito Sucre. Dirigí mi trabajo hacia esta zona porque según Rito Angulo, informante de los Estanques, al ser liberados los esclavos de dicha hacienda se fueron hasta estos sitios. Encontré un número aproximado de 200 habitantes y entrevisté a 11 de ellos. La gran mayoría procede de otras partes del Estado Mérida: Jají, Pueblo Nuevo, Mesa de los Indios, Ejido, Mesa de las Palmas, pero saben por tradición oral que "la Urbina" (dueña de la gran hacienda colonial los Estanques), tuvo esclavos en esta hacienda. No encontré sin embargo ningún negro que haya migrado de los Estanques hacia esta zona, a pesar de la información dada por Rito Angulo. Los únicos "negros" que existen ahí son de familia Dávila y vinieron de la Mesa de los Indios a trabajar a la hacienda el Dorado.

**Estereotipos:** Señalan que los negros difieren de los blancos "porque son de piel negra, ojos saltones, pelo crespo, son bembones y alegres".

**PALMARITO:** Mi estudio se dirigió igualmente hacia esta zona situada al pie de la Cordillera, al sur del Lago de Maracaibo, porque desde el año 1558 hasta el

**Estereotipos:** Allí se dice que la familia Torres es descendiente de negros esclavos, porque presenta rasgos físicos negroides tales como: "labios gruesos, pelo ensortijado, ojos grandes, piel negra", como sucede con la "negra Beatriz que es la más negra de la zona".

**Estereotipos, juicios de valor y actitudes:** Algunos de mis entrevistados me decían: "La más negra de aquí es Beatriz, nosotros nos admiramos porque los padres de ella son nacidos y criados aquí". (Se "admiraban" mis informantes, es decir que se sorprendían, porque la población meridiana de la Cordillera no presenta generalmente tales rasgos).

La señora María Imelda Uzcátegui de Torres se declaró descendiente de los primeros negros que existieron en Zumba; decía: "yo soy morena clara, mi pelo es negro y ensortijado, mi mamá es negra, por parte de ella es que recibimos la herencia negra, el resto de mis hermanos tienen facciones de negros, pero de ser así nos sentimos orgullosos". Mientras conversábamos con el resto de la familia me hacía notar ella que cada uno tiene algunos rasgos físicos negroides. Un dato importante es que estas personas son familiares del "mayordomo" de la danza de la Candelaria, quien en todo momento niega sin embargo que en Mérida haya habido jamás negros esclavos. Afirma éste último, en efecto, que los antepasados de los "negritos de la Virgen" eran "moros y españoles".

La comunidad de Zumba resultó ser la más interesante en relación a mi trabajo. En efecto no sólo constituye en la Cordillera la comunidad más importante para la celebración de la fiesta de la Candelaria, ritual que ha guardado muchos rasgos de un ritual prehispánico así como de un culto africano, sino que además los habitantes recuerdan el origen de esta fiesta en Zumba, y relacionan claramente dicho origen con la antigua presencia de esclavos negros en la zona. Varias familias se reconocen descendientes de esos, y pude recoger varias versiones acerca de la razón por la cual y el modo como una esclava negra (pues siempre se trata de una mujer, anciana o niña) inició estas festividades.

Los danzantes de la Candelaria, o Negritos de la Virgen trabajaban en época muy reciente en las haciendas de la zona. Hoy, por haber desaparecido las haciendas y haber sido sustituidas por urbanizaciones, trabajan en la construcción o en los servicios públicos, o son desempleados.

**LOS CUROS:** Lo que hoy es la "urbanización" de Los Curos pertenece al Municipio Juan Rodríguez Suárez, del Distrito Libertador. Fue hasta hace poco una gran hacienda y actualmente comprende la urbanización J.J. Osuna. Tiene una población aproximada de 4.744 habitantes, la mayoría originaria de otras zonas de la Cordillera e incluso del país. La población autóctona era mucho menor: unos 450 habitantes para 1981. Trabajé con 8 informantes realmente originarios de ahí. En la parte alta de Los Curos, más allá de la carretera Panamericana, viven antiguos trabajadores de hacienda quienes saben por tradición oral que en dicha hacienda existieron esclavos negros. Señalan a Avelino Briceño como el antiguo esclavista de la zona, e indican que los descendientes actuales de aquellos esclavos son "los Salazares y la familia Ro-

jas". Conocí personalmente a "los Salazares" y, al ser entrevistados, negaron totalmente saber nada acerca de sus antepasados esclavos, mostrando así una actitud contraria a la de mis informantes de Zumba, pero similar a la del "mayordomo" de la Virgen de la Candelaria.

**Estereotipos:** Los habitantes de esta zona indican que se reconoce a los descendientes de los esclavos negros por "sus labios gruesos, pelo enroscado, piel negra". Dichos rasgos físicos los presentarían según ellos las dos familias nombradas.

**ESTANQUES:** Se encuentra hacia la parte sur de Mérida en la carretera Panamericana que conduce hacia la zona Sur del Lago, a unos 30 minutos de la ciudad de Mérida. Pertenece al municipio de Estanques del Distrito Sucre, con una población aproximada de 442 habitantes. Trabajé con 14 de ellos.

La gran mayoría de los habitantes de esta comunidad proceden de otras zonas de Mérida: Pueblos del sur (Canaguá, Aricagua), Lagunillas, San Juan de Lagunillas, la Mesa de Ejido y Chiguará. Muchos fueron traídos por sus padres cuando eran pequeños, para trabajar en la hacienda. Saben también por tradición oral que en dicha hacienda existieron esclavos negros. Incluso conocen los nombres de éstos; aseguran en efecto que los negros de Estanques eran: Los Prieto, los Betancourt, los Uzcátegui, pero agregan que "todos éstos se fueron de ahí en la época de Pérez Jiménez", y según ellos los negros que quedan son: "Chepito que es de los Estanques, el negro Fabio que es de la Mesa de los Indios, y Dionisia Peña, de Pueblo Nuevo".

**Estereotipos:** Indican que se distingue a los negros porque son: "bembones, tienen el pelo malo, son de piel negra y fuertes para el trabajo". Cuando se refieren a Fabio dicen: "El negro Fabio es un hombronón y es fuerte".

**EL DORADO Y EL COROZO:** Se trata de pueblitos ubicados arriba de la carretera Panamericana, entre los Estanques y Portachuelo. Pertenecen al municipio de Estanques del Distrito Sucre. Dirigí mi trabajo hacia esta zona porque según Rito Angulo, informante de los Estanques, al ser liberados los esclavos de dicha hacienda se fueron hasta estos sitios. Encontré un número aproximado de 200 habitantes y entrevisté a 11 de ellos. La gran mayoría procede de otras partes del Estado Mérida: Jají, Pueblo Nuevo, Mesa de los Indios, Ejido, Mesa de las Palmas, pero saben por tradición oral que "la Urbina" (dueña de la gran hacienda colonial los Estanques), tuvo esclavos en esta hacienda. No encontré sin embargo ningún negro que haya migrado de los Estanques hacia esta zona, a pesar de la información dada por Rito Angulo. Los únicos "negros" que existen ahí son de familia Dávila y vinieron de la Mesa de los Indios a trabajar a la hacienda el Dorado.

**Estereotipos:** Señalan que los negros difieren de los blancos "porque son de piel negra, ojos saltones, pelo crespo, son bembones y alegres".

**PALMARITO:** Mi estudio se dirigió igualmente hacia esta zona situada al pie de la Cordillera, al sur del Lago de Maracaibo, porque desde el año 1558 hasta el

- (13) CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline y RANGEL, Francisca: Investigación en curso "Estudio antropológico integral Sur del Lago II" (Se inició en 1982).
- (14) RODRIGUEZ LORENZO, Miguel: Presencia y liberación de los esclavos en Mérida, Memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1982.

## BIBLIOGRAFIA

### Metodología Histórica:

1. CERTEAU, Michel: "L'opération historique" en Faire de l'histoire. Dir. de le Goff y Nora, Gallimard, Paris, 1974.
2. Le Goff, Nora y otros: Faire de l'histoire, (Nouveaux problèmes), Gallimard, 1974.
3. MONIOT, Henri: "L'histoire des peuples sans histoire". en Faire de l'Histoire, Idem.

### Archivo:

4. Archivo histórico de Mérida, Materia Civil, Protocolos, Tomos XL, XLI, XLII, XLIII y XLIV.

### FUENTES HISTORICAS:

5. Barreto, César y HERRERA, Héctor: Formas jurídicas a que estuvo sometida la mano de obra esclava negra en Mérida, (1622-1678), Memoria de grado, Esc. de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1980.
6. CHACON, Jan Bosco: La expulsión de los jesuitas y la administración de temporalidades en Mérida 1767-1805, Memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1980.
7. ESPINOZA, Andrés Benito: Hacienda Chichuy, (1558-1800), memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1980.
8. DIAZ, Hernán; GUERRERO, Alba y RANGEL, Francisca: "La esclavitud en Mérida" (1700-1757), Monografía, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1979.
9. JELANI, Darcy Mercedes: Evolución histórica de la propiedad territorial los Curos, Memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1979.
10. RODRIGUEZ LORENZO, Miguel: Presencia y liberación de los esclavos en Mérida, Memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1982.
11. RANGEL, Francisca: Influencia de la cultura negra en Mérida, Memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1982.
12. SAMUDIO, Edda: "Los esclavos negros en Mérida colonial", Diario Frontera, Jueves 13 de marzo de 1980.

13. SUAREZ A., Niria: La parroquia colonial en Mérida: el caso de san Buenaventura de Ejido, Memoria de grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1979.

14. TALLAFERRO D., Julio César: La Hacienda Estanques 1721-1877, Trabajo de ascenso, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, ULA, Mérida, 1979.

15. DUANE, William: Viaje a la Gran Colombia en los años de 1822-1823, Tomo I, Instituto Nacional de Hipódromos, Colección Venezolanista, Biblioteca John Boulton, Caracas, 1968.

### FUENTES ANTROPOLOGICAS:

16. CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline: Dioses en Exilio, Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida. Fundarte, 1981.
17. CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline: Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes, (en imprenta).
18. CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline: Investigación "Estudio Antropológico Integral Sur del Lago" (Palmarito y Gibraltar), con la ayuda del auxiliar de investigación Nelson Montiel, 1975-76.
19. CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline y RANGEL, Francisca: Investigación en curso: "Estudio antropológico integral Sur del Lago II". Se inició en 1982.
20. ASCENCIO, Michaelle: San Benito, ¿sociedad secreta? UCV, Caracas, 1976.
21. RODRIGUEZ, Omar y otros: Benito de Bobures, un mito y su realidad, (tesis de grado), Escuela de Antropología y Sociología, UCV, Caracas, 1974.

## RESUMEN

La autora ha iniciado un trabajo de investigación acerca del esclavo en la región de Mérida, empezando por estudiar los documentos que al respecto existen en el Archivo Histórico de Mérida, así como los resultados inéditos de trabajos realizados en la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, Mérida. Continúa la investigación buscando un "archivo vivo": los descendientes actuales de aquellos esclavos, tratando de encontrar en qué medida su cultura actual ha heredado algo de la cultura y del recuerdo de esos antepasados. La investigación se encuentra en una nueva etapa: la del Sur del Lago, zona donde ella concentra actualmente la búsqueda por trazar de la única zona en el Estado Mérida donde se concentra hoy todavía una población de origen africano.

## ABSTRACT

The author is doing a research about the slaves in the region of Mérida; she began studying documents of the Historic Archiv of Mérida and unedited results of research about the same in the School of History in the Universidad de Los Andes, Mérida. She

continues with a "living archiv": she is seeking the actual descendants of those slaves, with an essay for finding what cultural inheritance they maybe conserve from those ascendants. The research is arriving

at a new phasis: she is now concentrating it in the South of Maracaibo Lake, the unic zone of Estado Mérida where a population of african origin is concentrating nowadays.



Negritos de Zumba, Vasallos de la Candelaria, Mérida



Chimbanguale de Palmarito  
en el encuentro con San Benito



Locos de San Benito, San Rafael de Mucuchíes, Mérida

## ECOSISTEMAS MARGINADOS

### Y CULTURAS MARGINADAS

Silvino Reyes M.\*

En este trabajo destacamos la existencia de un número considerable de ecosistemas del territorio venezolano que por diversas causas no están representados en el Sistema Nacional de Parques, Reservas y Monumentos Naturales y que son asiento de sociedades representantes de grupos culturales indígenas.

#### PLANTEAMIENTOS

En trabajo anterior titulado "Representatividad Biológica del actual Sistema Nacional de Parques, Reservas y Monumentos Naturales" Reyes, S., 1983 identificamos los ecosistemas que por diferentes razones pero, básicamente por su escaso valor escénico o por la relativa pobreza o espectacularidad de su flora, fauna y paisajes, no han sido incluidos aún entre las prioridades de conservación de Recursos Naturales. Las zonas ecológicas donde encontramos estos ecosistemas están en general caracterizados por una o más limitaciones severas para la ocupación humana en el sentido del potencial de desarrollo económico, sea por su extrema aridez, sea por la pobreza de sus suelos y, en algunos casos, por su lejanía de "polos" de desarrollo que extiendan la dotación de infraestructuras básicas.

Los ecosistemas en referencia se encuentran hoy con una densidad de población baja a muy baja, y nunca ha sido objeto de los intereses de la población "criolla" venezolana, esto es evidente al observar las características de las zonas más desarrolladas y densamente pobladas del país que se concentran en las zonas costeras, cordilleranas y en las planicies y valles interiores donde la agricultura y otros usos humanos han sustituido los ecosistemas por agroecosistemas.

Por otra parte, al analizar las áreas actualmente ocupadas por grupos indígenas, encontramos que son precisamente las áreas de baja densidad poblacional y desarrollo económico las que en nuestros días conforman sus habitats.

Así mismo, la historia contemporánea de las relaciones interétnicas en Venezuela demuestra que la única vía de integración de los grupos autóctonos a la sociedad "moderna" venezolana se ha basado en la su-

misión cultural incondicional de los indígenas hacia los "criollos", aún en los casos actuales vemos que no existe una mentalidad innovadora en los organismos competentes con respecto a las restantes minorías culturales. Son verdaderamente dramáticos los casos de La Guajira y los Guajiros, en acelerado deterioro moral y cultural, habitantes de los bosques y espinares secos del norte costero de los bosques de Venezuela, atraídos hacia el contrabando y sin ninguna otra opción, en tierras olvidadas.

Los Guahibos y los Yaruro, habitantes de las sabanas húmedas inundables del Arauca, Capanaparo, Meta y Vichada, desarrollaron un sistema de vida basado en el seguimiento de la actividad estacional de las lluvias, la vegetación y la fauna lo que los obliga al nomadismo en una región donde ahora existe la propiedad sobre la tierra, las aguas, los animales. Son conocidos los vejámenes a los que se ha sometido a estas comunidades por los nuevos "propietarios".

Los Panare, en el Estado Bolívar, igualmente se encuentran cada vez más acorralados por los "dueños" de extensos hatos que ocupan rápidamente las sabanas y bosques deciduos.

Los Kariña, de la etnia Caribe, en el territorio venezolano, prácticamente desarticulados e impotentes ven como cada vez tienen menos posibilidades de desarrollar sus costumbres y sus técnicas en las pobres, infértiles y secas sabanas y cardonales de Anzoátegui y Monagas.

#### CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.

En todos estos casos, surge la reveladora relación entre hombres marginados, en evidente riesgo de extinción como experiencia cultural en tierras que únicamente por abandonadas se transforman en su única esperanza. Surge la idea de combinar dos propósitos de interés nacionalista como son, decretar parques nacionales en ecosistemas aún no representados en el Sistema Nacional de Parques, Reservas y Monumentos y a la vez asegurar la sobrevivencia de grupos culturales con valores, derechos y criterios propios, tan venezolanos como cualquier ganadero o agricultor "criollo". Aparte de cualquier consideración de tipo

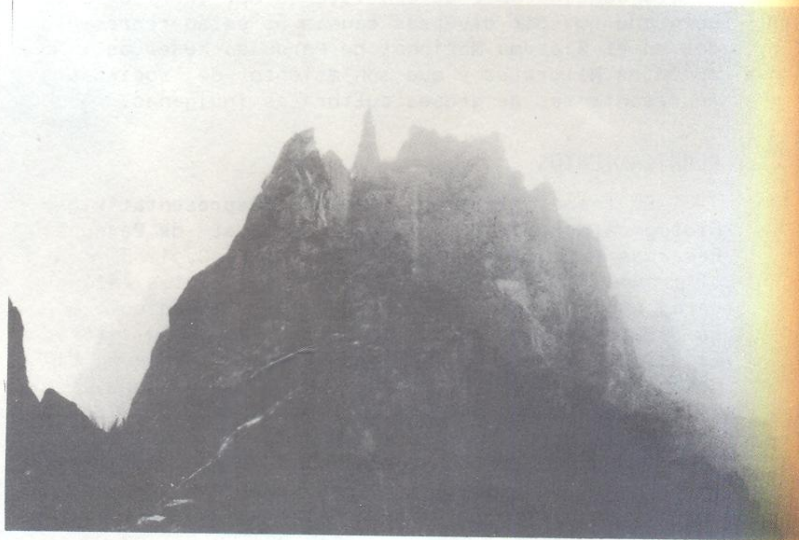
\*Instituto de Geografía y Conservación de Recursos Naturales. Facultad de Ciencias Forestales. Universidad de Los Andes. Mérida.

ético, humanista, si no constitucional, existe la ventaja de que en un futuro podamos compartir con estos compatriotas su experiencia ecológica, agrotécnica, farmacológica y filosófica. Recordemos que aún hoy día los naturalistas venezolanos nos trasladamos a territorios indígenas para conocer y "descubrir" la naturaleza, las aguas, los suelos, los insectos, pájaros, de nuestra geografía; no pueden existir mejores administradores de estos bienes que quienes los han preservado íntegramente después de decenas de siglos de habitarlos o más bien de pertenecer a ellos.

#### ABSTRACT

The author studies here the areas of distribution of some ecosystems in the Venezuelan territory, and the areas which are occupied by the indigenous cultural groups today. The comparison of both shows a high coincidence between various ecosystems of little economic development, with little or no infrastructure for productive activities; they are not yet included in the National Parks System, Reserves and Natural Monuments, with areas of sedentary or occasional occupation by indigenous societies. It is being suggested the double necessity of decree representative areas of such ecosystems as legitimate examples of the great variety of our natural resources; the necessity of insuring the cultural survival, the citizen rights, and the ecological, pharmacological, philosophical and agrotechnical experience of our indigenous compatriots.

Páramo de las González, Mérida



Cultivos en terraza

Mucuchíes, Mérida

#### RESUMEN

En este trabajo se estudian las áreas de distribución de algunos ecosistemas en territorio venezolano y las áreas que actualmente ocupan grupos étnicos y culturales indígenas. La comparación de ambos muestra una elevada coincidencia entre ecosistemas de escaso desarrollo económico, con poca o ninguna infraestructura para las actividades productivas y no incluidos aún en el Sistema Nacional de Parques, Reservas y Monumentos Naturales con las áreas de ocupación sedentaria o estacional de sociedades indígenas. Se plantea la doble necesidad de decretar áreas representativas de estos ecosistemas como ejemplos legítimos de nuestra variabilidad en recursos naturales así como la necesidad de asegurar la sobrevivencia cultural, los derechos ciudadanos y la experiencia ecológica, farmacológica, filosófica y agrotécnica de nuestros compatriotas.

## LOS TRES DISCURSOS DE FONDO DEL PENSAMIENTO AMERICANO

J. M. Briceño Guerrero.\*

Tres grandes discursos de fondo gobiernan el pensamiento americano. Así lo muestran la historia de las ideas, la observación del devenir político y el examen de la creatividad artística.

Por una parte el discurso europeo segundo, importado desde fines del siglo dieciocho, estructurado mediante el uso de la razón segunda y sus resultados en ciencia y técnica, animado por la posibilidad del cambio social deliberado y planificado hacia la vigencia de los derechos humanos para la totalidad de la población, expresado tanto en el texto de las constituciones como en los programas de acción política de los partidos y las concepciones científicas del hombre con su secuela de manipulación colectiva, potenciado verbalmente con el auge teórico de los diversos positivimos, tecnocracias y socialismo con su alboroto doctrinario en movimientos civiles o militares o paramilitares de declarada intención revolucionaria. Sus palabras claves en el siglo pasado fueron modernidad y progreso. Su palabra clave en nuestro tiempo es desarrollo. Ese discurso sirve de pantalla de proyección para aspiraciones ciertas de grandes sectores de la población y del psiquismo colectivo, pero también sirve de vehículo ideológico para la intervención de las grandes potencias políticas e industriales del mundo en esa área y es, en parte, resultado de esa intervención; sólo en parte, pues responde también, poderosamente, a la identificación americana con la Europa Segunda.

Por otra parte, el discurso cristiano-hispánico o discurso mantuano heredado de la España imperial, en su versión americana característica de los criollos y del sistema colonial español. Este discurso afirma, en lo espiritual, la trascendencia del hombre, su pertenencia parcial a un mundo de valores metacósmicos, su comunicación con lo divino a través de la Santa Madre Iglesia Católica Apostólica y Romana, su ambigua lucha entre los intereses transitorios y la salvación eterna, entre su precaria ciudadela terrestre y el firme palacio de múltiples mansiones celestiales. Pero en lo material está ligado a un sistema social de nobleza heredada, jerarquía y privilegio que en América encontró justificación teórica como paideia y en la práctica sólo dejó como vía de ascenso socioeconómico la remota y ardua del blanqueamiento racial y la occidentalización cultural a través del mestizaje y la educación, doble

vía simultánea de lentitud exasperante, sembrada de obstáculos legales y prejuicios escalonados. Pero si el acceso a la igualdad con los criollos quedaba, en la práctica, cerrado para las grandes mayorías, el discurso en cambio se afianzó durante los siglos de colonia y pervive con fuerza silenciosa en el periodo republicano hasta nuestros días, estructurando las aspiraciones y ambiciones en torno a la búsqueda personal y familiar o clánica de privilegio, noble ociosidad, filiación y no mérito, sobre relaciones señoriales de lealtad y protección, gracia y no función, territorio con peaje y no servicio oficial aún en los niveles infimos del poder. Supervivencia del ethos mantuano en mil formas nuevas y extendidas a toda la población.

En tercer lugar el discurso salvaje, albacea de la herida producida en las culturas precolombinas de América por la derrota a manos de los conquistadores y en las culturas africanas por el pasivo traslado a América en esclavitud; albacea también de los resentimientos producidos en los pardos por la relegación a larguísimo plazo de sus anhelos de superación. Pero portador igualmente de la nostalgia por formas de vida no europeas no occidentales, conservador de horizontes culturales aparentemente cerrados por la imposición de Europa en América. Para este discurso tanto lo occidental hispánico como la Europa Segunda son ajenos y extraños, estratificaciones de la opresión, representantes de una alteridad inasimilable en cuyo seno sobrevive en sumisión aparente, rebeldía ocasional, astucia permanente y oscura nostalgia.

Estos tres discursos de fondo están presentes en todo americano aunque con diferente intensidad según los estratos sociales, los lugares, los niveles del psiquismo, las edades y los momentos del día.

El discurso europeo segundo gobierna sobre todo las declaraciones oficiales, los pensamientos y palabras que expresan concepciones sobre el universo y la sociedad, proyectos de gobierno de mandatarios y partidos, doctrinas y programas de los revolucionarios.

El discurso mantuano gobierna sobre todo la conducta individual y las relaciones de filiación, así como el sentido de dignidad, honor, grandeza y felicidad.

\* Departamento de Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes. Mérida.

El discurso salvaje se asienta en la más íntima afectividad y relativiza a los otros dos poniéndose de manifiesto en el sentido del humor, en la embriaguez y en un cierto desprecio secreto por todo lo que se piensa, se dice y se hace, tanto así, que la amistad más auténtica no está basada en el compartir de ideales o de intereses, sino en la comunión con un sutil oprobio, sentido como inherente a la condición de americano.

Es fácil ver que estos tres discursos se interpenetran, se parasitan, se obstaculizan mutuamente en un combate trágico donde no existe la victoria y producen para América dos consecuencias lamentables en grado sumo.

La primera de orden práctico: ninguno de los tres discursos logra gobernar la vida pública hasta el punto de poder dirigirla hacia formas coherentes y exitosas de organización, pero cada uno es suficientemente fuerte para frustrar a los otros dos, y los tres son mutuamente inconciliables e irreconciliables. Entre tanto, las circunstancias internacionales del mundo tienden, por una parte, a reforzar el discurso europeo segundo y prestan alta voz al clamor de desarrollo acelerado hacia un orden racional segundo apoyado por la ciencia y la técnica, pero el discurso mantuano se esconde detrás del discurso europeo segundo y negocia su continuidad con intereses de las grandes potencias beneficiadas por ese estado de cosas mientras el discurso salvaje corroe todos los proyectos y se lamenta complacido.

La otra consecuencia es de orden teórico: no se logra formar centros permanentes de pensamiento, de conocimiento y de reflexión. Los investigadores y pensadores de América o bien se identifican con la Europa segunda de tal manera que su trabajo se convierte en agencia local de centros ubicados en poderosos países exteriores del área, o bien se consumen en actividades políticas gobernadas por el discurso mantuano, o bien ceden al impulso poético verbalista del discurso salvaje. Los esfuerzos científicos de las universidades se desvirtúan en intrigas mantuanas; las anacrónicas intrigas mantuanas no logran hacer contac-

to con lo real extraclásico más allá de lo necesario para sobrevivir; un cierto nihilismo caotizante impide la continuidad de los esfuerzos, y el conjunto de la situación aleja al americano de la toma de conciencia integral de sí mismo, de su realidad social, de su puesto en el mundo, de tal manera que mucho menos se enfrenta nunca auténticamente a los problemas que el universo en general, la condición humana en general plantean al hombre despierto.

Ante este panorama de discursos en guerra sin victoria sólo queda, en la perspectiva del presente, el escalofrío estético catártico que produce la contemplación de una tragedia, y, en la perspectiva del futuro, el genocidio tecnocrático o la esperanza de una catástrofe planetaria que permita comenzar de nuevo algún antiguo juego.

#### BIBLIOGRAFIA

- BRICEÑO GUERRERO, J.M. Identificación americana con la Europa Segunda. Publicación de la Universidad de Los Andes, Mérida, 1977 (2ª ed., 1983).
- El discurso salvaje. Fundarte, Caracas, 1980.
  - América y Europa en el Pensar Mantuano. Monte Avila Editores, Caracas, 1981.

#### RESUMEN

En este artículo el autor describe los tres discursos de fondo que ha descubierto en la producción intelectual, las actitudes emocionales y la acción política de Latinoamérica. Discute luego las relaciones trágicas que tienen estos tres discursos entre sí.

#### ABSTRACT

In this article, the author depicts the three main lines of thought he has found behind latinamerican intellectual and political attitudes. He further discusses the tragic relations of those lines of thought with each other.

## BOLETIN DEL MUSEO



Anunciamos unos *seminarios intensivos*, a realizar en la sede de nuestro museo, a través de los cursos de Extensión Simón Bolívar, a saber:

1. **INDIGENAS DE VENEZUELA**, 13-17 de febrero de 1984. Profesores: Dr. Alex Lhermillier, Dra. Nelly Ginoux de Lhermillier, Dra. Jacqueline C. de Briceño.
2. **ARQUEOLOGIA VENEZOLANA**, en el mes de mayo (la fecha exacta no ha sido establecida aún). Profesores: Dr. Jorge Armand, Prof. Adrián Lucena.
3. **EL CONUCO COMO SISTEMA DE PRODUCCION**, en el mes de mayo o junio (fecha a fijar). Profesores: Dra. Jacqueline C. de Briceño, Prof. Nelson Montiel Acosta. Pediremos la colaboración de los profesores de la Facultad de Ciencias Forestales de la ULA.

Paralelamente a dicho seminario, la intención es de fomentar una mesa redonda sobre **EL CONUCO Y SU DESTINO**, mesa a la cual invitaremos a todos aquellos que se interesen por el tema.

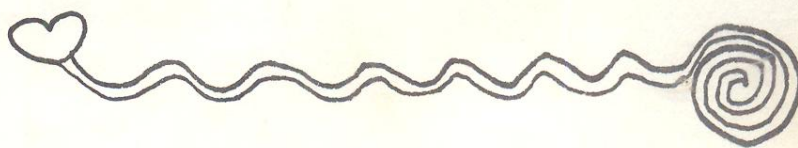
4. **ETNOMEDICINA**, en septiembre. Profesores: Dra. Jacqueline C. de Briceño, así como profesores de la Facultad de Medicina, a quienes invitaremos.

Las fechas exactas para esos seminarios se indicarán en el N°5 y/o en el N°6.

### EXPOSICION.

Expondremos probablemente en el mes de marzo de 1984 (no hemos fijado todavía la fecha exacta) la hermosa colección de más de 500 piezas arqueológicas andinas de Venezuela, que la Universidad de Los Andes, representada por su Rector, compró muy felizmente al Señor Pío Rondón, de Timotes.

Todas las fotos que ilustran los distintos artículos de la revista pertenecen al archivo de los investigadores del Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.





REVISTA DE LA UNIV. DE MÉRIDA

La presente edición  
de 500 ejemplares  
se terminó de imprimir  
en los talleres gráficos de  
Editorial Venezolana C.A.  
el mes de Marzo de 1.984  
Mérida-Venezuela

