

# *Boletín Antropológico*

Centro de Investigaciones Etnológicas  
Museo Arqueológico



Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela  
MAYO-AGOSTO 1998 N° 43

**Directora: Jacqueline Clarac de Briceño**

**COMITÉ EDITORIAL**

Jacqueline Clarac de Briceño  
Miguel Ángel Rodríguez L.  
Lino Meneses  
Belkis Rojas  
Elvira Ramos  
Francisco Moro  
Antonio Niño  
Arturo Falcón

**ARBITRAJE**

Mario Sanoja  
Universidad Central de Venezuela  
Esteban E. Mosonyi  
Universidad Central de Venezuela  
Nelly García Gavidia  
La Universidad del Zulia  
Víctor Rago  
Universidad Central de Venezuela  
Rafael López Sanz  
Universidad Central de Venezuela  
J. M. Briceño Guerrero  
Universidad de Los Andes  
Edda Samudio  
Universidad de Los Andes  
Catherine Ales  
CNRS París  
Jacqueline Clarac de Briceño  
Centro de Investigaciones Etnológicas  
Universidad de Los Andes  
Omar González Nández  
Centro de Investigaciones Etnológicas  
Universidad de Los Andes  
Enrique Obediente  
Centro de Investigaciones Lingüísticas  
Universidad de Los Andes  
Alexandra Alvarez  
Centro de Investigaciones Lingüísticas  
Universidad de Los Andes

**EDITORES**

Centro de Investigaciones Etnológicas  
Museo Arqueológico  
"Gonzalo Rincón Gutiérrez"  
Consejo Nacional de la Cultura-CONAC

**CORRESPONSALES**

Valentín Fina (Caracas)

**TRADUCCIÓN DE RESÚMENES  
AL INGLÉS**

Luisa López de Pedrique

**TRANSCRIPCIÓN-DIAGRAMACIÓN**

Oricia Soraya León

**DISTRIBUCIÓN**

Omaira Rojas  
Francisca Rangel

**IMPRESIÓN**

Talleres Gráficos  
Universidad de Los Andes

**Depósito Legal:** pp.198203ME91

**ISSN:**1325-2610

**Código RVB002 REVENCYT**  
Índice Bibliográfico CLASE,  
Citas Latinoamericanas en Ciencias  
Sociales y Humanidades. Universidad  
Autónoma de México.

**MAYO-AGOSTO**

**1998. N° 43**

**Portada: Piedra de Mubay-Misteques**  
**Foto: Lic. Antonio Niño**

**CENTRO DE INVESTIGACIONES  
ETNOLÓGICAS  
MUSEO ARQUEOLÓGICO**

**BOLETÍN  
ANTROPOLÓGICO**

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
MÉRIDA-VENEZUELA**

**MAYO-AGOSTO 1998 N° 43**

## ÍNDICE

<b>Luis Bastidas</b>	<b>“Una mirada etnohistórica a las tierras indígenas de Mérida” (II. Siglo XIX e inicios del XX)</b>	<b>5-51</b>
<b>Raquel Martens Ramírez</b>	<b>“Mubay”: La piedra sagrada que oculta a “Los Arcos” tras el disfraz de San Benito y Santa Lucía</b>	<b>52-73</b>
<b>Luisa López de Pedrique</b>	<b>“Aspectos mágico-religiosos de la enfermedad mental”</b>	<b>74-93</b>
<b>Jacqueline Clarac de Briceño</b>	<b>“Obstáculos académicos y políticos de la construcción de la Antropología en Venezuela”</b>	<b>94-115</b>
<b>José Ernesto Torres Padilla Y Elizabeth Torres Rivas</b>	<b>“La formación de postgrado de los profesores universitarios: caso de una universidad latinoamericana”</b>	<b>116-139</b>
<b>BOLETIN INFORMATIVO</b>		<b>140-144</b>

## UNA MIRADA ETNOHISTÓRICA A LAS TIERRAS INDÍGENAS DE MÉRIDA (II. SIGLO XIX E INICIOS DEL XX)<sup>1</sup>

*Luis Bastidas Valecillos*

Centro de Investigaciones Etnológicas  
Facultad de Humanidades  
Universidad de los Andes, Mérida

Finalizando el período colonial y adentrado el proceso de independencia y la formación de los Estados Nacionales, puede observarse que el problema de la tenencia de la tierra indígena sigue estando presente.

Aun cuando el sistema del resguardo en la colonia constituía en su esencia una institución más coherente, justa y humana, que la política indigenista seguida luego por el Estado Republicano (*Clarac, 1986:13*), tales características sólo existían en la esencia de las leyes indianas pero, como ya hemos visto (1) esas disposiciones legislativas no pasaban de ser letra muerta. Algo similar ocurre con la independencia de las naciones americanas, ya que ésta no trajo cambios que favorecieron a los indígenas; en efecto, el ideal siguió siendo la homogeneización cultural dentro del modelo de integración europea. (*Bigot, 1988: 16*)

En América Latina, en el siglo pasado, junto con la conformación de los estados nacionales se intenta modernizar la economía a través de la incorporación al capitalismo, aún cuando las instituciones coloniales, adaptadas a otro modelo económico, se encontraban todavía fuertemente arraigadas. Es decir, se trataba de "*construir la organización socio-política*

---

<sup>1</sup> Este es el segundo artículo de un trío, el primero fue publicado en el número 41 de esta misma revista. Septiembre-diciembre de 1997.

*típica del capitalismo ...sin la existencia de una estructura socioeconómica” capitalista. Además se pretendía, por medio de la coerción, unir a sectores diferenciados, no sólo en los planos económicos y políticos, sino también en el plano étnico; estableciendo lo criollo como identidad colectiva y marginando por ende a los otros grupo étnicos. Se trataba entonces de homogeneizar una sociedad que era socio-culturalmente heterogénea, lo que repercutirá en los nacientes estados nacionales, (Díaz Polanco, 1991: 26).*

Así como durante la colonia la venta de la tierra generaba ingresos para la corona lo que produjo una rápida expropiación de las tierras indígenas, esta acción no varió con la República, sino que dicho proceso se acentuó debido a las presiones ejercidas por los terratenientes *“en favor de una legislación liberal que instaurará la propiedad individual absoluta en su propio beneficio y en el de la nueva élite político-militar, además el estado expropió las tierras de los realistas y las utilizó junto con las indígenas y los baldíos como importante medio rentístico de la Hacienda Pública” (Arvelo, 1986: 143).*

Para Venezuela sabemos que la constitución federal del 21 de diciembre de 1811, en su artículo 200, deja ver claramente su política asimilacionista al plantear la necesidad de insertar al indígena en la estructura de la naciente república, y encarga a los gobiernos provinciales de ejecutar tal disposición:

*“Encarga muy particularmente a los Gobiernos provinciales que así como han de aplicar sus fatigas y cuidados para conseguir la ilustración de todos los habitantes del Estado... Procuren por todos los medios posibles atraer a los referidos ciudadanos naturales (indígenas) a estas casas de ilustración y enseñanza... y que no permanezcan por más*

*tiempo aislados ... y permitiéndoles el reparto de la propiedad de las tierras que les están concedidas y de que están en posesión, para que proporción entre los padres de familia de cada pueblo las dividan y dispongan de ellas como verdaderos dueños y señores, según los términos y reglamentos que forman el gobierno provincial” (Armellada, 1979: 17-18)*

No obstante, con el surgimiento de la primera República en 1811 surge también un interés por el estudio legal de la cuestión indígena, específicamente por lo relacionado con la tenencia de la tierra, dicho estudio llevaba el propósito de exterminar las tierras de propiedad comunal, dándose la primera legislación sobre resguardos con la ley del 11 de octubre de 1811; luego le sucedieron la ley del 2 de octubre de 1836, la ley del 7 de abril de 1838, la ley del primero de mayo de 1841, y posteriormente a estas leyes habrá otras; sin embargo, **la que logró finalmente desestructurar el resguardo fue la ley del 5 de mayo de 1885.**

Las alternativas planteadas y las leyes que intentaban resolver el problema de la tierra indígena en el siglo XIX estuvieron ligadas a las ideas que animaron la independencia de América, tales ideas estaban estrechamente relacionadas con el surgimiento de una economía (liberal) mercantil y por ende muy diferente del modelo que había predominado en los tres siglos del imperio colonial. De las conocidas frases que sirvieron de bandera en la guerra de independencia (**libertad, fraternidad e igualdad**), la que sin duda alguna justificó y/o legalizó la **desestructuración** de las comunidades aborígenes fue la de la **igualdad dentro del modelo de la Cultura Occidental**, ya que so pretexto de equiparar a los indígenas con los campesinos se dio un duro golpe a la estructura social y agraria aborígen.

El proyecto integracionista contemplaba la transformación del indígena en "*pequeños propietarios, su equiparación fiscal a ciudadanos y la imposición de la escuela*"... (Amodio, 1991:218), haciéndose énfasis en la necesidad de reducir a cada familia a un lote de terreno, según el modelo europeo.

En efecto, en el siglo XIX se continúa con la política de la Ilustración. La política indígena de la naciente República estaba dirigida a integrar o incorporar al indio a como diera lugar. Toda la política liberal tenía como meta hacer del indio un campesino. Para ello la política agraria de la época trataba de implementar la propiedad privada, pues esta forma de tenencia de la tierra **era la única manera de traer el "progreso"**,<sup>2</sup> de ahí que la legislación trate de reafirmar la necesidad de desintegrar las tierras indígenas e individualizar su propiedad, lo que a su vez permitía también la apropiación de ésta por parte del estado al considerarlas como baldíos de la nación, los cuales luego pasaban a manos de terratenientes.

Como consecuencia de las relaciones de clientelismo existentes entre los funcionarios públicos y los terratenientes, las tierras de mayor fertilidad expropiadas a las comunidades indígenas pasaban a poder de los terratenientes, ya que la tierra tomaba cada vez más importancia como base para generar riquezas. Este cambio de actitud hacia la tierra está estrechamente relacionado con el surgimiento de una economía mercantil.

---

<sup>2</sup>De acuerdo a los parámetros teóricos de los ideólogos de la Ilustración y el Liberalismo, estudiados por las élites venezolanas.

## Leyes respecto a la tenencia de la tierra. siglo XIX e inicios del XX.

La legislación del siglo XIX, como se ha dejado entrever, no produjo cambios que favorecieran la concepción de propiedad comunal de la tierra que tenían las comunidades indígenas; sino que, por el contrario enfatizó la política de desintegración de los resguardos que se había iniciado a fines de la colonia, al incorporarse a los resguardos a individuos no indígenas, estos individuos, según Samudio fueron

*“...ocupando tierras en los resguardos o adquirieron derechos en ellos en calidad de descendientes, como resultado del mestizaje. Esa situación contribuyó a la pérdida de la homogeneidad étnica y al debilitamiento progresivo de los elementos socio-culturales que identificaban a la comunidad indígena” (Samudio, en 1996:18)*

Como lo indica Clarac (1986:8) *había siempre entre los españoles y luego entre los criollos unos despojadores que se valían de cualquier coyuntura para lograr sus propósitos, esto es observable en la interpretación que se le dio al decreto dado por el Libertador el 20 de febrero de 1820.*

Tal ley tenía como finalidad entregar a cada familia indígena el terreno que pudiera cultivar, las tierras sobrantes del resguardo serían arrendadas; lo anterior originó que muchos indígenas fueran *despojados de sus resguardos y confinados en muchas partes a terrenos estériles y reducidos a una menor extensión de la que gozaban antes (Amodio, 1991: 217).*

Lo anterior movió a Bolívar a rectificar y reconocer que **hubo una interpretación errada de tal decreto, reintegrando a los indígenas a través del decreto, del 12 de febrero de 1821, todos los resguardos que les correspondían.**

*“Las innumerables quejas que ha oído S.E. el Libertador con motivo de la repartición de los resguardos entre los indios y cumplimiento del decreto expedido en 20 de mayo próximo pasados, mandando que se le reintegrasen sus respectivos resguardos han hecho conocer a S.E.; no solamente que ha reinado un abuso general en todos los corregimientos de esta provincia, sino que los indios lejos de ser mejorados y haber adquirido sus tierras, y con ellas los medios de sostener sus familias, han sido despojados de ellas y confinados en muchas partes a terrenos estériles, y reducidos a una menor extensión que la que gozaban antes...” (Armellada, 1979: 29).*

En la ratificación del decreto del 20 de mayo, también se ratifican los ideales liberales de la época, enfatizando la necesidad urgente de distribuir todo el resguardo entre los indios sin dejar ningún lote para el uso común, no contemplando tierras ni para la escuela ni para tributos. El Libertador deja ver así sus aspiraciones de integrar al indígena al sistema productivo que propugnaban los teóricos del liberalismo económico, al señalar que se han de asignar a los indígenas los territorios más ricos, fértiles y fáciles de cultivar *“para que puedan cultivar y puedan salir del estado miserable a que están reducidos”* obviando que ese estado de “miseria” era producto de las políticas en las cuales se había intentado insertar al indígena en modelos occidentales, que nada tenían

en común con la manera del indígena de percibir y relacionarse con el entorno.

No obstante, la política para los indígenas aplicada por Bolívar iba dirigida a imponer el modelo del liberalismo en el seno de las comunidades indígenas, modelo que estaba muy lejos de la cosmovisión indígena en todos los órdenes y del modelo implantado por España durante la colonia. Además, en el discurso de Bolívar subyace la idea (que predominó durante toda la colonia) referente a la incapacidad del indígena para plantear soluciones y alternativas, encaminadas a resolver sus propios problemas. Aun cuando el discurso de Bolívar podría ser considerado como "indigenista", realmente en él subyace un espíritu paternalista que desemboca en un anti-indigenismo conducente a insertar a los aborígenes en el modelo occidental de propiedad, y a la homogeneización o criollización de la naciente república.

En las leyes sucesivas sigue predominando el discurso homogeneizante, un ejemplo lo constituye la ley sobre extinción del tributo de los resguardos, dada en Cúcuta el 4 de Octubre de 1821. En ella se equipara a los indígenas con los "ciudadanos" criollos:

*"que los naturales o indígenas, de esta parte considerable de la población de Colombia que fue tan vejada y oprimida por el Gobierno español, recuperen todos sus derechos igualados a los demás ciudadanos... Ellos quedan en todo iguales a los demás ciudadanos y se regirán por las mismas leyes"* (Armellada. 1979: 34).

Lo anterior representa una desventaja para el indígena, pues éste no era tan hábil como el criollo en asuntos jurídicos; sin embargo logró integrarse de todos modos al

sistema jurídico criollo como lo había hecho en la colonia con el sistema español.

Lo cierto es que las prioridades de los decretos de Bolívar eran, por un lado “ilustrar” a los indios, por el otro lado transformarlos en productores minifundistas, entregando a cada familia sólo el terreno que podían cultivar. A pesar de los reiterados intentos de aplicar esta acción transculturizante, dicho proyecto no dio los frutos esperados, ya que éste encontró una fuerte resistencia por parte de los indígenas quienes se opusieron (a la integración y por ende al cambio) de una manera pasiva y en algunos casos armada (*Amodio*, 1991:128). Sin olvidar la poca disposición de los criollos en aplicar las leyes y poner a funcionar las instituciones.

En la mencionada ley del 4 de Octubre de 1821 “*sobre extinción de tributo de los resguardos indígenas*”, se señala que el lote a adjudicar será determinado por la existencia de bienhechurías. Este criterio occidental del espacio entra en contradicción con la noción de espacio manejada por los grupos indígenas; estos últimos, en efecto, a pesar de ocupar áreas cercanas a su vivienda para el cultivo, también usaban otras áreas dentro y fuera del resguardo para la cría, la caza y la pesca.

Las áreas o zonas que dentro del resguardo no fueron adjudicadas (por no existir ningún tipo de construcción, aunque sí eran usadas por el indígena) se les considera en la ley que venimos analizando como “**terrenos sobrantes**” que **debían ser arrendados para dotar la escuela y pagar el estipendio de los curas.**

Si bien es cierto que dicha ley establece en el artículo 1. la extinción del tributo, por las “*condiciones socioeconómicas*” de las comunidades asentadas en los resguardos, en realidad también es un intento más de equiparar “*fiscalmente*” a los aborígenes con los criollos de escasos recursos económicos. Finalmente el artículo 11 de la ley en cuestión establece:

*“En las parroquias de indígenas podrán establecerse cualquiera otros ciudadanos, pagando el correspondiente arrendamiento por los solares que ocupan sus casas; pero de ningún modo perjudicarán a los indígenas en sus pastos, sementeras u otros productos de sus resguardos”* (Armellada, 1977:36).

El objetivo del artículo anterior era estimular a los criollos para que se establecieran en tierras indígenas y así acelerar el proceso de transculturación del aborígen, objetivo que fue logrado parcialmente, pues la integración del indio a través de la convivencia con el criollo no fue fácil ni rápida; tampoco el indígena absorbió como una esponja los patrones culturales del criollo, ni los criollos allí establecidos fueron agentes inertes ante los aportes de la cultura indígena, por el contrario se produjo una especie de “*feed-back,*” dándose incluso una indianización del criollo, o “*cuando el criollo se volvió indio*” .

La llegada de colonos blancos y de otras etnias a tierras indígenas desde finales de la colonia<sup>3</sup>, produjo una situación muy particular que contribuye al mestizaje en los resguardos indígenas. Según Samudio:

---

<sup>3</sup>La presencia de otros grupos étnicos en los resguardos indígenas se encuentra ampliamente registrada en los documentos coloniales y en los documentos sobre la división de los resguardos a finales del siglo pasado.

*“Esta población fue ocupando tierras en los resguardos o adquiriendo derechos en ellos, en calidad de descendientes, como resultado del mestizaje. Esta situación contribuyó a la pérdida de la homogeneidad étnica y al debilitamiento progresivo de los elementos socio-culturales que identificaban a la comunidad indígena”.* (Samudio, 1996:18).

La no implementación de la ley del 4 de Octubre 1821 originó la promulgación de la **“Ley que ordena el Repartimiento de Resguardos Indígenas, el 2 de Abril de 1836”**.

Esta nueva ley no varía mucho de la anterior, pues se sigue haciendo énfasis en lo urgente del proceso de división de los resguardos y la **modernización** de la estructura agraria. Agregándose sólo disposiciones de forma y no de fondo, por ejemplo, indica la necesidad de dejar de *“doce a veinte fanegas de tierra”* (Armellada, 1979: 70) para el crecimiento de la población y la construcción de casa para los indígenas que estuvieren viviendo dentro del poblado. En relación a las tierras restantes argumenta la necesidad de dividir las en partes de igual valor, una destinada a los gastos ocasionados por la división del resguardo y para el mantenimiento de la escuela (se sigue haciendo hincapié en la ilustración del indígena a través de la escuela) la otra sería dividida por lotes, dando a cada familia una porción de acuerdo al número de miembros que la integren, considerando tanto la extensión como la calidad de las tierras a asignar.

A pesar de que el proyecto mercantilista esbozado en las leyes anteriores no tuvo éxito en las comunidades indígenas, debió haber dejado huellas profundas, pues en la ley sobre resguardos indígenas del 7 de Abril de 1838, se

establece que las tierras a adjudicar serían aquéllas en las que se lograra demostrar la ocupación permanente, lo que movió a muchos indígenas a establecerse en las tierras más fértiles, a construir allí sus viviendas y demás bienechurías, con la finalidad de asegurar un espacio para su sustento; esto originó que, a finales del siglo XIX, ya muchos indígenas estuvieran viviendo en pequeñas unidades agrícolas.

En el acuerdo de la Corte Suprema sobre Resguardos de Indígenas se establece que los indígenas deben probar **“legalmente”** cuáles son sus tierras, a través de *“la presentación del título o concesión originaria o bien por cualquiera de los medio de justificación que las leyes han señalado para probar el dominio de las casas o su derecho en ellas”*. (Armellada, 1979: 102-103). Finalmente el acuerdo establece **las diferencias entre ejidos y resguardos, señalando claramente que son éstos últimos y no los ejidos los que se han de repartir.**

El 30 de Junio de 1865 el Presidente Antonio Guzmán Blanco da su primer decreto sobre la cuestión de las tierras indígenas, en cumplimiento del artículo 19 de la Ley de ese año (1865) sobre crédito. El decreto en cuestión establece:

*“Son de la nación: las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales carecen de otro dueño es decir, que no pertenecen a ejidos, a antiguos resguardos de indígenas, a corporaciones ni a personas particulares. Son también de la Nación: las realengas ocupadas sin título”* (Armellada, 1977: 152).

Con el anterior decreto el Presidente Guzmán Blanco estaba preparando el camino para las leyes sucesivas, que buscarían alcanzar el objetivo añorado por los **“despojadores”**

de las tierras indígenas desde la colonia: apoderarse de los resguardos de indios. Desde este primer decreto subyacen férreas intenciones de convertir los resguardos indígenas en baldíos de la Nación. Aspiraciones que quedan plasmadas claramente en las leyes sucesivas: la ley del 24 de Mayo de 1882, refrendada el 02 de Junio del mismo año, la ley del 16 Junio de 1884 y la ley del 5 de Mayo de 1885 "*sobre Reducciones, Civilizaciones y Resguardos de indígenas*".

La ley del 2 de Junio de 1882 es el resultado, según los considerados de tal Ley, de:

*"Que han transcurrido sesenta y un año desde que la ley de Colombia de 11 de Octubre de 1821 dispuso que los resguardos de indígenas fueran repartidos"...*

*"Que la ley venezolana de 2 de Abril de 1836 ratifica las disposiciones de la de Colombia"*

*"Que la ley de 7 de Abril de 1838, derogatoria de las anteriores dispuso que los indígenas procedieran a la división de sus resguardos"*

*"Que el resultado negativo de las disposiciones anteriores aconsejó la ley de 1° de Mayo de 1841, que autoriza al ejecutivo para que, por cuantos medios estuvieran a su alcance, promoviera la reducción y civilización de indígenas en todo el territorio de la República" (Armellada, 1977:176).*

La aplicación de las cuatro leyes mencionadas, en los considerandos anteriores, resultó infructuosa debido a que:

La ley Colombiana del 11 de Octubre de 1821 disponía que la división debería hacerse entre "*las familias existentes a la fecha de la promulgación de la ley*" y no de las familias existentes al momento de la adjudicación de las tierras, lo que implicaba que aquellas familias, aún siendo indígenas pero formadas después de promulgada la ley, no tendrían derecho a

tierras dentro del resguardo, lo anterior también repercutía en los indígenas huérfanos e incapacitados.

La ley de Venezuela de 2 de Abril de 1836 ratifica la anterior y fija, como ya lo señalamos, la adjudicación de la mitad de los resguardos a los fondos municipales.

La ley del 7 de Abril de 1838 deroga las anteriores, sin embargo es muy semejante a éstas, particularmente a la colombiana. Aún cuando se dispuso que los indígenas procedieran a la división de sus propios resguardos se añade que deben formarse para ser adjudicados un número de lotes igual al número de familias existentes en cada comunidad, idea que no cuajó, pues los indígenas ni siquiera la consideraron como una posible solución.

Como resultado negativo de las disposiciones anteriores, se dicta la ley del 1° de Mayo de 1941, en la que se dispone la reducción y “civilización” de los indígenas, con la finalidad de incorporarlos a la vida nacional (**indigenismo asimilacionista** característico de esa época en toda América); además se disponía que a cada familia indígena que por voluntad propia se sometiera “*a una vida civilizada*” se le asignaría “*25 fanegadas y se le daría en algunos casos instrumentos de labor, semillas para sementeras, vestidos necesarios, algunos ganados, y otros animales domésticos, lo cual en su práctica estuvo muy distante de corresponder a las miras del legislador*” (Armellada, 1977:176).

El fracaso de las leyes hasta aquí analizadas llevó al gobierno de la época a derogarlas, al declarar la nacionalidad venezolana, para establecer la igualdad de todos los habitantes del país, excepto para los ubicados en el territorio Amazonas y la Guajira.

Ahora bien, a pesar de conocerse algunas de las causas que provocaron el fracaso de las leyes sobre las tierras indígenas, en la ley de 1882 se insiste en la repetición de los mismos errores, sólo que esta última es más explícita al declarar:

- 1) La extinción de los resguardos indígenas y los “privilegios” de los aborígenes
- 2) La prohibición de repartir los resguardos que no se hubieran repartido.
- 3) La incorporación de los resguardos a los baldíos de la nación.
- 4) La derogación de las leyes del 7 de Abril de 1838 y la del 1° de Mayo de 1841, sobre los indígenas y sus resguardos.

Desde la fecha sólo se reconocen, en la legislación, como indígenas a las comunidades aborígenes ubicadas en los territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira, pues éstas eran las únicas que para el momento respondían a la visión estereotipada y estigmatizada que se tenía y se tiene del “**ser indio**”. Por lo general, la gente ha tenido en su mente una idea formada, muy simplista, de la palabra “**indio**”, pues se cree que los indios son aquellos “**salvajes**”, “**primitivos**”, que usan taparrabos, plumas, arco, flecha y que hablan “**dialectos**”, sonidos “**extraños**” que apenas saben balbucear, muy difíciles de comprender, razón por la cual no se consideraban verdaderas lenguas. Incluso, en algunos países, al no existir población que respondan a estas características, se dice entonces que **allí ya no existen indios**. (*Ibáñez y Bastidas*, en prensa).

Para finales del siglo pasado ya la población indígena de los Andes no presentaba las características

anteriores, es por esta razón que no se les consideraba "indios" (a partir de la ley de 1882).

Observamos un criterio poco indígena y homogeneizante para definir "**indio**" o por ende lo que es "**ser indio**". Sin embargo es notorio en los documentos de fines del siglo pasado que a los habitantes de los resguardos se les reconoce como indios, pues al hacerse los censos de las familias que ocupaban las tierras del resguardo se habla de "familias indígenas"; con ello es **observable la contradicción que al respecto contiene la ley**. Ello porque: por una parte sólo se reconocen como indios los que responden a las características estigmatizadas arriba señaladas, y por otro lado se indica que son indígenas aquellas familias que ocupen tierras de resguardo.

Es interesante señalar que aún hoy, en diferentes partes del Estado Mérida, algunos grupos de campesinos mestizos se hacen llamar **indios** (como veremos más adelante) utilizando para autodenominarse el término "*nación*" (véase *Clarac*, 1987:58).

Con lo hasta aquí expuesto vemos que, con la ley de 1882, el gobierno liberal de Guzmán Blanco sintetiza y pone de manifiesto, explícitamente, las ideas de expropiación de las tierras indígenas que subyacían en las disposiciones dictadas a lo largo del siglo XIX dictando, de ésta manera, la ley más anti-indigenista que se ha conocido en Venezuela.

Posiblemente por la resistencia pasiva a dicha ley, la cual, sin embargo, era entendida por los legisladores como "*negligencia de los agraciados*", los indígenas involucrados en la división de sus resguardos poco o ningún caso (por lo menos con respecto a los de Mérida) hacían de las leyes, ya

que aparentemente se habían dado cuenta que, gracias a tal “**negligencia**” por ellos prestada, las leyes nacionales sobre resguardos eran continuamente derogadas.

La negligencia o indiferencia (consciente) de los indígenas de fines del siglo pasado originó la ley del 16 de Junio de 1884 y la del 5 de Mayo de 1885 “*sobre Reducción, Civilización y Resguardos*”, y por ende la derogación de la anterior (ley de 1882). Como ya lo dijimos fue con la ley del 5 de Mayo de 1885 que se desestructuran los resguardos indígenas, y se intentó definir la estructura agraria de Venezuela **eliminando la propiedad colectiva y proponiendo como única vía para el “moderno desarrollo” del país la propiedad privada.**

La ley del 5 de Mayo de 1885, en el artículo 1° (al igual que la de 1882) reconoce sólo como comunidades indígenas las ubicadas en los territorios Amazonas, Alto Orinoco y la Guajira.<sup>4</sup> Para no entrar en contradicción (como la ley de 1882), especifica que únicamente para efectos de la ley se reconocen como comunidades indígenas:

---

<sup>4</sup> Se vuelve a presentar aquí la cuestión de los estereotipos, idea que posiblemente sea la causa fundamental para que:

a) No se reconozca, aún hoy, la existencia de indígenas por parte del Estado (y los problemas que éstos tienen) en otras regiones del territorio nacional.

b) En el caso de los Andes la **eliminación oficial del indígena penetró en la mente de los intelectuales del siglo XX** y éstos asumieron que, en efecto, en los Andes no existían indios, lo que a su vez impidió, entre otras cosas, el estudio de las lenguas indígenas: lenguas que se conservaron en ciertos casos en Mérida hasta la década de los 60 y principio de los 70 de este siglo XX.

*“1° Las comunidades de indígenas que tengan el título auténtico de su fundación doctrinaria y*

*2° Las que no teniendo dichos títulos auténticos los hayan suplido con todas las formalidades y requisitos que el derecho establece”.* (Armellada, 1977: 209).

Volviendo a la Ley de 1885 tenemos que: al igual que en las leyes anteriores, aparece nuevamente el fantasma de la expropiación, señalando la ley en cuestión un plazo de dos años para su división.

*“Artículo 4°: Las comunidades de indígenas continuarán como dueños reconocidos de sus respectivos resguardos y procederán irremisiblemente a su división como propietarios de ellos dentro del término improrrogable de dos años, so pena de quedar declarados insofacto baldíos de la nación e incorporarlos a los terrenos de esta denominación que administra el Ejecutivo Nacional, si al vencimiento de dicho término no se hubiere concluido el correspondiente juicio”* (Armellada, 1977:210).

El Ejecutivo parece notar que la manera como se había manejado el problema de la tierra indígena y la inserción de éste a la sociedad nacional, no era el más idoneo, viéndose obligado a cambiar su actitud debido a la indiferencia asumida por los indígenas con respecto a las disposiciones oficiales. Entre los cambios del Ejecutivo tenemos la derogación de la ley de 1882 por inconstitucional y la aprobación de una nueva ley sobre resguardos indígenas, en 1885, en la cual, a pesar de mantenerse las ideas adscritas al modelo liberal, al indígena se le asigna mayor participación en el proceso de adjudicación de tierras, además dicha ley es menos impositiva que las anteriores.

La ley de 1885 observaba varias reglas. Para una mejor aplicación de ésta, entre ellas tenemos:

- 1.: Serán los indígenas los que demandarían la partición de los resguardos.
2. Se nombra un "curador" de menores e incapaces, para proteger los derechos de éstos.
3. Se levanta un plano topográfico de las adjudicaciones y divisiones hechas.

El artículo 7° señala que las personas ubicadas en los resguardos aún cuando no pertenecieran a esa comunidad, pero que se encuentre allí ocupando tierras, por compras hechas a los indígenas, tendrían opción a que se les adjudicaran tierras de acuerdo a los derechos que hubiesen comprado; es decir, no se asignarían todas las tierras que ocuparan, sino las que les pertenecieran, y en el caso de haberse apropiado de otras áreas debían pagarlas o devolverlas a las comunidades.

El artículo 10 de la misma ley es otro de los interesantes de resaltar, pues establece que, vencido el plazo de dos años para la división de los resguardos, no se reconocerán otras comunidades indígenas que las ya mencionadas; pero sin embargo se exceptúa de tal disposición a:

*... "aquellas comunidades que, habiendo procedido oportunamente a la división de sus resguardos, no hayan podido por fuerza mayor terminar sus respectivos juicios al vencimiento del lapso prefijado" (Armellada, 1977:211).*

Al observar el cambio de actitud impositiva que había presentado el Estado durante todo el siglo, el indígena deja su postura de indiferencia, integrándose al llamado de la ley, procediéndose a adjudicar y dividir los resguardos, aún cuando

la ley del 5 de Mayo vuelve a impartir las disposiciones que el liberalismo consideraba necesarias para “entrar en la modernidad”.

Por ejemplo, la ley del 5 de Mayo de 1885, además de insistir en hacer del indio comunero un minifundista criollo, también propone que: “*En la adjudicación de los lotes obtendrán preferencia el indio o familia que tenga allí sembrada u otro establecimiento*” (Armellada, 1977:210) y, al igual que en la ley del 7 de Abril de 1838, se confía la repartición de las tierras a los mismos indígenas, los cuales acompañarían al agrimensor para indicarle cuales eran las unidades de tierra que poseía cada familia indígena, lo que originó que los indígenas ubicados en terrenos poco fértiles se desplazaran a zonas más productivas.

El proceso de partición y adjudicación de los resguardos en los Andes venezolanos se realizó cumpliendo algunas de las disposiciones<sup>5</sup> contenidas en la ley sobre resguardos indígenas del 5 de Mayo de 1885. Dichas disposiciones variaron con respecto a las leyes que le precedieron; sin embargo, al igual que aquéllas, estaban impregnadas de ideas liberales.

El objetivo, sin duda, era la desintegración del resguardo y por consiguiente del colectivismo, acentuando de esta manera el individualismo característico del modelo socioeco-nómico capitalista.

---

<sup>5</sup> No todas las disposiciones se respetaron; La ley establecía la adjudicación total del resguardo, sin embargo, en todas las particiones se dejaron tierras comunales, como veremos más adelante.

Después de la ley de 1885, se dictaron otras disposiciones, entre ellas podemos citar una resolución sobre resguardos del 26 de Junio de 1889, en la que se establece que las comunidades indígenas pueden continuar en posesión pacífica de los resguardos, hasta que sea reglamentada la ley respectiva, un acuerdo de la Alta Corte Federal sobre Resguardos, dado el 10 de Febrero de 1896. El 8 de Abril de 1904, se dicta otra ley sobre resguardos indígenas:

*“Artículo 1º. Los terrenos de los resguardos de indígenas, que aún se conservan en comunidad, se adjudicarán a sus actuales poseedores por los límites que tienen entre sí reconocidos, en las partes que se hallan respectivamente ocupados” (Armellada, 1977:258).*

Lo anterior implica que, para 1904, todavía quedaban en el territorio nacional resguardos sin dividir. En el artículo tres la ley declara: *“del dominio y propiedad de la nación, los terrenos de comunidades de indígenas y aquellos cuya posesión y propiedad no pueden justificarse con títulos auténticos o supletorios.”*

Las leyes sobre tierras baldías o ejidos de 1919, 1924 y 1925 declaran ejidos *“los resguardos de las extensiones comunales indígenas”*, coincidiendo en parte con la ley sobre resguardos de 1904. Esta última ley 1904 había sido derogada por la ley de tierras baldías y ejidos de 1919.

Como hemos visto, en las leyes analizadas no se menciona la posibilidad de dejar tierras para uso común, por lo que al parecer, el caso de tierras comunales de Mérida fue el resultado de una fuerte presión indígena, en el momento del reparto, lo que llevó a las autoridades encargadas de la división y adjudicación del resguardo a crear disposiciones

especiales para satisfacer la demanda de los indígenas. Lo cierto es que **las tierras comunales de Mérida no pueden ser consideradas como baldías o ejidos.**

Con la ley de 1904 quedan extinguidas las comunidades indígenas existentes para ese año, dándose dos tipos de extinción, las extinguidas por desaparición total de sus dueños y las extinguidas por la división. A este último grupo pertenecen las comunidades de Mérida y es por ello que sus tierras no pueden ser consideradas como ejidos, ya que la ley señala que pasan a ser tierras baldías o ejidos "*las tierras que corresponden a los resguardos de las comunidades indígenas que se hayan extinguido antes de su división*"; evidentemente no es el caso de Mérida, como a continuación veremos.

### **Las tierras comunales como una respuesta del indígena a las ideas liberales.**

A pesar de que la ley del 5 de Mayo de 1885 dispuso un plazo de dos años, después de su publicación, para la división de los resguardos, tal disposición no fue acatada al pie de la letra por los indígenas. Además, la división y adjudicación de las tierras de resguardos era un proceso lento, debido a las complicaciones que éstos presentaban, por lo que la mayoría de las comunidades indígenas se amparó en el párrafo único del artículo 10 de dicha ley que exceptúa: "*aquellas comunidades que habiendo procedido oportunamente a la división de sus resguardos, no hayan podido por fuerza mayor terminar los respectivos juicios al vencimiento del lapso prefijado*" (Armellada, 1977:211).

El artículo 11 de la misma ley indica que los juicios de partición, iniciados según leyes anteriores y aún no

concluidos se regirán por la nueva ley: A esta última disposición deberían acogerse las **comunidades de Pueblo Nuevo del sur y Chachopo**, las cuales habían iniciado sus juicios estando vigente la ley de 1884, y no finalizan sino hasta 1890 y 1889, respectivamente.

A pesar de que el artículo 4 es muy enfático, al aclarar que los resguardos serán declarados "*ipso facto baldíos*" si en el término de dos años "*no hubiere concluido el correspondiente juicio*", en ningún caso este tiempo fue suficiente para llevar a cabo la división. Por ejemplo: los juicios de las **comunidades de Chiguará, Timotes, Lagunillas y Santo Domingo**, entre otras, que se rigen por la ley de 1885, finalizan en 1889.

En los párrafos anteriores, es observable:

*"Como se integraron los indígenas, no sólo al sistema jurídico español y luego al criollo ya que apelaban como debían cuando eran despojados ... sino también al mismo concepto de propiedad de la tierra manejado legalmente... lo que significa que conservasen su propia concepción de la propiedad, concepción que heredaron también en parte sus descendientes actuales"* (Clarac, 1986:9).

Muestra de lo hasta aquí expuesto se encuentra registrado en los documentos etnohistóricos del Archivo Histórico de Mérida (Clarac, 1987 y Samudio, 1996), pues los pleitos por tierras eran frecuentes así como las demandas introducidas ante las autoridades competentes por los indígenas (Véase Samudio, en 1996:30-34).

## El resguardo de Timotes. División y Adjudicación

En el caso de Timotes, el proceso de partición y adjudicación de los resguardos se realizó mediante las disposiciones contenidas, como ya se dijo, en la ley sobre resguardos indígenas de Mayo de 1885, mediante un juicio planteado por Ascensión Rivas, vecino de la parroquia de Timotes del Distrito Miranda, quien pidió su nombre y en el de los demás indígenas la división del resguardo.

De acuerdo a lo establecido en dicha ley se inicia una petición por parte de la comunidad indígena, basándose en el inciso primero, artículo 5 de la misma. Así se dio el primer paso con la publicación de la petición que se hizo en el término de cinco a seis días después de haber presentado la demanda. Esta **debía ser publicada por la prensa**<sup>6</sup> con el fin de informar a toda la comunidad sobre la partición del resguardo. De esta manera todas aquellas personas que tuvieran derecho en tierras del resguardo formarían parte en el juicio de partición.

Como segundo paso en la partición y asignación de esas tierras, se ordenó empadronar la comunidad indígena de la parroquia de Timotes con el fin de conocer el número de familias con interés en el resguardo, así como también para conocer el número de miembros que conformaba cada familia. Este empadronamiento fue realizado el 19 de Septiembre de 1889. Las familias con interés en el resguardo alcanzó una

---

<sup>6</sup> Este criterio occidental de nada servía, pues la mayoría de los indígenas no sabía leer ni escribir y menos aún tenían acceso a la prensa. Se enteraban de la desmembración del resguardo a través de la tradición oral. Recuérdese que aún hoy éstas siguen siendo sociedades orales.

cifra de 134, de las cuales 87 fueron reconocidas como indígenas, pues como lo establecía la ley,

*“Se consideraban indígenas para los efectos de esta ley, los descendientes en línea recta de los aborígenes de esta parte de América, y también los parientes dentro del cuarto grado de consanguinidad”* (Armellada, 1977: 210)

De estas 87 familias indígenas (parientes consanguíneos de los indígenas que ocuparon tal espacio desde la época colonial, hasta la época republicana), sólo 25 recibieron tierras en el resguardo, pues las 62 familias o individuos restantes habían vendido ya sus derechos:

*“A las familias e individuos indígenas comprendidos entre los números 24 a 75<sup>7</sup> inclusive del padrón que contiene este expediente no se le ha hecho adjudicación en los terrenos de los resguardos, por haber enajenado unos personalmente y otros sus antecesores sus respectivos derechos según los títulos expedidos”* (R.P.M. Partición de los resguardos de las comunidades indígenas de Timotes, 1887-1889)

Hasta los momentos tenemos que, de las 134 familias o individuos que tienen derecho en el resguardo, las adjudicaciones finales fueron sólo 72<sup>8</sup>: 25 a indígenas, y 47 a criollos. Los 47 criollos eran compradores a los que les fueron asignadas las parcelas que habían adquirido a los indígenas antes de la división del resguardo. Es decir, con la adjudicación y división del resguardo indígena de Timotes, la propiedad de lo que fuera el propio resguardo indígena quedó dividida de la siguiente manera: 47 criollos compradores, 24

---

<sup>7</sup> A estas 23 familias se debe sumar las familias 12 bis y 21 bis. La familia 15 es un indígena comprador.

<sup>8</sup> Si a estas 72 familias agregamos las 62 que habían vendido sus derechos, nos da un total de 134 familias con interés en el resguardo.

indígenas o familias que reciben adjudicaciones, más el indígena comprador del lote 15, para un total de 72 adjudicaciones; con lo que los criollos representaban el 65.2% y los indígenas el 34.8% de los propietarios.<sup>9</sup>

Ahora bien, nos podemos preguntar **cúales fueron los procedimientos y criterios usados** por el perito evaluador y por el agrimensor. En cuanto al evalúo de las tierras, hecho por el Perito Benito Quintero, fueron los siguientes: se trasladó hacia las tierras del resguardo, junto con los testigos Florencio Espinosa y Antonio Parra, en compañía de los indígenas interesados en la división del resguardo, llegando a la conclusión de que por no ser los terrenos de igual condición los precios deberían variar de la siguiente manera:

*“Las vegas del Río Motatán desde la quebrada el ‘Bailón’ hasta la de ‘Mucuse’ se les da el valor de 100 bolívares por hectárea B.100.*

*Los terrenos llanos de regadío comprendidos entre estas quebradas se valuaran en cuatrocientos bolívares por hectárea B.400.*

*La Loma del ‘Salado’ que ésta bajo el regadío, por trescientos veinte bolívares por hectárea. 320.*

*Los terrenos de ‘Bailoncito y los del centro hasta la cerca que divide el ‘El Paramito’ a doscientos bolívares por hectárea 200.*

*La loma del ‘Garabato’ comprendida entre el sajón de ‘Zarasa’ y la quebrada ‘Mucuse’ a ciento sesenta bolívares por hectárea 160.*

*Los terrenos del ‘El Paramito’ a cuarenta bolívares por hectárea 40” (R.P.M. resguardos Timotes: 22).*

---

<sup>9</sup> De los lotes adjudicados, aquí, no estamos tomando en cuenta a las 62 familias habían vendidos sus derechos.

Las veinticuatro adjudicaciones que hicieron para los indígenas ¿en qué tipo de terrenos quedaron?

Tenemos seis tipos de terreno, dependiendo de su fertilidad y productividad así como de su relieve y posibilidad de riego, a los que llamaremos tipo I, II, III, IV, V y VI, dependiendo respectivamente de su precio.

Tipo I	Los terreno llanos de regadío entre la quebrada de Bailón y Mucuse	400 Bs hect
Tipo II	La Loma del Salado	320 Bs hect.
Tipo III	Los Terrenos del Bailoncito y los del centro hasta la cerca que divide El Paramito	200 Bs hect
Tipo IV	La Loma del Garabato entre Zarasa y la quebrada Mucuse	160 Bs hect
Tipo V	.Las Vegas del río Motatán entre las quebradas Bailón y Mucuse	100 Bs hect
Tipo VI	Los terrenos de El Paramito	40 Bs. hect

A las familias números 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10, 18,19,20, 21 y 22 (14 en total), les fueron adjudicados lotes de terrenos tipo I, las familias 7 y 23 en los terrenos tipo II, las familias 12 bis, 14,15,16,17 (cinco en total) fueron ubicadas en los terrenos tipo III, y las familias 11,12,13 y 21 bis, en los terrenos tipo IV; en cuanto a los terrenos V y VI<sup>10</sup> no aparecen adjudicados a los indígenas.

Como se puede observar, la mayoría de las adjudicaciones a indígenas se hicieron en las tierras de mayor fertilidad y productividad, específicamente en el sitio denominado Casa de Teja y en otros como los resguardos (Tipo I), La Hacienda (Tipo I), El Zanjón de Franco (Tipo I), El Salado (Tipo II) etc.

<sup>10</sup>No obstante los terrenos tipo VI (El Paramito) siguieron teniendo un uso comunal.

Este hecho se debe probablemente a que:

1. Los indígenas buscaban los sitios mejores para cultivar.
2. Tales terrenos estaban más cerca del pueblo, lo que les permitía a los indios trasladar su producción hacia éste de una manera más fácil.

Como ya dijimos, desde su creación, en el resguardo se le asignaba zonas específicas a cada familia para cultivar, construir pequeñas casas y mantener una sementera familiar.

Los indígenas, conocedores del terreno y de sus condiciones para cultivarlo, sabían que las mejores tierras eran las que se encontraban entre las quebradas el Bailón y Mucuse. Además, como tenían posibilidades de cultivar en diferentes sitios, sin duda algunos lo hacían en las tierras más fértiles; es ésta una de las razones por las cuales la mayoría de los indígenas al momento de la división y adjudicación de los lotes de terreno se hallaban en las tierras más productivas.

En todas las leyes dictadas desde principios del siglo XIX, se establece que las tierras a adjudicar serían aquéllas en las que se ha logrado demostrar la ocupación permanente, por lo que muchos indígenas se habían establecido en las mejores tierras y habían construido allí sus viviendas y demás bienhechurías, con la finalidad de asegurar un espacio para su sustentación; esto originó que, a fines del siglo XIX, ya muchos indígenas estuvieran viviendo en pequeñas unidades agrícolas.

Además, la ley de Mayo de 1885 también confía la repartición de las tierras a los mismos indígenas, los cuales acompañaron al agrimensor para indicarle cuáles eran las unidades de tierra que poseía cada indígena, acción que

originó, en algunos casos, que los indígenas que vivían en lugares poco fértiles, se trasladaran a sitios mejores, cerca de otras familias que se encontraban ya establecidas en zonas productoras.

Dicha ley, al igual que sus predecesoras, tenía por objetivo imponer límites desde fuera al espacio ocupado por los habitantes del resguardo, como ya hemos visto: Estos límites que se imponían correspondían con los que ya tenían sus ocupantes, pues cada familia indígena tenía su lote de terreno ya definido para el momento de la adjudicación. Entonces tenemos que, **inconscientemente, el poder oficial impone la noción de espacio manejada por los indígenas.**

*“Se formarán tantos lotes cuantas sean las familias que consta la comunidad, y se les adjudicará uno a cada familia, debiendo ser dichos lotes proporcionados al número de indígenas de cada uno”... (Armellada, 1977: 212).*

Es lógico pensar que las familias indígenas ya ocupaban el espacio dependiendo del número de miembros de éstas, además seguían trabajando en comunidad ya fuera con las familias cercanas (en la mayoría de los casos eran parientes consanguíneos), en tierras comunes. Con respecto a las tierras comunales se debieron dictar disposiciones especiales para su conservación, quedando nuevamente explícito que la noción de espacio que se impone es la noción manejada por la cultura a la que le están dando límites:

*“El globo de tierra denominado ‘El Paramito’ circunscrito por los linderos conocidos, queda exclusivamente a beneficio de los indígenas de esta comunidad, sin que ninguno de ellos pueda enajenar ni ceder su derecho por ningún título (R.P.M. Partición*

*de los Resguardos Indígenas de Timotes, 1886-1889: 22).*

*“De acuerdo con el deseo de los indígenas y la instrucción cuarta he dejado el Globo sierra denominado ‘El Paramito’ situado en la parte occidental del resguardo y que mide trescientas ochenta una área de superficie para beneficio común de aquéllos exclusivamente” (R.P.M. Partición de los Resguardos Indígenas de Timotes, 1887-1889: 23v).*

Hemos visto que por un lado las tierras se dividen, y por el otro, se dejan para uso común; entonces tenemos que **los lotes vienen a representar el conuco indígena**, con la diferencia de que éste será inamovible de la zona donde cada familia tenía su residencia permanente. No obstante podían seguir con sus actividades comunales en El Paramito, ya fuera para la cría o la agricultura.

**Esto correspondía a los dos patrones de asentamiento indígena de la época prehispánica:** las tierras agrícolas colectivas y los conucos de familias nucleares. (ver *Puig Andrés, en Mérida a través del tiempo, 1996*).

Según *Samudio (1996:37)* en las tierras comunales de El Paramito se ubicaron las 62 familias indígenas que no recibieron adjudicación por haber vendido los derechos, en algunos casos sus antecesores y en otros casos ellos mismos.

Ahora bien, veamos qué nos dice la tradición oral:

*“... Los indígenas de antes de nosotros, de los antepasados de nosotros vieron que ya quedaban sin tierras, entonces hicieron los linderos que están de aquí, de al pasar la cerca que va de quebrada a quebrada ahí hicieron la cerca y se propusieron a no dejar repartir más tierras entonces quedo ésta*

*reserva indígena eso es antiguo, mi difunto padre estaba todavía, la mamá de mi papá estaba todavía muy joven, comprende, ellos mismos intervinieron de la cerca entonces ellos se pararon y no dejaron, se opusieron a que siguiera repartiendo". (Inf de El Paramito ).*

Según la tradición oral, los indígenas del momento de la división del resguardo (1887-1889) decidieron frenar la ubicación de tierras ya que no estaban dispuestos a dejar desaparecer su estructura agraria, puesto que son comunidades en las que el elemento más importante es la agricultura. El hecho de sufrir modificaciones la estructura agraria implica todo un cambio en los diferentes ámbitos culturales.

En la tradición oral también encontramos información sobre **las invasiones y ubicación de no-indígenas en los resguardos**, antes inclusive de ordenada su adjudicación. Indican los informantes que muchos de los recién llegados vendían las tierras por ellos invadidas, lo que causaba inconveniente a la población aborígen, convirtiéndose este inconveniente en una de las causas que motivaron la desintegración del resguardo:

*"Los primeros que llegaron a Timotes fueron apropiándose de las tierras de los resguardos indígenas y fueron vendiendo. Aquéllos que fueron llegando hasta de otras tierras, aquí, como la familia Araujo y otras familias no eran natos de aquí, no de Timotes, pero ellos fueron apoderándose de las tierras de los resguardos indígenas de Timotes, ellos fueron apropiándose de pedazos de tierra y vendiendo, hasta que tuvieron que repartir, entonces quedó la reserva indígena". (Inf de El Paramito ).*

El testimonio anterior nos explica el porqué la mayoría de la población que se encontraba ocupando las tierras del resguardo no era indígena y por qué se adjudica tierras al 65.2% de la población no autóctona. Así tenemos que el resguardo de Timotes, para el momento de su división, está compuesto por invasores, compradores de derecho a los invasores, compradores de derechos a los propios indígenas y población autóctona. Esta situación no era particular de Timotes, por el contrario era característica de las tierras de resguardo en toda la república y era ampliamente conocida por las autoridades, de allí que en el Artículo 7 de la ley de Mayo de 1885 se hace énfasis en:

*“Los que sin ser indígenas o siendo, pertenezcan a otra comunidad, ocuparen al tiempo de la partición parte de dicho resguardo a título de compra a los respectivos indígenas, o por cualquier otro título legítimo, recibirán en el reparto una adjudicación equivalente al número de derechos que hubieren adquirido o adquieran durante la partición de los mismos indígenas” (Armellada, 1977:210).*

En la tradición oral se afirma que fue en el momento de la adjudicación que los indígenas vendieron los lotes que les habían asignado, mientras otros indígenas se opusieron a la venta, para no quedar sin tierras, la actitud de estos últimos obligó tanto a demandantes como demandados a hacer una cartilla para los derechantes que se negaron a aceptar la propiedad privada y por el contrario preferían continuar usufructuando el resguardo de manera comunal.

A lo señalado por la tradición oral se puede agregar que si bien es cierto que la actitud del indígena al impedir el reparto de tierras tenía como objetivo central conservar el espacio ancestral, también es cierto que inconscientemente se

trataba de conservar el sentido de comunidad y por ende conservar el grupo y su cultura, ya que la base sobre la cual se asentaba la cultura indígena y la que, a su vez, le daba ese carácter unitario era, precisamente la tierra y su uso común.

Los actuales habitantes de El Paramito también indican que todos aquellos indígenas (y sus descendientes) que recibieron adjudicaciones y luego la vendieron, no tienen derecho a las tierras comunales de El Paramito: *“todos éstos que vendieron esas tierras no tienen derecho aquí en la reserva indígena”*. La anterior afirmación entra en contradicción con lo expuesto por Samudio al indicar que los indígenas vendedores seguían siendo comuneros y usufructuando las tierras de El Paramito (Samudio, en 1996:37).

También señala la tradición oral que los indígenas, luego de vender sus lotes, abandonaban la comunidad para establecerse en aldeas cercanas, particularmente en Palmira. Aún hoy, al recordar el proceso de adjudicación, los habitantes del El Paramito al referirse a los vendedores lo hacen con desprecio:

*“Ellos fueron vendiendo aquellas tierras, la fueron cambiando por aguardiente, por cosas así fueron vendiendo, entonces le hicieron papeles a los dueños de esos de abajo, esas son propiedades privadas, ahorita son de Don Fulano, de Don Sultano. A un rascaito cambiaba un pedazo de tierra por una botella de miche y ya y le hacían la escritura y listo”*. (Inf. de El Paramito).

Es relevante mencionar que los actuales descendientes de indígenas de El Paramito reconocen que todas aquellas tierras que se encuentran entre las quebradas el Bailón

y Chamaru y desde el Río Motatán hasta el Pico Miranda comprendían el resguardo indígena en la época colonial, mientras que la actual mancomunidad data del siglo XIX. Añaden que: *“Guzmán Blanco dio la orden de que liquidaran las tierras”* por los problemas que se presentaban a estos en “comunidad”. Esta última idea evidentemente pertenece al discurso manejado por los portavoces del liberalismo en el mencionado siglo.

Los descendientes de aquellos indígenas que no vendieron sus tierras, son hoy respetados y estimados por los comuneros de El Paramito, un caso interesante de mencionar es el de la familia Uzcátegui: esta familia, a pesar de no ser comunera, ha estado siempre atenta a los conflictos presentados en la mancomunidad, lo que ha llevado a que dos de sus miembros (padre e hijo), hayan sido representantes de la reserva indígena.

*“De la parte baja de El Paramito los únicos que quedan de los que no vendieron sus tierras son los Toro, que tienen sus tierras en Chicua, los hijos de Martín Rivas, el hijo de Zeferino Rivas y el mismo Zeferino Uzcátegui que son indios natos de aquí”* (Inf. de El Paramito).

*“Esto nos viene a nosotros desde la época colonial, nosotros fuimos de los que no quisimos vender, los otros fueron vendiendo las mejores fincas, los que están más próximos al Valle de Motatán, que son éstas, Chicua, El Salao, casa de Teja y luego los que estaban interesados fueron comprando las mejores fincas, que fueron éstas las fincas más bajas y fueron quedando las más altas que nadie quería comprar y luego los últimos indígenas se replegaron a la parte alta y no dejaron vender más”* (Inf. de El Paramito).

## Las tierras comunales en Chiguará, Lagunillas y Horcaz.

Los indígenas de Chiguará, Lagunillas y Horcaz, al igual que los de Timotes mantuvieron permanentes luchas y disputas para no ser despojados de sus tierras ancestrales, y al igual que aquellos lograron conservar su estructura agraria al conservar espacios comunales, a pesar del énfasis del poder oficial para que tal concepción comunal del espacio desapareciera.

Según Varela *“cuando se distribuyeron los terrenos que correspondieron a los resguardos concluyó la existencia de la propiedad comunal indígena en Chiguará para dar paso así a la implantación de la propiedad en esa área”* (1988:67).

Lo señalado en la cita anterior fue sólo en el aspecto agrícola pues en la cría continuaron usándose espacios comunales, ya que se adjudicaron en Chiguará 34 lotes de cría, es decir, lotes de uso común, muchos de los cuales se continúan usando hasta hoy como tales, pues para el momento de su división el resguardo fue dividido en dos partes: los *“terrenos del pueblo”* y *“los terrenos de amparo”* siendo esta última declarada por los propios indígenas como tierras aptas para la agricultura; dicha zona se encontraba separada del área del pueblo por una línea quebrada y comprendida desde:

*“... el zanjón seco de Morón desde un punto situado trescientos veinte metros al sur del alto del Morón, recta y paralela al filo que divide por el norte esa parte del resguardo hasta encontrar el filo de guanenche, cruza al sur en una longitud de seiscientos metros hasta el tiro de madera que desde el pueblo se ve a la izquierda de la*

*cruz de aquí sigue recto al oeste hasta la casa de Pedro Vielma de este punto tuerce al suroeste hasta la casa de Pedro Antonio Torres de ese punto recto al suroeste hasta la cima de la loma de paja o El Picacho, y de aquí recto al sur perpendicular sobre la dirección de río Chama los terrenos situados al norte y noreste de esta línea son de agricultura y los restantes al sur i sureste de cría” (R.P.M. Partición de los Resguardos de Chiguará).*

Teniendo el resguardo un total de 2950 ha., 632 mts<sup>2</sup>, que podemos dividir en: 591 ha. 588 mts<sup>2</sup> terrenos del pueblo, 635 ha., 414 mts<sup>2</sup> terreno de amparo y 1723 ha. 680 mts., terreno para la cría, (es decir de uso común) abarcando en efecto las tierras de uso comunal casi el 60% de las tierras asignadas. No obstante del terreno partible, es decir, de las tierras adjudicadas para la agricultura y la cría, deben restarse algunas zonas como las asignadas para el área de pueblo, la construcción del cementerio y la iglesia, las zonas protectoras de las fuentes de agua así como las tierras ya vendidas por los indígenas a la población criolla, dándose una reducción aproximada de 436 ha., en las tierras a asignar (tierras del pueblo, tierras de amparo). En efecto, sólo se adjudicaron 878 ha. 98 mts<sup>2</sup>

Mientras tanto los terrenos de cría sólo sufren una reducción de 100 ha. 391 mts<sup>2</sup>, que son restadas a los 34 lotes comunales, teniendo dichos lotes los números:

111, 132, 133, 131, 137, 142, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 145, 127, 128, 177, 129, 130, 176, 157, 138, 135, 134, 112, 179, 139, 136, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155.

Cada lote de cría debía dividirse de modo que correspondiera un lote a cada cinco familias; no obstante, tal disposición no se cumplió, pues hubo lotes que fueron

divididos hasta en ocho familias. Como consecuencia de lo anterior (más la poca precisión de los linderos), se ha generado en la actualidad una serie de complejos problemas entre los derechohabientes, ya que algunos de ellos venden los derechos que poseen en los lotes de cría, incluso vendían varias veces el mismo derecho en el mismo lugar o en un lote cercano:

*“Se han dado algunas reuniones en el registro para ver la posibilidad de paralizar las ventas. Porque llega una persona, tiene un derecho, llega con un documento de un derecho y hace cualquier tipo de venta, hay personas que tienen dos derechos y han vendido veinte, treinta parcelas. El lote de cría solamente se utiliza, tienen utilidad del terreno pero no es propietario de los terrenos y en el registro de Lagunillas les registran cualquier documento, sin percatarse que la persona tiene derecho es en el lote de la loma de cría” (Inf. de Chiguará).*

**Con respecto a Lagunillas** la situación se plantea de la siguiente manera; en el año de 1886, al momento de demarcar las tierras de resguardo que van a dividirse, se clasifican éstas en cuatro clases: terrenos del pueblo, terrenos de la comunidad, terrenos que no pueden dividirse y terrenos que pertenecen al gobierno de la sección.

Los terrenos del pueblo comprendían las áreas para el crecimiento de la población, los terrenos de la comunidad eran aquellas áreas que iban a ser divididas, mientras los terrenos pertenecientes al gobierno comprendían *“La Laguna del mineral Urao”*, finalmente los terrenos indivisibles como:

*“los riscos, de que no pueden hacerse otro uso sino para sacar leña, éstos quedarán para el bien general de los indígenas i vecinos de la parroquia, y los que serán administrados conforme lo determine la Ley”*

(Partición de los Resguardos Indígenas de la Parroquia Lagunillas 1886-1990:199).

Al final del documento, al señalar cómo quedaron divididos los terrenos, se profundiza sobre la figura de las tierras imposibles de dividir así como la de su carácter comunal:

*“terrenos indivisibles que se han dejado en común con acuerdo de todos los propietarios, para la cría de ganado menor y el consumo de leña de la población; y que serán administrados también por la municipalidad, con la expresa é ineludible convicción de que nunca jamás podrán ser ni enajenados ni cedidos á nadie en arrendamiento”* (partición de los resguardos Indígenas de la Parroquia Lagunillas 1886:136v).

Las tierras indivisibles que se dejaron para uso común, eran las más estériles y de menor valor; sin embargo, comprendían el 47.1% de las tierras del resguardo, siendo el total de la superficie del resguardo de 2050 ha., comprendidas entre los siguientes linderos:

*“por el norte una línea que corre así a rumbo fijo 110° N.O., hasta encontrar los límites del Llano situado sobre los corrijilones, que forman los derramas de la quebrada Cacés punto determinado por un montón especie de dolmen de piedras molondronas; desde ese punto corre el lindero O. rumbo al S. y atraviesa el camino de Chiguará por la cabeza de las cuesta de Cacés, continuando el mismo lindero con el mismo rumbo por el alto de la cuchilla hasta encontrar el camino del zanjón del Carrizal cuyo lecho sigue hasta su desembocadura en la quebrada Cacés, acompañando sus aguas hasta que*

*desemboquen en el río Chama, el lindero S. lo determinan las aguas del Chama arriba hasta donde en él rinde tributo la quebrada Maruchí: el lindero E corre por las aguas de dicha quebrada arriba y cuando a ésta reúnen las aguas de San Miguel sigue por ellas hasta donde las cortan perpendicularmente el comienzo del lindero N.*"(Partición del los resguardos Indígenas de la Parroquia Lagunillas 1886:13).

Para precisar los linderos del resguardo, el agrimensor debió consultar y acatar la opinión de la mayoría de los indígenas, particularmente de los "*más ancianos i de buena reputación*".

Hemos visto como cada caso de los hasta aquí analizados presenta sus variantes. En el caso de Timotes se deja la zona de El Paramito para el uso común. No obstante, en El Paramito se ubican los indígenas que se opusieron a la división del resguardo. Para Chiguará el uso de las tierras comunales es más limitado pues se asignan derechos en lotes específicos indicados por agrimensor. Mientras que en Lagunillas en las tierras comunales, no se asignan derechos a los indígenas; sino que se deja el área para usufructuarla sin otras limitaciones que no sean aquéllas que imponen las mismas características del terreno.

Finalmente mencionaremos el caso de Pueblo Nuevo del Sur; refiriéndonos particularmente a **Horcaz**.

La división y adjudicación del resguardo de Pueblo Nuevo del Sur se hizo de acuerdo a lo dispuesto en la ley del 10 de Junio de 1884 sobre resguardos indígenas, dicho

resguardo medía 2.127.595 mts<sup>2</sup><sup>11</sup> y comprendía las siguientes zonas: La Loma del medio, Morcapa, las tierras entre el pueblo y la Viscaína, Horcaz, Loma de Santa Rita y la Serranía del Cabuyal, dejando como tierras comunales y de acuerdo con el deseo de los indígenas, parte de la loma de "Santa Rita" de la "Serranía del Cabuyal", de los terrenos de la quebrada y de la montaña de "Morcapa".

Al igual que en las demás adjudicaciones, los indígenas debieron pagar con sus tierras los gastos ocasionados por el juicio; además de reducirles las 15 ha. que señalaba la Ley para el aumento de la población, lo que llevaba a reducir las tierras indígenas, dándose de ésta manera una expropiación e invasión pacífica de las mismas tierras indígenas. Sin olvidar que muchos indígenas ya habían vendido sus tierras antes de la partición, lo que explica el escaso número de población indígena, que quedaba en este resguardo, al finalizar el proceso de adjudicación. En el caso de Pueblo Nuevo fueron 99 familias quienes vendieron sus derechos antes de la adjudicación de las tierras.

Ahora bien, un caso atípico en el proceso de adjudicación de resguardos lo constituye la comunidad de Horcaz. En la división y partición de las tierras indígenas de Pueblo Nuevo, dicha comunidad ocupa una extensión de 147.550 mts<sup>2</sup> cuyo precio, de acuerdo al avalúo que se hizo de los terrenos a asignar, era de 200 Bs. cada hectárea.

La superficie mencionada en el párrafo anterior no se dividió; sino que por el contrario, se consolidó oficialmente,

---

<sup>11</sup> El folio 81v del mismo documento dice: "Mide el terreno de los resguardos de que se trata mil diez hectáreas de superficie" (Partición de los resguardos de la Parroquia Pueblo Nuevo 1888-1890).

pues sus miembros se segregaron de Pueblo Nuevo, formando una comunidad independiente, la cual se niega a la división de sus resguardos y decide, luego de su separación de Pueblo Nuevo, aumentar su extensión aportando dinero para pagar los gastos que implicaba el juicio:

*“En virtud del arreglo hecho entre los Doctores Gabriel Picón F. apoderado de los indígenas de Pueblo Nuevo y Eusebio Baptista apoderado de los indígenas de Horcaz de convenio en que quedaron estos indígenas formando una comunidad independiente y dueños cada uno de lo que hasta ahora haya ocupado... En este lote se ha aumentado la extensión de los terrenos de los indígenas de Horcaz por haber estos ayudado con una suma a los gastos de la partición” (Partición de los Resguardos de la Parroquia Pueblo Nuevo 1888 a 1890: 93).*

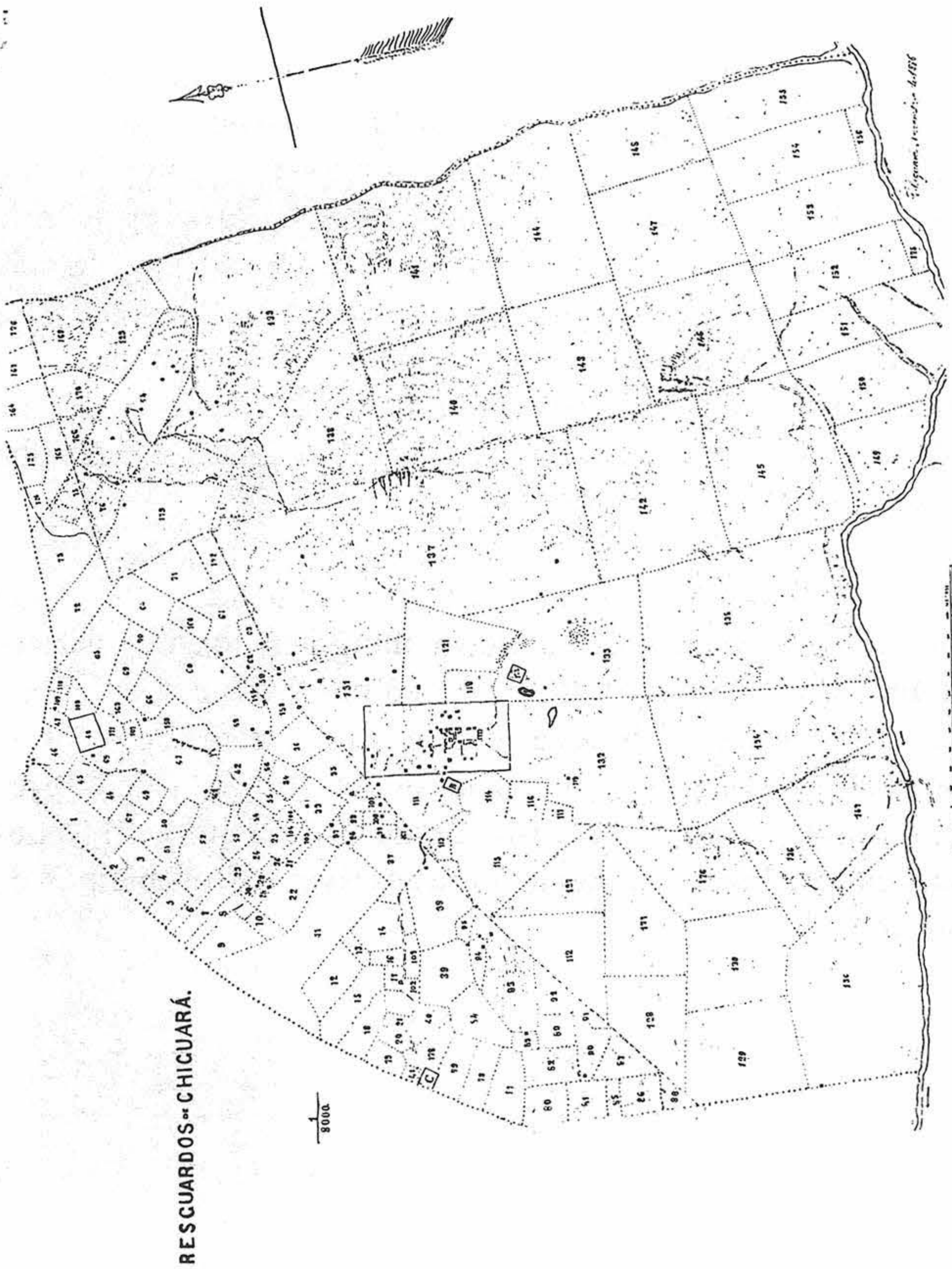
Los habitantes de Pueblo Nuevo de Sur y de los caseríos vecinos perciben, en la actualidad, a los comuneros de Horcaz como diferentes, reconociéndolos como descendientes de los indígenas que ocupaban esa zona desde antes de la llegada de los españoles:

*“Pa’ vivir ahí tienen que tener un derecho adquirido comprado a los comuneros a los que tienen el título, entonces de ahí título general que tienen claros ellos; Ósea que eso viene siendo una herencia desde los viejos antiguos, de los indios, los indios ellos han nacido hijos de los mismos antiguos, entonces han quedado y han seguido la misma tradición, los hijos que van naciendo en la misma comunidad, van quedando ahí, han ido dejando no vendiendo sido dejando a los mismos, gobernando aquello ¿ve? pero entonces no dejan meter gente de otra parte si no son*

*hijos de la misma comunidad ¿entiende?"* (Inf. de Horcaz).

Es observable como los indígenas manejan y se apropian del concepto de propiedad privada (usada e implementada por los criollos) para imponer o impedir que desaparezca su noción de uso y tenencia de la tierra, es decir la propiedad comunal. Llama también poderosa mente la atención la habilidad con la que el indígena aprendió a moverse entre dos concepciones del mundo, la occidental y la indoamericana. Es de observar así como dicho indígena integraba el sistema jurídico occidental, cuando necesitaba defender sus propios derechos.

La división y reparto de los resguardos, lejos de solucionar el problema de la tierra indígena, los intensificó, perdurando hasta nuestros días la lucha por esa tierra indígena; a pesar de la infinidad de leyes dictadas para tratar de resolver los problemas de uso y tenencia de la tierra. Tales leyes estaban condenadas al fracaso desde su nacimiento, pues usaban criterios poco indígenas para resolver los problemas de los indios.



Mapa 1  
Tierras comunales de Chiguará según la división y adjudicación de 1885.

# PLANO TOPOGRÁFICO

de los Resguardos de la comunidad de indígenas de

Timotes,  
Estado de Los Andes



Superficie = 907,02 00 hectareas

Escala  $\frac{1}{10000}$

Timotes, octubre de 1988

Mapa 2  
El espacio en blanco corresponde a las tierras comunales en la actualidad dejadas para tal fin desde 1885.



## DOCUMENTOS

Arnellada Fray Cesáreo (comp.) (1977)

R.P.M

R.P.M

R.P.M

R.P.M

Fuero Indígena venezolano. Caracas:  
U.C.A.B.

Partición de los Resguardos de la  
comunidad indígena de Lagunillas  
1886-1887

Partición de los Resguardos de la  
comunidad indígena de Chiguará  
1886-1887

Partición de los Resguardos de la  
comunidad indígena de Pueblo  
Nuevo 1888-1890

Partición de los Resguardos de la  
comunidad indígena de Timotes  
1887-1889

## BIBLIOHEMEROGRÁFICAS

**AMODIO, Emanuele**  
1991

*“Los Resguardos indígenas en la  
Legislación Republicana, (1810-  
1852)”*, en *Law and Anthropology*,  
No. 6.

**ARVELO, Nelly y otros**  
1986

*“Epílogo”*, en *Boletín Antropológico*,  
Museo Arqueológico U.L.A., No. 10,  
Mérida

**BASTIDAS, Luis**  
1992

**Resistencia cultural ante la  
conquista española en la Cordillera  
de Mérida.** Consejo de Publicaciones,  
U.L.A., Mérida (en prensa).

**BIGOT, Margot**  
1988

*“Independencia de América”*, en  
*Cuadernos de Antropología*, No. 2,  
Argentina.

**CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline**  
1986

*“Introducción al problema del uso y la  
tenencia de la tierra en relación a los  
grupos indígenas de origen indígena”*,  
en *Boletín Antropológico*, Museo  
Arqueológico U.L.A., No. 10, Mérida.

1987

*"El problema de la tierra indígena. Una constante en la historia de la Cordillera de Mérida y de Venezuela"*, en **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico U.L.A., No. 13, Mérida

**DIAZ POLANCO, Hector**  
1991

**Autonomía Regional. La Autodeterminación de los pueblos indios.** Siglo XXI: México.

**ESPINOZA, Jesús María**  
1992

**Historia mínima de Timotes.** Escuela de Comunicadores Populares (Mario Kaplún): Mérida.

**GUTIÉRREZ ESTÉVEZ**  
1992

*"Todos eran otros. De materia Indiana"* en **Revista de Occidente**, No. 133, Madrid

**IBAÑEZ CASELLI, María y**  
**BASTIDAS V, Luis. (en prensa)**

En **Una visión del indigenismo en Latino América, Hacia una aproximación de ser indio en América Latina. América Indígena. I.I.I.** México.

**PUIG, Andrés en CLARAC (Comp.)**  
1996

**Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. La tecnología agrícola Prehispánica en la Cordillera Andina de Mérida** Consejo de Publicaciones, U.L.A., Mérida

**SAMUDIO, Edda en GIACALONE**  
**(comp.)**  
1996

**Mérida a través del tiempo. Siglos XIX y XX. Política, economía y sociedad. De la propiedad comunal a la propiedad privada.** Consejo de Publicaciones, U.L.A., Mérida

**SEIJAS, Haydeé y SUELS María**  
1986

*"La tenencia de la tierra en comunidades con población indígena"*, en **Boletín Antropológico**, Museo Arqueológico U.L.A., No. 10, Mérida

**VALERA E., y TORO Y.**  
1988

**Algunos aspectos de la historia de Chiguará del siglo XVI al XIX.** (Tesis de Grado), Escuela de Historia, U.L.A., Mérida.

---

## RESUMEN

---

A partir de la revisión de las leyes promulgadas en el siglo XIX e inicios del XX, sobre la cuestión agraria indígena, se analiza con metodología etnohistórica el proceso de adjudicación y división de los resguardos indígenas de Mérida, y como la aplicación de las mencionadas leyes no produjo cambios a favor de la concepción de la propiedad comunal de la tierra que manejan los aborígenes, por el contrario se trató de homogeneizar una sociedad que era socioculturalmente heterogénea, basada dicha homogeneización en el modelo económico liberal y en una política de criollización e ilustración.

No obstante el indígena aprendió a moverse en el sistema jurídico de la naciente república tal como lo había hecho con la legislación colonial y logra por este medio, en la mayoría de los casos, mantener el uso y tenencia comunal de la tierra en ciertas áreas de sus antiguos resguardos.

---

**Palabras Claves:** Tierras, indígenas, división, legislación, Cordillera de Mérida

---

---

## ABSTRACT

---

Reviewing the laws that were proclaimed in the nineteenth century and the beginning of the twentieth concerning the agrarian indian matter, the author analyses with an ethnohistorical methodology the process of adjudgement and division of the indian reservations in Merida-Venezuela, and how the application of these laws produced no positive change in relation to the indian conception of common property. On the contrary, the laws tried to homogenize a society that was social and culturally very different basing the homogeneity on a liberal economical model and a political conception based on "creolisation" and "enlightment".

However the indian people learned to move in the legal system of the new born Republic, the same way they had done with the colonial legislation, and were able to mantain in this way the domain over his common land in certain areas of his ancient reservations.

---

**Key-words:** Land, indians, division, legislation, Cordillera of Mérida

---

## **“MUBAY”: LA PIEDRA SAGRADA QUE OCULTA A “LOS ARCOS” TRAS EL DISFRAZ DE SAN BENITO Y SANTA LUCÍA.**

*Raquel Martens Ramírez  
Centro de Investigaciones Etnológicas  
Universidad de Los Andes.*

*“A la memoria de Andrea Dávila, cuya  
alma se fundió con el alma eterna de  
Mubay, su piedra amiga y guardiana”*

### **Introducción.**

La piedra simboliza el reflejo del alma, del “yo” inconsciente de seguir perenne, inmutable y eterno. La piedra por sí sola no es nada, pero si tiene un poder que la posee, un símbolo que la identifica, se le puede dar un carácter sagrado.

Para los habitantes de Misteques, caserío de la población de Mucuchíes, capital del Municipio Rangel del Estado Mérida (Venezuela), “Mubay” la piedra sagrada constituye una de las tantas piedras habladoras, de ella en especial se remite un mito que por boca de los campesinos de este caserío relata la presencia de dos santos cristianos que se amalgamaron a las antiguas deidades que moraban en la piedra: los Arcos.

En efecto, en este caserío las piedras no están aisladas míticamente, ellas se relacionan con otros seres míticos transformados en símbolos valiosos para el hombre andino de la cordillera de Mérida, y que fueron reestructurados con los símbolos del santoral católico introducidos por los españoles,

ya sea como la cruz que fue clavada como una lanza sobre “Mubay”, la piedra sagrada, ya sea como algunos santos como San Benito y Santa Lucía, patronos de Mucuchíes.



Foto N° 2  
Señora Andrea Dávila, campesina de Misteques, Foto: Raquel Martens

Además, las piedras se relacionan con los páramos, las lagunas y los cerros, morada de los “Arcos”:

*“... según el mito de origen, la pareja ARCO-ARCA, que pertenecía primero a los Aires ya que se encontraba en la vía Láctea, se separó luego del aire para caer en la tierra y*

*engendrar al agua, elemento con el cual se confundió durante un tiempo. Pero se dividió luego la pareja, y mientras Arca quedaba identificada totalmente con el agua, su marido Arco fue identificado también con las altas cimas y las piedras sagradas, es decir, con el páramo” (CLARAC, 1981: 93).*

Estos seres míticos que cambian de apariencia no dudan en atacar al hombre cuando viola sus espacios, convertidos por los hombres mismos en espacios sagrados. En este caso, “Mubay”, la piedra sagrada, le transmite al campesino varios acontecimientos de carácter histórico, pero cada uno de ellos no sigue una cronología precisa sino que aparecen enlazados en un monólogo abierto. A este monólogo se le incorporaron los aspectos históricos para reforzar la identidad local (cultos autóctonos ocultos en símbolos católicos), y para afirmar también la identidad nacional (un “nosotros” que se opone a ellos, a los de afuera, a los que quisieron arrebatárles la “libertad” a los nacidos en Venezuela). Mito que es vivido mediante el culto a San Benito y a Santa Lucía, mito que relata una **“historia ejemplar”**.

*“Todo mito, cualquiera que sea su naturaleza enuncia un acontecimiento ocurrido in illo tempore, y por este hecho constituye un precedente ejemplar para todas las acciones y ‘situaciones’ venideras que repiten aquel acontecimiento... la repetición lleva consigo la abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en un tiempo mágico-religioso que nada tiene que ver con la duración propiamente dicha y constituye ese ‘eterno presente’ del tiempo mítico” (ELIADE, 1981: 430)*

Los dos acontecimientos vividos y narrados en el discurso mítico son: la imposición del cristianismo como culto (el que aparentemente había desplazado a las antiguas

deidades de Arco y Arca), y la lucha armada entre “Godos” y “Liberales”, conocida como la “Guerra Federal” (acaecida en Venezuela a mediados del siglo XIX), la cual trajo consecuencias socio políticas de gran envergadura para la población venezolana, entre ellas *“la destrucción de complejos de clase y de viejas creencias: el sentimiento de desigualdad tradicional...”* (PÉREZ, 1974: 205).

No obstante, el personaje que aparece en el discurso como combatiente contra los “Godos”, el coronel Salas, en realidad peleó en la Guerra de Independencia de Venezuela (la cual se realizó en las primeras décadas del siglo XIX), y no en la Guerra Federal, como se menciona en el relato mítico. Esta figura histórica que proviene de Mucuchíes, Estado Mérida, refuerza la identidad local aún presente en dicha población, identidad que va a estar conformada por valores y cualidades de un personaje histórico, heroico y ejemplar que hay que imitar, y que vincula a sus pobladores a un pasado histórico que se cubre con el tapiz de la creencia religiosa autóctona que se ha resistido a desaparecer.

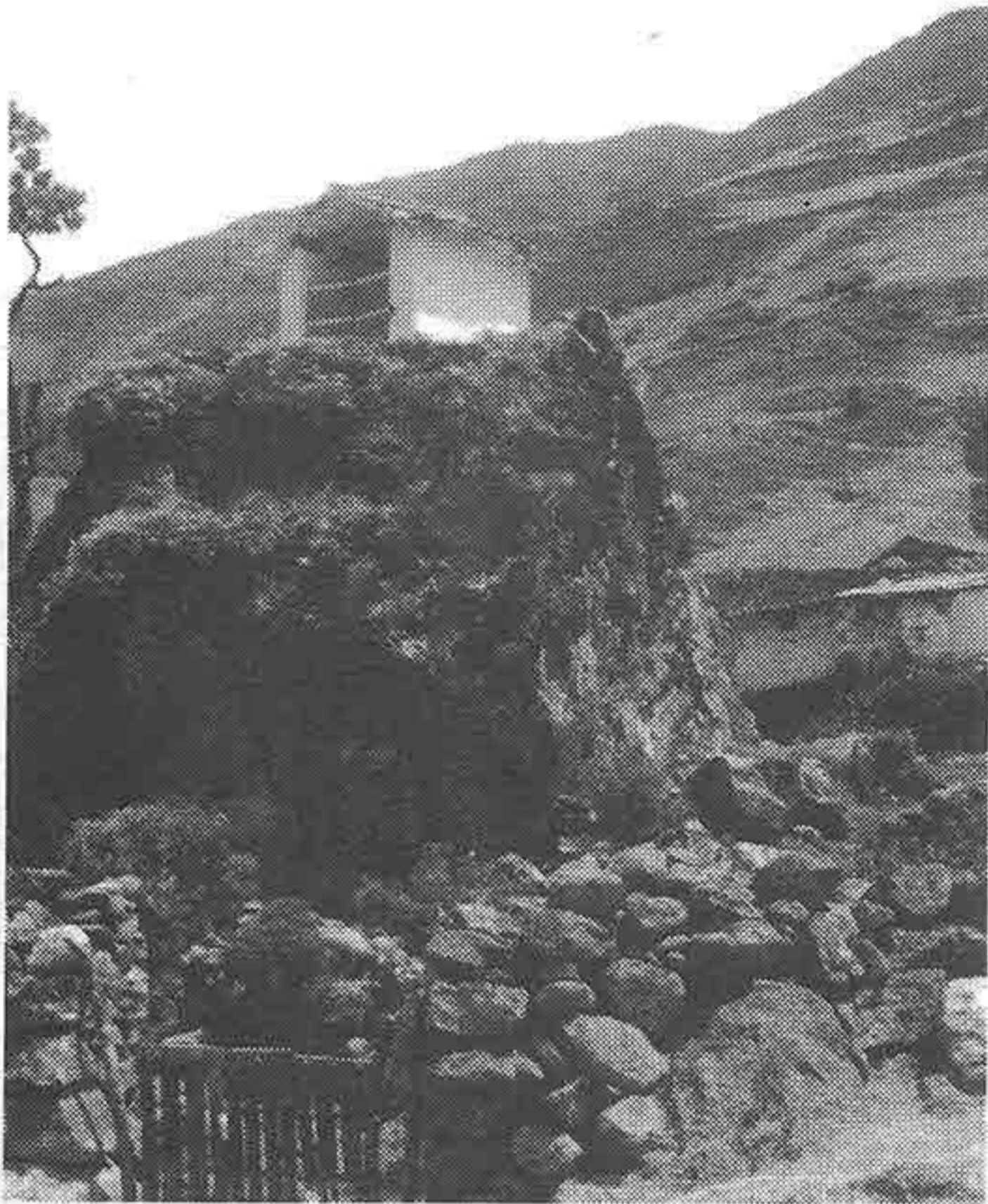
En el mito se hallan algunos aspectos confusos que entremezcla la Guerra Federal con la Guerra de Independencia, pero hay un hilo principal, una continuidad histórica apreciable que sirve de contexto y de enlace entre estas dos luchas armadas: la desigualdad social heredada de la colonia que se fragmenta como consecuencia de la Guerra Federal. Sin embargo, el relato mítico va a esconder en su estructura otro mito, un acontecimiento de gran importancia para el cristianismo como fue la batalla en el puente Milvio, hecho que motivó a Costantino “El Grande”, a promulgar el Edicto de Milán, el que permitió a los cristianos el ejercicio libre de su culto.

Es así que el coronel Salas, lo mismo que Constantino, ambos hombres de poder, pidieron señales para aferrarse y ganar en sus respectivas batallas, señales divinas y cristianas como la cruz y San Benito, ambas impuestas a “Mubay”, pero quizás San Benito oculta tras su negra tez, lo blanco y lo amarillo de Arco, características que grupos mestizos adaptaron en sus creencias religiosas amalgadas por ellos a los símbolos cristianos.

## 1. “Mubay”, La piedra de San Benito y la Morada de “Arco”.

### Versión 1.

*“Era una piedra donde subsistían los duendes, ahí subsistía, la piedra de Mubay, esa era mujer, el viejo Hernández, el viejo Bartólo, la piedra de El Quirache y El Bao y esos eran los antiguos que subsistían. Cuando ya vino un proceso del coronel Salas, era un señor que trabajó mucho en la guerra. Cuando ellos fueron para una pelea que hubo en Jajó, entonces, él se prendió a San Benito y a Santa Lucía para que le ayudarán a ganar la pelea contra los Godos, los de afuera, y los de aquí eran los Liberales. Cuando ya venían los enemigos sobre él, ya lo tenían vencido, entonces, miró al aire y dijo: ¡ Santa Lucía y San Benito bendito, que me favorezca, que Dios yo gane mi pelea!... y fue que vió en el medio de aquella macera como dos banderas... y vió así a San Benito y a Santa Lucía, que lo estaban... y se le encimaron y el ganó la pelea. Cuando ya todo calmó, los enemigos se retiraron”* (Angélica Albarrán- Misteques. Relato recogido en 1994)



**Foto N° 1:**  
**Piedra de San Benito o “Mubay” – Misteques Municipio Rangel**  
**Foto: Raquel Martens**

En el discurso se hallan varios elementos identificables con las deidades indígenas de ARCO y ARCA, quienes son reinterpretados a través de San Benito y Santa Lucía. De este modo se establece una correspondencia como por sus características formales (funciones y simbolismos escondidos) o como por representar cultos aglutinantes de comunidades rurales y populares, aglutinación que se puede interpretar como la evolución del mito a través de los distintos tiempos históricos, adaptándolo a las nuevas situaciones y conservando así su capacidad explicativa.

A. La piedra tenía espíritus denominados “**Duendes**”, deidades europeas de la fertilidad y la reproducción que el cristianismo degradó e incorporó a la jerarquía más pequeña de los demonios. Esta primera fase del discurso se desenvuelve en un pasado lejano. Se puede conocer que la piedra de Mubay “*era mujer*” en tanto que los espíritus que moraban en ella eran de género masculino.

No obstante, el discurso describe a los “**Duendes**” como entidades masculinas que en la tradición de los campesinos mestizos de las comunidades rurales merideñas, persiguen a ciertos niños con características especiales (rubios de ojos claros). Los “**Duendes**” son espíritus de los bosques, se relacionan con las minas, lo subterráneo, las piedras, el páramo, les gusta lanzar piedras a las casas en donde quieren cebarse, y perseguir a las muchachas “solteras”; actos que se pueden considerar como universales en estos personajes míticos por su frecuencia en distintas partes del mundo, y que también se le pueden atribuir a **ARCO**, según *Clarac* (1981) y *Martens* (1994).

B. La segunda parte del discurso muestra una ruptura temporal, ya que comienza en un pasado lejano en donde las piedras poseían cualidades humanas, y dentro de ellas moraban “seres sobrenaturales” como los **Duendes**, y de repente termina en un pasado reciente, el cual se presenta confuso, en donde la población local estuvo sumida en la incertidumbre, en conflictos y en guerras. Este pasado reciente que en el discurso confunde cronologías precisas, destaca dos oposiciones que en su contexto esconde la resistencia simbólica que grupos mestizos opusieron al poder de “afuera”.

En efecto, “*los Godos*” de la Guerra Liberal son representados como “*los de afuera*” de la Guerra de Independencia, como los “realistas” que quisieron mantener el control de sus colonias separatistas, y que impusieron sus valores y creencias. A ellos, a “los de afuera”, se opusieron “*los Liberales*” de la Guerra Federal, los “*libertadores y patriotas*” de la Guerra de Independencia, “*los de aquí*”, “*los criollos*” que lucharon por la “libertad”, la autonomía (local y nacional), arrebatándoles a esos “otros” el ejercicio del poder.

El poder “*de los de aquí*”, de los combatientes de Mucuchíes, se muestra entonces cargado de poder divino, de una protección celeste y especial que cubre con su aura a los “*libertadores*”, pero esa protección que proviene de “*Arriba*” no es de la divinidad cristiana sino aparentemente cristiana. En realidad se trata de la protección de **los Dioses viejos de los mucuchiceros**, de los **ARCOS**, la pareja Arco Iris que adoptó las vestiduras cristianas, para que *los “de aquí”* pudiesen ganar la batalla, expulsar a *los “otros” de “afuera”* y alejarlos de sus espacios, hecho que no pudieron realizar sus antepasados ante la invasión española.

En la batalla, en efecto, resaltan dos figuras importantes: **San Benito** y **Santa Lucía**; el primero es un santo negro venerado tanto en la región andina como en otras regiones del país (Estado Zulia y Estado Trujillo), y cuyas fiestas se realizan en Mucuchíes en el mes de diciembre (solsticio de invierno). En cuanto a Santa Lucía (patrona del pueblo) su culto se realiza un día antes que la fiesta de San Benito, el 28 de diciembre.

*Bastidas* (1994), menciona que las fiestas en honor a San Benito en la población andina de Timotes, en el mismo Estado Mérida, posee algunas correspondencias con el ritual

indígena que en la cordillera andina de Mérida hacían en honor a **CHES**, fiestas que los indígenas solían celebrar durante el solsticio de invierno.

**CHES** es el nombre que recibe el ser sobrenatural, “*dispensador del bien y del mal*”, según *Lares* (1950), *Febres Cordero* (1960) y *Salas* (1956), que apremiaba o castigaba a los hombres de acuerdo a su comportamiento. A los **cheses** se les reconoce con otras denominaciones, ya sea con el nombre de **ARCOS**, ya sea con el nombre de **Encantos**, y son las deidades que pueden adoptar diferentes formas (resaltando el color amarillo en sus múltiples transformaciones) cuando persiguen a los humanos, *Clarac* (1981).

De acuerdo con el mito, fue el coronel Salas el que incorporó la imagen de San Benito a la población de Mucuchíes. De esta manera cumplía su promesa de haber salido triunfador en la guerra contra los “*Godos*” (según el mito), ó contra “*los realistas*” (según la historia oficial), fuentes que son mencionadas por *Bruguera* (1982), y *Balza y Rangel* (1997: 75 y 77):

*“Según la tradición, en el curso de una batalla el ejército de Mucuchíes, al mando del coronel Rafael Salas, había sufrido la pérdida de su abanderado, símbolo inequívoco de derrota. Ante la adversidad, el coronel Salas invocó la intervención de San Benito y, ante la mirada perpleja del ejército, se presentó un negrito en medio de una nube de humo y pólvora, al ritmo del estruendo de balas, que batía triunfal el estandarte de Mucuchíes. La aparición avivó los bríos de los mucuchicenses quienes arremetieron contra el enemigo hasta derrotarlo”.*

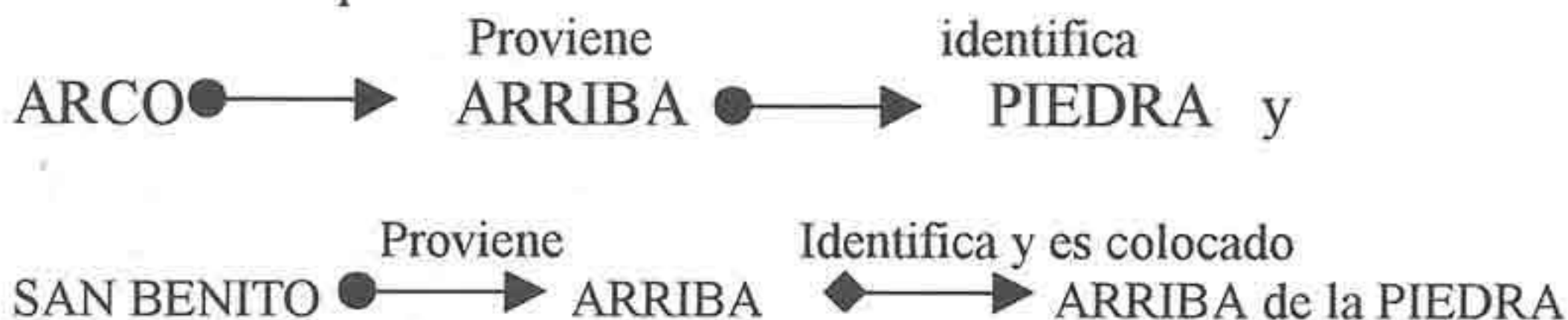
**San Benito**, venerado también en Trujillo, es traído de allá. En este sentido, la batalla se realizó en Jajó, una pequeña

población del Estado Trujillo.

Clarac(1981), da una serie de características con las que identifica a **San Benito** con la deidad de **ARCO**, fruto de sus investigaciones efectuadas en las poblaciones de La Pedregosa y Lagunillas del Estado Mérida. Entre las semejanzas de ambos, además de su identificación con el páramo, la piedra, a lo de "Arriba", radica en el culto mismo, culto que actualmente realizan los campesinos para propiciar las lluvias y las aguas para fertilizar la tierra. En este sentido, Arco y San Benito se vinculan con las aguas; Arco que se mezcla con el agua para convertirse en Arco Iris, y San Benito por ser oriundo de Sicilia, su isla natal vinculada al mar, a la costa, se relaciona también con el agua.

En primer lugar, el coronel Salas, al ver que estaba perdiendo la guerra, le imploró a San Benito y a Santa Lucía para que ganara la pelea: "*entonces miró al aire y dijo: ¡Santa Lucía y San Benito bendito, que Dios, yo gane mi pelea!*". Por lo tanto, San Benito y Santa Lucía se identifican con el Aire, con lo de "Arriba", como santos aparecidos, y ante todo con "**ARCO/ARCA**" (Dioses Arco Iris) que provienen de "Arriba" para luego "*bajar*" e identificarse con los elementos de la naturaleza.

De este modo, **San Benito** en la piedra de "**Mubay**" es colocado "**Arriba**" de la misma, existiendo pues el doble simbolismo que identifica a:



Hay una similitud en la petición que hizo el coronel Salas a San Benito y a Santa Lucía con aquellas invocaciones que solían realizar los “*mojanés*” (médicos-sacerdotes-hechiceros) a sus deidades, los **ARCOS** o **CHESES**, a quienes se les pedía protección y favores.

En segundo lugar, el Coronel Salas: “*vio en el medio de aquella macera como dos banderas y vio así a San Benito y a Santa Lucía, que lo estaban... y se le encimaron y él ganó la pelea...*”. Las banderas y las cintas constituyen además de los trabucos, las maracas, y las espadas de los capitanes (accesorios de batalla como la que sostuvieron los “*Liberales*” en Jajó), los instrumentos que acompañan a las fiestas de San Benito. Los bailes que realizan “**Los Giros**” de San Benito representan el serpenteo de la culebra o los movimientos de las mismas. Se trata de la culebra Arco-Iris, de los Arcos que moran en las lagunas, las piedras, el páramo, y son las deidades indígenas que se resisten a desaparecer en las comunidades campesinas de la cordillera andina de Mérida.

Los “**Giros**” constituyen los bailes y los trajes multicolores con que se visten algunos de los participantes en las fiestas de San Benito. Otro aspecto interesante que resalta en el relato mítico lo constituyen las banderas, las utilizadas por los “*Liberales*” eran de color amarillo, color que es típico para reconocer a los **ARCOS** o **LOS ENCANTOS** (pollitos amarillos, viejo con bastón y dentadura de oro, niños rubios, etc). De esta manera, San Benito reestructuró a ARCO por las siguientes razones:

Está vinculado con lo de “*Arriba*” y se identifica con las piedras y los páramos. En muchas poblaciones rurales suelen llevar a San Benito a la cima de una montaña o cerro para pedirle promesas de agua. A veces lo entierran en la tierra

para solicitarle fertilidad y buenas cosechas, práctica que solían efectuar los indígenas con piedras talladas en forma de rana. Antiguamente se le echaba agua a las piedras (habitáculos de los Arcos), para que trajeran las lluvias: "*San Benito pone el agua y quita el sol*" a la inversa de San Isidro "*que quita el agua y pone el sol*". También a San Benito se le invoca para curar a los enfermos y para beneficiar a los cultivos. Así como Arco solía enseñar a los hombres la agricultura, según Clarac (1981), San Benito hacía producir sus tierras más que las de sus vecinos, señalado por Bastidas (1994).

Se desconoce el origen y la procedencia del culto a San Benito en Venezuela. Sin embargo, Bastidas (1994: 43) afirma "*que el culto a San Benito se realizaba en la región sur del lago de Maracaibo desde el siglo XVII, pues para ese siglo ya se habían ubicado en tal región varios contingentes de esclavos africanos, así como misioneros franciscanos, orden a la que estuvo San Benito unido por mucho tiempo*". Por lo tanto, el culto pudo haberse expandido por la cordillera andina, reestructurando elementos de los cultos indígenas, como lo refiere Clarac (1981).

Además, Bastidas (1994) considera en una nota explicativa, que la promoción del culto por los Franciscanos fue tardía, ya que **San Benito fue canonizado en 1807** y no era factible promocionar un santo antes de su canonización. **Esta fecha que corresponde a la Guerra de Independencia**, corresponde también a los acontecimientos narrados en el mito, lo que podría indicar, en efecto, que la incorporación del culto de San Benito en Mucuchíes fuese promovido para este período, quizás posteriormente, para finales del siglo XIX, después de haber finalizado la Guerra Federal.

*“La festividad de San Benito se caracteriza por la organización de un ejército formado por hombres, mujeres y niños que comanda el santo negro, simbolizando el espíritu guerrero y combativo mucuchicense presente en nuestra historia desde la Campaña Admirable, durante la cual estos pobladores se integraron al ejército Libertador al mando del general Campo Elías hasta los últimos vestigios de los generales Balza” (Balza y Rangel,, 1997: 75).*

Con respecto a la aparición de **Santa Lucía**, compañera de San Benito en el relato mítico, es posible su identificación con **ARCA (esposa-hermana de ARCO)**, los motivos para establecer esta analogía son los siguientes:

Santa Lucía estaría vinculada a ARCA, por el simbolismo de su culto, el cual precede al culto de San Benito. La identificación de los “ojos” de la santa podría representar simbólicamente a los “ojos de la laguna”. Es decir, los campesinos de la cordillera de Mérida mencionan en sus relatos que la laguna madre antes de su parada final en la población de Lagunillas- Estado Mérida, había dejado en su viaje varios “ojitos” de agua, los cuales representan a sus hijas ó comadres. Así mismo, las “**socias**” de la santa representan en este culto femenino, a las “**hijas**” de la santa, a **sus ojos que le fueron extraídos**.

La Santa se vincula con San Benito, según los trabajos realizados por *Boza y Pineda* (1989: 153-159) en la costa norte del Lago de Maracaibo. Este santo “*era un muchacho de aquí de la laguna que estaba enamorado de Lucía, como ella lo rechazaba él se volvió santo*”. En la historia oficial de la iglesia católica, esta santa se sacó los ojos antes de aceptar las apetencias sexuales de un moro. Moro que por el color oscuro de su piel pudo en su simbolismo ser reinterpretado por el negro San Benito.

Cuando se realizan las fiestas en la costa norte de Maracaibo, San Benito en su recorrido se queda en la iglesia de la santa durante la noche, y luego sale a su casa el día siguiente. En Mucuchíes las fiestas de Santa Lucía se realizan un día antes que las fiestas de San Benito, y es un culto en donde participan las mujeres, las cuales visten de blanco (color que representa la pureza) con una cinta roja (color que representa la pasión), los mismos colores que suelen llevar las "socias" de San Benito.

Ambas fiestas expresan en realidad la identificación de ARCO/SAN BENITO esposo-hermano de ARCA/SANTA LUCIA, patronos de Mucuchíes, los santos que se aparecieron al coronel Salas en la batalla que sostuvo en Jajó, en contra de los "Godos".

Santa Lucía reestructuraría las funciones de ARCA en la zona de Mucuchíes muy similar a lo que sucedió con la Virgen de La Candelaria, en Lagunillas (Estado Mérida), esposa/hermana de San Benito, señalado por *Clarac* (1981).

La Santa, de manera similar que otros santos mártires del catolicismo, da cuenta de la resistencia cultural pasiva. Cuenta la historia oficial de la iglesia católica que la santa era una mujer que tenía los ojos bellos y que de ella se había enamorado un príncipe moro, un "infidel", a quien rechazó sus pretensiones amorosas, y por ser fiel al Dios cristiano y mantener su pureza, fue martirizada y le fueron extraídos sus ojos. En otra versión relata que fue ella misma la que se arrancó los ojos.

Independientemente de las versiones, la santa fue leal a su religión. De esta forma, hay un doble sentido inverso que se opone: paganismo vs cristianismo, y cristianismo vs paga-

nismo, es decir, se pretendió inculcar a la población mestiza de Mucuchíes, el comportamiento “ejemplar” de la santa que le fue fiel al “dios verdadero”, al dios de los cristianos. Por lo tanto, los mucuchiceros mestizos tenían que dejar de adorar a los “dioses falsos” (Arco y Arca) y seguir el ejemplo de la santa. Esta santa, (oriunda de Constantinopla), presenta un elemento muy interesante que sale a relucir como metadiscurso o discurso subyacente en el relato mítico sobre la piedra de Mubay.

En el discurso se describe la aparición de dos “banderas” en el aire como San Benito y Santa Lucía, y estas imágenes rememoran otro acontecimiento histórico, como fue la batalla en el puente Milvio, en donde Constantino invocó al dios de los cristianos, y tuvo como respuesta una señal divina, una visión celeste en la que apareció una cruz resplandeciente con las siguientes palabras **“IN HOC SIGNO VINCES”** (con **está señal vencerás**), las cuales fueron utilizadas como monograma en las enseñas de su guardia.

Después de la victoria de sus tropas cuyo símbolo cristiano sirvió de inspiración y de escudo protector, promulgó más tarde el famoso Edicto de Milán, el cual concedía a los cristianos la práctica libre de su culto. Algo parecido ocurrió con el coronel Salas en la batalla contra los “Godos” en Jajó, pero la diferencia radica en las insignias, no fue la cruz la que apareció en el cielo sino las banderas de San Benito y Santa Lucía, sus dioses viejos que inconscientemente había invocado, la pareja Arco Iris.

En las cruzadas, los cristianos utilizaron la cruz roja como insignia de los estandartes y del vestuario (especialmente el de la orden de los templarios) para combatir contra los musulmanes. Los mucuchiceros utilizaron el aura de San

Benito y santa Lucía para someter a los realistas (los españoles), o los Godos (los conservadores); los que pretendieron mantener la “división clasista” de la sociedad venezolana. Divisiones que aparentemente desaparecieron como consecuencia de la Guerra Federal.

De esta forma, la **reestructuración de San Benito (ARCO) y Santa Lucía (ARCA)** en el discurso referente a la piedra de “Mubay”, obedece a que estos santos católicos reinterpretaron algunas de las funciones de estas antiguas deidades indígenas que escondieron su simbolismo tras el ropaje cristiano. La función principal de estas deidades en el discurso, consistió en proteger a sus pobladores en la lucha que sostuvieron contra los dominadores, fuesen éstos “los realistas” ó los “Godos”.

En efecto, en el seno de tales poblaciones hubo una nueva forma de asumir sus creencias religiosas, que incorporó algunos elementos foráneos de la religión impuesta, las que amalgamaron a las suyas propias. La piedra de “Mubay” es el vehículo mediador que sacraliza estas dos visiones (pagana y cristiana), y les da mediante el mito, un sentido de pertenencia para que los pobladores de Misteques y de Mucuchíes se sientan identificados con la historia que ella esconde en su entraña pétrea.

## **Versión 2.**

*“Eso fue el Coronel Salas, porque allí habían plantado primero fue una cruz. Cuando ya el Coronel Salas, eso sería cuando las guerras liberales, entonces, el coronel Salas, en la guerra y la cosa, le ofrecían ganar una batalla y la cosa, le ofrecían ganar una batalla para ellos subir a San Benito allí y entonces lo trajo el Coronel Salas y lo introdujo ahí y así*

quedo...” (Custodio Lobo. Misteques. Relato recogido en 1994).

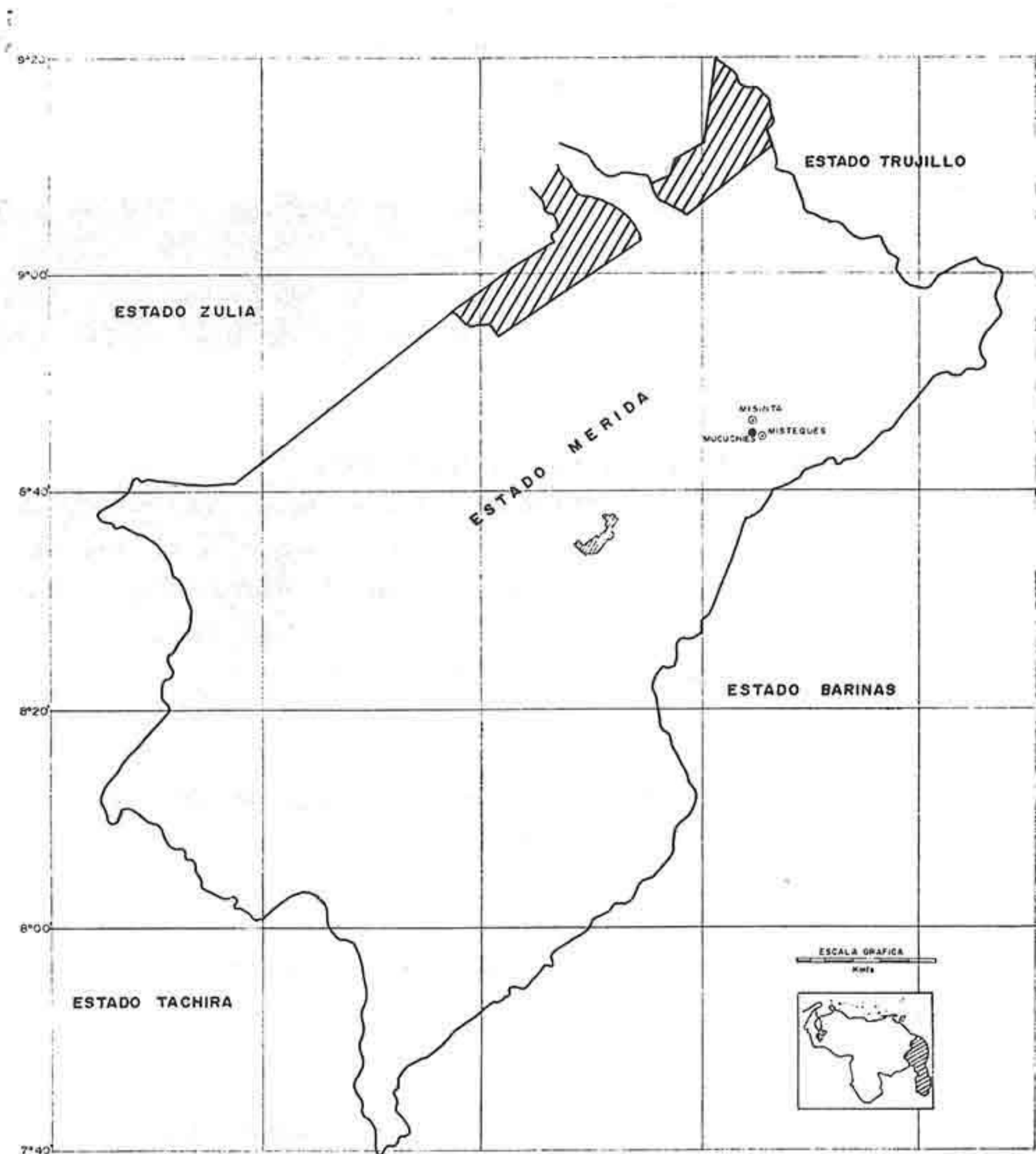
En esta versión se destaca la imposición del culto cristiano que se manifiesta por la presencia de la cruz que fue clavada en “Mubay”, la piedra sagrada. La cruz que aún permanece clavada en la piedra, va a estar acompañada por San Benito, santo que desplazó a la deidad que moraba en sus entrañas, y que se mudó al páramo de El Bartólo (un picacho de grandes dimensiones en donde se encuentran varias lagunas consideradas sagradas por los campesinos de la aldea de Misintá, aldea cercana a Mucuchíes).

Según información oral, los Duendes que vivían en la piedra de “Mubay” se mudaron a la piedra de El Bartólo, en ella esconden a los niños y a las mujeres raptados, frutos de sus persecuciones. No obstante, la piedra de “Mubay” fue conjurada para poder realizar la capilla que actualmente se localiza encima de la misma (morada de San Benito), y para ello fue necesario la intervención de un intermediario conocido por los habitantes de Misteques como **el indio Asunción Maraco**, personaje que solía comunicarse con la piedra y curar a los enfermos.

“Mubay”, como piedra sagrada, constituye el símbolo de resistencia, de la eterna juventud de lo que el hombre no es y no será. Las deidades que moran en ella se transformarán pero se resistirán a desaparecer a través del tiempo, como símbolo único de la lucha contra éste.

Los campesinos de Misteques seguirán conversando con “Mubay”, y ella como piedra inmutable que escondía en las entrañas a los viejos dioses, le contará una “**historia ejemplar**”. Historia que se rememora y se expresa mediante

ciertas ceremonias en honor a **San Benito y Santa Lucía**, patronos de Mucuchíes. Esa "historia ejemplar" es un mecanismo por medio del cual se mantiene la cohesión de la población de Mucuchíes y sus alrededores (incluyéndose el caserío de Mistèques), y transforma el mito en realidad vivida, en "presente eterno" que conservará en el transcurso del tiempo la cosmovisión indígena, que se resistirá como la piedra a desaparecer.



## **BIBLIOHEMEROGRAFIA.**

**BALZA SANTIAGO, Ysable y Juvenal, RANGEL.**

1997            “*Mucuchíes honra a San Benito de Palermo*” en, Revista Bigott N° 42. Fundación Bigott. Caracas.

**BASTIDAS, Luis**

1994            “*El San Benito de Timotes, o como un ritual de origen prehispánico incorpora hoy elementos de la modernidad después de haber incorporado al catolicismo*” en, Boletín Antropológico N° 32. Universidad de los Andes. Mérida (Venezuela).

**BOZA SCOTTO, María Eugenia e Yván Pineda**

1989            “*Análisis estructural de los contenidos imaginales de las sociedades pluriétnicas del Caribe en las costas occidentales de Venezuela: caso de Maracaibo*”. Memoria de grado. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

**BURGUERA, Magaly**

1982            “*Historia del Estado Mérida*”. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas.

**CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline.**

1981            “*Dioses en exilio*”. Colección Rescate N° 2. Fundarte. Caracas.

**ELIADE, Mircea.**

1981            “*Tratado de historia de las religiones*”. Ediciones Cristiandad. Madrid.

**FEBRES CORDERO, Tulio.**

1960            “*Décadas de la historia de Mérida*”. Tomo I. Antares LTDA. Bogotá.

**LARES, José Ignacio.**

1950            “*Etnografía del Estado Mérida*” Publicación de la Dirección de Cultura de la Universidad de los Andes. Mérida (Venezuela).

**MARTENS, Raquel.**

1994 *“El culto a las piedras en las prácticas simbólicas del campesino merideño”*. Memoria de grado. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia. Universidad de los Andes. Mérida (Venezuela).

**SALAS, Julio César.**

1956 *“Etnografía de Venezuela (Estados Mérida, Trujillo y Táchira): los aborígenes de la Cordillera de los Andes”*. Publicación de la Dirección de Cultura de la Universidad de los Andes. Mérida (Venezuela).

---

**RESUMEN**

---

El artículo destaca la importancia que tiene para los campesinos de Misteques la piedra sagrada denominada “Mubay”, la cual esconde elementos indispensables para la memoria colectiva que puedan ayudar a reforzar la identidad local. Esos elementos forman parte del conjunto de creencias religiosas, que adaptaron los símbolos cristianos a la cosmovisión indígena.

---

**Palabras claves:** Resistencia cultural, Identidad local, Santos y piedra sagrada..

---

---

**ABSTRACT**

---

The article brings out the importance of the sacred rock called “Mubay” for the Misteque countrymen. This rock hides essential elements for the collective memory that can help to reinforce the local identity. The elements belong to a system of religious beliefs, that adopted the christian symbols to the indigenous cosmovision.

---

**Key-words:** Cultural resistance, local indentity, saints, sacred rock.

---

## "ASPECTOS MÁGICO RELIGIOSOS DE LA ENFERMEDAD MENTAL"

*Luisa López de Pedrique*

Dpto. de Ciencias de la Conducta

Facultad de Medicina

Universidad de Los Andes

El hombre es un ser religioso y esto se constata desde los albores de la humanidad. Su necesidad de trascendencia, de creer en un más allá después de esta vida lo ha testimoniado desde los tiempos del paleolítico. El hombre antiguo, desprovisto de todo conocimiento científico, dio explicaciones mágicas a todo evento que le sucedía y entre los más impactantes para él estaban la muerte y la enfermedad.

Dentro de las enfermedades, la locura ha sido siempre un enigma. ¿Qué es la locura?, ¿cuál es el origen de este mal? Las respuestas siempre han estado enmarcadas dentro de lo mágico, espíritus malignos que se posesionan de la persona, el "alma" que se sale del cuerpo y se pierde en un lejano paraje, la ira de algún dios por incumplimiento de sus mandatos o la ira, envidia o celos de algún mortal que mediante un mago "negro" le manda un maleficio a la víctima, en fin la aparición de espantos, duendes, y otros entes espirituales que con su sola presencia pueden volver loca a una persona.

Aún hoy que el discurso médico-científico ha llegado a casi todo el planeta, el hombre sigue buscando las explicaciones mágico-religiosas que giran en torno a los orígenes de la enfermedad en general y de la locura en particular. Por otra parte el discurso médico-científico desprovisto de todo elemento espiritual y mágico no parece satisfacer al hombre. Hay un vacío que queda en el paciente, pues la angustia, la

ansiedad o el temor que produce un estado de demencia, no se calma con una explicación alopática del mal.

Las investigaciones en torno a las conductas que el hombre sigue ante una enfermedad mental (tanto él como sus familiares), nos muestran como ha buscado y sigue buscando una alternativa o una terapia complementaria de orden religioso o mágico aún cuando siga con regularidad su terapia médico-científica

Este fenómeno no se da únicamente en Venezuela o en los llamados países del Tercer Mundo, también en Europa y en EEUU las terapias curativas no-occidentales, ligadas a ritos religiosos o mágicos son cada vez más buscados. Estudios hechos recientemente en Francia muestran la gran tendencia de la población en buscar alivio a sus enfermedades en los cultos carismáticos católicos (Cohén, 1995, 61-87). En EEUU por ejemplo, las iglesias evangélicas pentecostales que ofrecen salvación y sanación son cada día más numerosas y los adeptos crecen a un ritmo muy rápido.

Según Cohén la tendencia de los franceses a buscar en la iglesia de Renovación Carismática Católica un servicio religioso que a la vez les proporcione la guía espiritual para salvar su alma y la curación de sus enfermedades físicas o mentales refleja:

"...la insatisfacción más o menos explícita del abandono de la iglesia institucional por las preocupaciones de salud de sus fieles y por el otro, dejar esto en manos de la medicina oficial que a su vez está desligada totalmente de la dimensión "espiritual" del hombre." (*Cohen*, 1995, 61). (la traducción es nuestra). La iglesia carismática les ofrece la atención religiosa y la médica, unen lo religioso y lo terapéutico en una sola función. Su noción de curación está ligada a dos aspectos distintivos: por una parte la experiencia central del Bautismo en el Espíritu Santo. Esto conduce a una curación "global" del converso el día que entra a la Iglesia y la consecuencia es un mejoramiento sensible y general de su estado físico, psíquico o social. Muchas veces llega a provocar hasta una curación física precisa. Por otra parte tenemos la curación ligada a las prácticas específicas que se ejercen en el seno de las comunidades carismáticas. La más frecuente de estas prácticas es la llamada curación física espectacular, hecha por una "imposición de manos" operada ya sea por un individuo ya sea por un grupo. Estas prácticas tendrían una influencia directa de los grupos pentecostales, (*Cohen*, 1995, 64).

Un grupo de investigadores que se abocó al estudio de la "Iglesia Unificada" en EEUU, también conocida como secta "moon", debido al nombre de su fundador el reverendo coreano, *Sun Myung Moon*, encontró algunos datos interesantes con respecto a los miembros de este grupo, entre ellos:

- que el 39% de los encuestados sentían haber tenido serios problemas emocionales antes de ingresar en la iglesia y un 23% serios problemas de drogadicción.

- el promedio de todos los conversos experimentaron "angustia neurótica" antes de pertenecer al grupo.

- la afiliación a la Iglesia Unificada les proveyó de un alivio considerable y sustancial con respecto a su angustia neurótica,

- aquellos individuos que permanecieron en la iglesia por más de tres años mostraron una estabilidad satisfactoria a nivel de su estado psicológico. (*Galanter, Rabkin, Deutsch, 1979, 165-169*).

En Venezuela existen muchos cultos carismáticos conocidos bajo los nombres de iglesias pentecostales evangélicas e iglesias carismáticas católicas. Estos grupos han ido penetrando las diferentes clases sociales de todo el país, sobretodo las clases de menores recursos económicos. Sus actividades se concentran en el rito religioso, talleres de trabajo y reuniones fraternas y sus adeptos han crecido mucho en número en las últimas décadas. Los ritos religiosos constan de un tipo de misa donde hay prédicas, oración, cantos e "imposición de manos". Los feligreses están en la libertad de aplaudir, gritar alabanzas, predicar, si esto les pide su estado de ánimo pues es tomado como un signo de que están inspirados en el Espíritu. El bautismo del Espíritu Santo que se realiza el día de su conversión es una de las ceremonias más importantes .

En lo que concierne a los cultos más tradicionales de origen americano, tales como los de María Lionza, la Santería y otros de índole espiritista, también gozan de la estima de la población venezolana. Los centros de santería y de cultos marialionceros abundan en todas las ciudades y pueblos de Venezuela traspasando inclusive las fronteras donde llegan hasta Curacao, Aruba, Miami y Nueva York, Colombia etc.. Estos cultos bastante conocidos entre nosotros se componen

también de ceremonias religiosas donde intervienen dioses y entes espirituales que se posesionan de los sacerdotes y a través de ellos curan y alivian los distintos males de sus fieles.

Los resultados de nuestra investigación ponen en evidencia este aspecto mágico-religioso frente al discurso de la enfermedad de los pacientes investigados. La mayoría de ellos acuden a estas vías buscando completar su tratamiento médico.

En el desarrollo de nuestra investigación sobre el rol del discurso oral en la Relación Médico - Paciente, nos hemos encontrado con un primer hecho, expuesto en anterior ponencia (La Relación Médico Paciente en relación al Desarraigo y la Identidad Cultural, 1997), a saber, que en dicha relación intervienen al menos dos discursos, el científico del médico alópata y el discurso no-científico del paciente. Este último puede estar enmarcado dentro de un sistema tradicional de salud, dentro de un sistema popular de salud (*Clarac de Briceño*, 1992) o también puede presentar elementos mezclados de los tres sistemas mencionados.

Lo que hoy presentamos como resultado de un nuevo avance en esta investigación es la relación de lo mágico-religioso en la relación médico-paciente psiquiátrica. De un grupo de 24 pacientes que están o han estado internados en la estación psiquiátrica del HULA, hemos constatado que el 90% asisten a una terapia de índole religiosa o mágico-religiosa. En el primer caso se trata de pacientes pertenecientes a un culto religioso carismático, tales como las iglesias pentecostales o la iglesia de renovación carismática. En el segundo caso se trata de cultos o bien tradicionales o bien populares. Estas terapias se han realizado tanto simul-

táneamente con la terapia alopática, o bien un poco antes de la crisis, o bien un poco después de haber salido de la estación psiquiátrica.

El discurso científico, según hemos podido comprobar, no satisface al paciente psiquiátrico, se trata de un discurso que no participa de la concepción cultural que tienen los pacientes sobre la enfermedad y en este caso sobre la enfermedad mental. Es un discurso árido, de difícil comprensión pues requiere de conocimientos técnicos y científicos que el paciente no posee. Por otra parte, el paciente vive su enfermedad como un hecho muy real, sus alucinaciones y delirios ya sean auditivos o visuales o ambos los viven como una "realidad", esto produce angustia y ansiedad. El paciente está convencido que su mal es de orden espiritual y mágico. El médico psiquiatra intenta a través de su discurso hacer que el paciente comprenda y entienda su mal, pero con frecuencia no lo logra a cabalidad por lo abstracto de la explicación. El paciente adopta el tratamiento psiquiátrico generalmente mientras está hospitalizado y sale de la crisis. Una vez que se le ha restituido a una situación normal, el paciente abandona el hospital y continúa tomando los medicamentos por un tiempo mas o menos corto, pues busca ayuda de orden espiritual ya sea de tipo mágico religioso acudiendo a un curandero o un sacerdote de los cultos de María Lionza, o un Santero para que lo ensalmen, o busca la ayuda de una iglesia carismática para que lo sanen y "salven su alma".

El paciente W. de 17 años nos describió su mal como cosa del "demonio" por las acciones malas que él había hecho. Estas acciones consistían en consumo de drogas y masturbación. La primera vez que tuvo una crisis su madre lo

lleva a un curandero tradicional y allí le dan unas "contras", lo ensalman y le mandan unos bebedizos con lo cual le mejoran los síntomas. Pero el joven narra que al poco tiempo se vuelve a sentir mal, oye voces que lo atormentan y lo inducen al suicidio. En eso unos conocidos con los cuales el había tenido un contacto esporádico se acercan a ayudarlo y le aconsejan que se anime a pertenecer a una iglesia pentecostal donde pueden sanarlo y salvar "su alma". El paciente accede, comienza a leer la Biblia y llega el día de su conversión. El acto religioso fue para él extraordinario, W. se sintió "lleno de Dios" y según sus propias palabras "tenía a Dios dentro de mí", durante los siguientes días predicó, oró, cantó y su alegría de vivir era inmensa. Este estado le dura unos siete días al cabo de los cuales cae en una crisis de llanto, angustia terrible y la "voz de Dios" de su interior se vuelve nuevamente en la "voz del diablo". El joven es traído a la emergencia e internado en la estación psiquiátrica por intentar cortarse las manos, por intento de agresión física a su madre, por presentar alucinaciones y delirio. Para el momento de nuestra entrevista W. está siendo sometido a los exámenes de rigor y hay un primer diagnóstico de esquizofrenia.

Este caso revela varios aspectos culturales de interés. Por una parte, la no identificación del paciente con el discurso científico. En las entrevistas W. no mostró ningún interés por el diagnóstico médico. Estaba convencido de que el demonio se había posesionado de él y le inducía a hacer cosas "malas". De ahí su necesidad de buscar una ayuda de orden espiritual. Al comienzo es su madre quien lo lleva a ver un curandero tradicional, que lo ensalma y le da contras. Pero cuando W. establece contacto con los pentecostales se niega a volver,

pues estos le dicen que eso es cosa de "brujos" y por lo tanto, es malo.

W. abandona el discurso tradicional de su madre para acogerse a un nuevo discurso, el del nuevo grupo religioso al cual pertenece. Este grupo le da una explicación de su mal que a él lo convence completamente. El paciente carga una "culpa", la masturbación y la drogadicción. El grupo le ofrece la "salvación" y por lo tanto el perdón de sus pecados, a la vez que le promete la "sanación" de su enfermedad. La ceremonia religiosa lo impacta produciendo una transformación de su patología angustiosa en un estado de euforia y éxtasis. Esto que también es patológico no le dura sino unos días, pero el paciente queda prendado del "discurso religioso". Podemos pensar que el manejo de la "culpa" en W., tiene su base en los valores cristianos tanto del catolicismo practicado por su familia como por el grupo pentecostal.

El grupo pentecostal le ofrece a W. la sanación a la vez que la salvación de su alma, con lo cual quedaría curado y limpio de culpa. Actualmente el paciente ha sido dado de alta y según las últimas informaciones que tenemos no desea seguir tomando los medicamentos.

La paciente A. de treinta y cinco años presenta alucinaciones y delirios donde ve y oye a un hombre que la molesta, sobretodo de noche cuando se acuesta. Vive sola en la casa de sus padres, que ya fallecieron y es la menor de cinco hermanos. Ella afirma ser virgen y no tener hijos. Pertenece desde hace varios años a una iglesia de renovación carismática y tiene muchas amigas dentro del grupo. Los familiares la llevan a la emergencia por una crisis que consistió en un

estado de auto agresión y alucinaciones, junto con un fortísimo dolor de cabeza. La internan en la estación psiquiátrica y allí se recupera. A los pocos días de estar internada, A. recibe la visita del grupo carismático a la cual pertenece y una tarde celebran un rito donde le cantan, oran por ella, la rodean dentro de un círculo y finalmente le "imponen las manos". Después de esto ella nos afirma que la visión del hombre desaparece y se empieza a sentir mucho mejor. La paciente está diagnosticada con una epilepsia del lóbulo temporal izquierdo. Pertenece a la iglesia carismática desde hace unos doce años fecha en que le empezaron las crisis epilépticas.

Al igual que en el caso anterior la explicación científica de los síntomas tampoco es asimilada por la paciente. A. está persuadida de que se trata de un "ser demoníaco" que le quiere hacer daño. Ha identificado a este ser con el demonio y con el "zángano", un fenómeno sobrenatural conocido en los andes merideños por la comunidad campesina y semi-urbana. (Rojas, 1990). Utilizando la clasificación de Devereux podría ser identificado como una enfermedad étnica de la región andina venezolana. (Devereux, 1973, 54-83). Una de las características de este ser es que ataca a mujeres vírgenes sin hijos. Esto correspondería a una concepción del ser humano que se tiene en la cultura tradicional de los Andes y en la cual solo poseen un "alma completa" el hombre y la mujer con hijos (Clarac de Briceño, 1981, 56-71).

En la imagen que tiene la paciente A. de si misma, ella es "incompleta" a pesar de que su afirmación de virginidad se contradice con algunas informaciones de que ella ha tenido novio y posiblemente ha entablado relaciones íntimas con su

pareja. Pero el hecho de no haber tenido hijos hace que A. crea firmemente en su virginidad y en su fragilidad como mujer (susceptible al ataque de un zángano), pues su alma no es completa y por lo tanto ella no es una "mujer" en todo el sentido de la palabra. No descartamos la mezcla con valores cristianos pues la paciente ha sido criada en un hogar católico tradicional. Por otra parte, la paciente ha tenido desde hace algunos años contacto con una iglesia de renovación carismática a la que asiste regularmente. El sacerdote que atiende esta iglesia la ha tratado de ayudar. Le ha dicho que su mal es cosa del "demonio" y que habría que exorcizarla. Ella confía mucho en él y siempre se confiesa con este sacerdote.

A. nos dice que encuentra un gran consuelo en este grupo pues la comprenden e inclusive "algunas de las miembros han visto el espíritu que ella ve". La paciente muestra para nosotros una mezcla de creencias entre los elementos tradicionales que todavía le quedan y los cristianos católicos, tanto tradicionales como los carismáticos, adquiridos estos últimos desde hace unos doce años. Ella asiste regularmente al servicio religioso de su comunidad y encuentra allí un apoyo afectivo muy importante para su vida. La paciente ha tenido varias entradas a la estación psiquiátrica y generalmente deja de tomar sus medicamentos después de un cierto tiempo.

Este caso presenta una serie de elementos tanto tradicionales como modernos. La paciente viene de una zona rural pero tiene muchos años radicada en la ciudad de Mérida. Es una mujer de pocos recursos, trabaja y vive en una zona modesta de la ciudad. Complementa en cierta manera su tratamiento psiquiátrico con su credo religioso que le propor-

ciona la cura "espiritual" que el primero no le ofrece. Es de observar, que la paciente afirma que el espíritu desaparece cuando el grupo le celebra el rito, aquella tarde en la estación psiquiátrica, pero no relacionó su mejoría con el hecho de que ya tenía varios días tomando los medicamentos prescritos para su mal.

El paciente P. de cincuenta y seis años está diagnosticado con una psicosis afectiva orgánica, tiene años padeciendo de este mal y está radicado desde hace mucho tiempo (unos treinta años) en Caracas. El paciente pertenece a una iglesia pentecostal donde se encuentra muy a gusto pues la gente "... predica, canta, lee la Biblia y vive una vida muy recta, ... no se puede tener varias mujeres, no se permite beber aguardiente, no se puede bailar ni ir a fiestas". Hace mas de doce años su hermana lo convenció para que perteneciera a esta iglesia, pues esto lo ayudaría para sus problemas de salud. El paciente nos cuenta que no puede recibir emociones muy fuertes "...ni alegrías, ni tristezas, ni rabias, porque me voy poniendo mal y me sube la ira y me provoca hasta matar...". Encuentra mucho alivio en la iglesia y entre sus miembros que son muy amables y buenos. P. nació en un pueblo cercano a Mérida, es analfabeta. Abandonó la región aún adolescente y se fue primero al estado Portuguesa donde pasó unos años y luego a Caracas. Ha ingresado varias veces a centros psiquiátricos caraqueños y esta vez por circunstancias de orden personal se lo trajeron a Mérida y lo está cuidando una hermana. P. no posee aparentemente elementos de su tradición cultural., salido muy joven de una zona rural se instala definitivamente en Caracas en una zona marginal urbana y trabaja como recogedor de basura. Para nosotros se trata de un caso de desarraigo, él no tiene una explicación propiamente

étnica para su mal, cuenta que cuando le dan las crisis es "*...una ira muy grande que me da por dentro y que me provoca matar a quien tenga por delante*". El paciente afirma que la iglesia le da mucha serenidad y alivio, se siente reconfortado, las ceremonias religiosas le gustan mucho, le gusta la "*rectitud de vida*" que llevan sus miembros, le gustan las exigencias de llevar una vida moral. No entiende mucho la explicación que le dan los médicos de su mal, lo único que él sabe es que no puede sufrir emociones fuertes.

La paciente C. ha venido sufriendo alteraciones emocionales desde hace un tiempo, tiene sesenta y cinco años y se convirtió desde hace un año a una iglesia pentecostal. Desde entonces se pasa el día caminando de Milla hasta Ejido predicando para "*reclutar almas para Jesucristo*". Predica continuamente, su estado es alegre, casi eufórico. Ella se siente bien porque está con Cristo. Sus familiares se preocupan por ella porque su conducta les parece anormal y obsesiva.

El paciente N. de cuarenta y cinco años, padece hace veinte y cinco una esquizofrenia para lo cual toma medicamentos prescritos por su psiquiatra. Nos narró que asiste regularmente a un famoso curandero que vive en una población cercana a Mérida. Las sesiones son de conversación, ensalmes, entrega de contras etc.. En palabras de N. "*...me siento muy bien durante días, después de una sesión*". Se muestra escéptico con la medicina alopática pues "*...no me ha curado en tantos años...*", pero no critica al curandero y su medicina ya que le proporciona una "*ayuda espiritual*", un consuelo y una "*protección*" muy importantes y no está en sus expectativas que esta medicina lo cure totalmente.

La paciente N. de treinta y ocho años diagnosticada con una psicosis afectiva orgánica asiste a un curandero en el Vigía pues "... *me da alivio y me está quitando el "trabajo" que me montó mi marido.* " Sus alucinaciones las atribuye a espíritus que se le han metido por dentro debido a ese "trabajo" pues su compañero ya no la quiere y está buscando la manera de deshacerse de ella. Esta paciente vive en una zona rural, no entiende a los doctores y tampoco les cree pues ella está persuadida de que está bien.

En todos estos casos vemos como el paciente busca en la segunda alternativa la parte "religiosa", "espiritual" y "mágica" que no le ofrece la medicina científica.

Los sistemas médicos alternativos ofrecen dos tipos de servicios:

1) Los cuidados, que comprenden la ayuda, el consuelo el reconfortamiento y la solidaridad.

2) El aporte original de estas medicinas son las proposiciones que ofrecen sobre representaciones y creencias sobre el cuerpo, el ser humano y el sentido de la existencia y los lazos del hombre con el cosmos. Los sistemas paralelos ofrecen un "discurso", con el cual los pacientes están identificados, aspecto muy importante para sentirse con posibilidad de curación. Levi Strauss destaca la importancia que tiene la compenetración del discurso del hechicero y la del paciente en un acto de curación. "La eficacia de la magia implica la creencia en la magia...la creencia del hechicero en la eficacia de sus técnicas ... la del enfermo que aquel cuida o de la víctima que persigue... la confianza y las exigencias de la opinión colectiva", (*Levi-Strauss, 1961,152*). Todos estos aspectos se cumplen en la relación del paciente con la terapia

alternativa que utiliza, ya sea esta de orden tradicional o popular o de tipo religioso carismático.

Los sistemas médicos populares, ejemplo el culto de María Lionza, presentan en su discurso elementos de la cultura tradicional transformados y adaptados al medio cultural urbano. En este discurso se han asimilado elementos del discurso científico, pero el aspecto mágico -religioso prevalece y esto es lo que el paciente busca.

En los cultos religiosos carismáticos el discurso posee elementos y consideraciones filosóficas, metafísicas y espirituales que también son susceptibles de ser comprendidos y aceptados por el paciente como un discurso válido para explicar los orígenes de su mal.

*"La medicina científica "oficial" socialmente dominante, tiene su propio discurso cultural, maneja sus propias creencias sobre el cuerpo, el hombre y el cosmos, pero a diferencia de las medicinas paralelas, se presenta o es percibida como relevante al campo científico: están obligatoriamente sometidas al acercamiento experimental o al razonamiento hipotético-deductivo", (Cohen, 1995, 62), (La traducción es nuestra). Con este discurso no se siente identificado el paciente, no lo comprende a nivel intelectual y no lo siente a un nivel afectivo. Para él las causas u orígenes de su enfermedad son de orden mágico, el tratamiento psiquiátrico le alivia sus síntomas pero no le ataca la raíz del mal.*

El último caso que presentamos aquí concierne a una joven "medium" del culto de María Lionza. Esta paciente ingresó al HULA presentando síntomas de autoagresión,

agresión a los familiares y dolores de cabeza. Pasó tres meses en la estación psiquiátrica y está diagnosticada con una epilepsia del lóbulo temporal izquierdo. A esta paciente la entrevistamos tanto cuando estuvo internada en la estación como un tiempo después de haber salido. Es un caso interesante pues presenta elementos distintos al resto de los pacientes investigados.

M. es una joven de 22 años y está iniciada en el culto de María Lionza, ejerciendo también como sacerdotiza de los cultos santeros, pues en Caracas la iniciaron en la Santería. M. narra que desde pequeña siempre vio sombras y oía murmullos, sobretodo "*...cuando bajaba al río que quedaba cerca de mi casa...*" Ella se crió en La Azulita, zona cercana a Mérida. A medida que fue creciendo, las sombras y las voces se hicieron más nítidas y esto para su familia fue signo de que se trataba de una joven privilegiada que poseía el don de poder contactar otros mundos suprasensoriales. La joven busca instrucción para tomar el camino de la videncia al servicio de su gente. A los 16 años monta un "altar" en su casa y empieza a atender pacientes. Había estado en Sorte y en Caracas con las santeras. Según sus propias palabras "*...me sentía contenta de poder ayudar a la gente...*". Trabaja con las cortes de María Lionza y la corte indígena. En su comunidad es muy respetada y querida. Estuvo como cuatro o cinco años ejerciendo hasta que le aconteció la primera crisis. Esto le sucedió a raíz del suicidio de una supuesta amiga; el hecho le impresiona sobremanera y al poco tiempo oye la voz de la amiga que le pide "luz" desde el otro mundo. Por esta misma época decidió visitar a unos hechiceros que ejercen en la ciudad de Mérida, al poco tiempo empieza a ser molestada por "*...espíritus malignos que entran en mi cuerpo y me molestan a toda*

*hora...*". No podía controlar esto y cada vez se fue poniendo peor hasta que un día le estalla una crisis muy fuerte y la llevan a la emergencia del HULA. Según su propia versión la importancia de ayudar a la suicidada en el otro mundo la inquietó mucho, pero lo que produjo este "agotamiento", como ella llama a su estado, fue el contacto con los hechiceros de Mérida que quisieron introducirla en la "magia negra". Las santeras caraqueñas le habían advertido que nunca se acercara a este tipo de personas pues le empezaría a ir muy mal. No pudo resistir la tentación y estos hombres le "...abrieron un canal negativo por donde pasaron los espíritus malignos..." Para M., sus problemas de salud comienzan a partir de ahí.

Queremos resaltar varios aspectos de esta historia. En primer lugar, el discurso de la paciente refleja la imagen que ella tiene de si misma. Considerando su contexto socio-cultural donde toda persona que tiene visiones y oye voces posee un "don" privilegiado, ella obtiene un status de mucho prestigio en su comunidad y ella lo sabe. No solo es aceptada y apreciada sino también admirada y respetada. La gente de su medio acude a ella en busca de ayuda para sus males que van desde las enfermedades físicas y psíquicas hasta los problemas económicos y de desamores.

Todo esto conduce a que M. se considere una persona "especial" con una "misión" de servicio para con su comunidad. Su enfermedad la interpretó como un "agotamiento" físico producto del descontrol que sufrió de sus trances y de los "espíritus malignos" que la poseyeron, los cuales eran más fuertes que ella. Antes de esto la paciente nos aseguró que tenía perfecto control sobre sus trances, los espíritus que

"bajaban" y la poseían eran buenos y a través de ella ayudaban a la gente.

Por último debemos destacar que la paciente asimiló el discurso médico a medias y en sus conversaciones con nosotros no se mostró muy convencida de su diagnóstico. Una vez que le dieron de alta, ella continuó por un tiempo asistiendo a la consulta psiquiátrica, la última vez que tuvimos noticias de ella había manifestado deseos de no seguir tomando los medicamentos y de volver a su "oficio" de sacerdotiza.

Resumimos los planteamientos más importantes de esta investigación.

El paciente psiquiátrico busca en los discursos terapéuticos religiosos o mágico-religiosos la ayuda espiritual que la terapia científica no le ofrece.

El paciente psiquiátrico no se siente identificado con el discurso científico de su enfermedad. Al contrario, está convencido de que el origen de su mal es de orden mágico-religioso.

Cuando el paciente no se identifica más con un discurso tradicional de la enfermedad de índole mágico-religioso, en vez de identificarse más plenamente con el discurso científico lo que busca es el discurso religioso que le ofrecen los cultos carismáticos tanto pentecostales como católicos que en los últimos años han penetrado las diversas capas sociales, sobretodo aquellas de menores recursos.

El paciente encuentra en estos últimos discursos un consuelo y protección, a la vez que una explicación de sus padecimientos que lo identifican más con la concepción que él mismo tiene de su enfermedad. Estos grupos se caracterizan por ser muy solidarios, elevan la autoestima de los individuos y manejan el problema de la "culpa" a través del demonio, él es en última instancia el culpable de las desdichas de los hombres.

### **BIBLIOGRAFÍA:**

**CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline**

1992 **LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA** Consejo de Publicaciones, CDCHT, Mérida-Venezuela

**DEVEREUX, Georges**

1973 **ENSAYOS DE ETNOPSQUIATRIA GENERAL** Barral Editores, Barcelona, España,

**LAUTMAN, Francoise, MAITRE, Jacques y otros.**

1995 **GESTIONS RELIGIEUSES DE LA SANTE** "Les charismatiques et la santé. Offres religieuses de salut ou nouvelles médecines parallèles?" Martine Cohen.

"Pratiques de guérison et religion dans la Caraïbe" Laënnec Hurbon.

"L'efficacité thérapeutique de la prière. Une approche psychologique" Michèle Bertrand. Éditions L' Harmattan, Paris,

**LÉVI- STRAUSS, Claude**

1976 **ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL** EUDEBA, Buenos Aires,

**PELIZZARI, Elisa**

1997 **POSSESSION ET THÉRAPIE DANS LA CORNE DE L'  
AFRIQUE.** Éditions L' Harmattan, Paris,

**GALANTER, Marc, RABKIN, Richard y otros**

1979 "The Moonies: A Psychological Study of Conversion and  
Membership in a Contemporary Religious Sect". En : Am J  
Psychiatry 132:2. February

---

## RESUMEN

---

El presente artículo analiza los aspectos mágicos-religiosos de la enfermedad mental.

La autora ha realizado una investigación en pacientes de la estación psiquiátrica del HULA (Hoospital Universitario Los Andes) en Mérida y una primera interpretación de los resultados se exponen en este trabajo.

Según los datos recogidos los enfermos mentales del contexto socio-cultural andino buscan las terapias mágico-religiosas como un complemento espiritual que la terapia científica no les ofrece. Aquellas van desde los cultos espiritistas de María Lionza y la santería entre otros, hasta los cultos carismáticos pentecostales y católicos.

---

**Palabras claves:** Religión, terapia mágica, enfermedad mental.

---

---

## ABSTRACT

---

The present article analyses the magic-religious aspects of mental illness. The author's data was obtained in the psychiatric station of the Andes Hospital in Merida. The results of the first phase of this research work are exposed in this article.

According to the data, the mentally ill patients of the social-cultural area of the Andes look for magic-religious therapies as a spiritual complement that the western scientific therapy cannot offer them. These spiritual therapies embrace spiritistic cults, such as María Lionza, as well as pentecostal and charismatic cults.

---

**Key-words:** Religion, therapy, mental illness, magic.

---

## "OBSTÁCULOS ACADÉMICOS Y POLÍTICOS DE LA CONSTRUCCIÓN Y PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN VENEZUELA"<sup>1</sup>.

*Prof. Jacqueline Clarac de Briceño*  
Centro de Investigaciones Etnológicas  
Universidad de los Andes

El quehacer antropológico en Venezuela recibió apoyo, aparentemente, sólo en época del dictador Gómez; es decir, en época de los precursores (de "nuestros precursores", pues hemos acostumbrado llamar como tales sólo a autores griegos o europeos más recientes). Posteriormente, sobre todo desde que existe en nuestro país la antropología profesional (a partir de la década del 60), ha sido obstaculizado este quehacer por muchos factores internos como externos, de todos tipos.

Los múltiples discursos de identidad en presencia y la existencia de la vergüenza étnica entre nosotros (históricamente fomentada, voluntaria o involuntariamente) - factor del cual ya hablé en trabajos anteriores - han afectado en Venezuela a todas las ciencias, no sólo a la antropología. Los que lograron superar en parte este problema y que han investigado a pesar de todo, han buscado a menudo (y de acuerdo con las pautas de la política científica en el país) el prestigio personal, además de entregarse demasiado a menudo a estériles conflictos y a la constitución de pequeños grupos de poder académico-político, los cuales han tomado el lugar de los grupos de investigación científica que se hubiese podido

---

<sup>1</sup> (Conferencia presentada en el Coloquio Venezolano-Francés de Caracas, octubre 1995 : "Etat des Lieux")

fomentar. Muchos de esos investigadores han realizado un trabajo individual, incorporando a veces y temporalmente a un estudiante o dos, sin constituir verdaderos equipos y publicando la mayoría de las veces en el extranjero y en lengua extranjera, para complacer a CONICIT, organismo que, como dije en otros documentos (*Clarac, 1993 a y b, 1994*), no ha favorecido un desarrollo científico para el país, con la errónea idea de que, de este modo, fomentaba en Venezuela una ciencia "universal" !

Debemos agregar a lo anterior la politización extrema de nuestras universidades, lo que ha significado una prioridad puesta en el clientelismo "politiquero" y un desprecio (cuando no un rechazo) hacia la actividad propiamente académica, disfrazando esto debajo de un discurso que pretendía protegerla, obligando al profesor universitario a ser prioritariamente un docente y despreciando el quehacer científico, olvidando que la docencia sin investigación es obligatoriamente repetitiva y se tiene que alimentar de lo producido en otras partes.

La existencia de una sola escuela de antropología en el país, situada en Caracas (ciudad que aprisiona a sus habitantes y a menudo los separa del resto del país - lo que se percibe de la provincia y no desde Caracas) no ha facilitado las cosas.

No ha tenido status la antropología en nuestra sociedad, menos aún cuando ha pretendido aplicarse a problemas concretos, y esto es importante para distinguir la antropología que se hace en los países del sur, es decir, en aquellas regiones cuyos habitantes han sido tradicionalmente

el objeto de estudio de la antropología del norte. Regresaremos sobre esto. Entonces, cuando los antropólogos han querido implicarse en problemas concretos de nuestro país, han sido perseguidos, se les ha hecho incluso una guerra psicológica, se ha procurado ridiculizarlos a veces, a través de los medios de comunicación de masa. Los pocos antropólogos venezolanos que se han atrevido a ocuparse de los problemas socio-culturales y de política científica de su país han sufrido en carne propia este atrevimiento, el cual, en ciertos casos, ha recibido incluso castigo del CONICIT; otros no han tenido suficiente valor para esto y han preferido la pasividad. La mayoría no ha producido nada observable (como casi todos los "científicos" del país) y, cuando han investigado, muchos han rehusado el compromiso sociocultural real (no hablo sólo del compromiso "de papel").

*“La antropología siempre ha sido - escribe Marc Augé, uno de los antropólogos franceses que han tenido mayor influencia aparente en Caracas estos últimos tiempos- una antropología del aquí y del ahora. El antropólogo que ejerce es el que se encuentra en alguna parte (su aquí del momento) y que describe lo que observa o lo que entiende en este mismo momento...”*

Es interesante esta definición de la antropología dada así por Augé, pues es una definición que concierne sólo a la etnología y la antropología social concebida desde Europa, lo que no corresponde al proceso de formación de la antropología entre nosotros, ni corresponde a la "realidad" antropológica de Venezuela. Incluso, podemos observar lo que está sucediendo aquí, en el presente coloquio: Este se nos ha anunciado como un coloquio "de Antropología"; sin embargo, sólo están

presentes los etnólogos y antropólogos sociales, así como los lingüistas (París, por cierto, me aceptó la sugerencia de que no fuesen solamente los lingüistas que trabajan sobre los grupos énicos, sino también los que trabajan sobre el habla campesina). No sé qué se hicieron las mesas de arqueología y de antropología física que estaban en la primera proposición del coloquio, pues la "antropología" en Venezuela incluye también estas disciplinas, y no concibo en América latina una etnología divorciada de la arqueología, ni viceversa. Tal divorcio puede existir en los EE.UU., pero la historia y formación biosociocultural de América Latina no lo permite.

Tratar de observar *el aquí y el ahora* en nuestro país *sólo a partir del aquí y del ahora*, en nuestra sociedad que ha vivido un proceso permanente de transculturación, sobre todo en estos últimos siglos, una transculturación siempre inacabada, a distintos grados, y en base a distintos grupos humanos (tan distantes geográfica y culturalmente hablando), sería limitar demasiado nuestra comprensión- o nuestra explicación (según la corriente cognoscitiva en la cual nos situamos). La Venezuela regional, la Venezuela nacional, el grado en que nos ha afectado la llamada "modernidad", la forma (o formas múltiples) como hemos procurado responder a ésta ¿ cómo no relacionar esto con la Venezuela del pasado, de un pasado a la vez reciente y lejano... Un pasado que sobre- pasa los límites espaciales y temporales de un solo continente. No es el mismo español que nos ha llegado en el siglo XV, que el que llega en el XVI, en el XVII, el XVIII, el XIX o durante la guerra de Franco. No es el mismo africano que llega en el XVI que el que es aportado a principios del XX desde las Antillas y bajo engaño, para trabajar en las plantaciones del sur del Lago de Maracaibo (haciéndole creer que iba a trabajar en los campos

petroleros). No es el mismo "indígena" (siempre entre paréntesis) el que es integrado a través de las "entradas" y "pacificaciones" del siglo XVI o XVII, que el que se integra hoy en el Amazonas o la Sierra de Perijá, a algún programa oficial, o que es echado de sus tierras y tiene que migrar a la ciudad; ni es lo mismo un Wayuu que se integra a la sociedad criolla que un Wothuja, un Panare, un Yu'Pa o un hijo de italianos o de portugueses en el mismo proceso. Tampoco tiene la sociedad criolla la misma forma de enajenarse culturalmente según las épocas, ha venido cambiando el objeto y el modelo de su enajenación así como las formas y contenidos de su vergüenza étnica... ¿No es importante todo esto para comprender nuestro "aquí" y nuestro "ahora" ?

Es muy nuevo para los antropólogos del norte (digo "norte" porque, como sabemos, la antropología ha surgido como disciplina científica en el norte, Europa -básicamente Inglaterra, Francia, Alemania-Austria y los EE.UU., y porque parto de una decisión tomada en el curso del Congreso Internacional de Ciencias Etnológicas y Antropológicas en México en 1993, en un simposio en el cual participé en representación de Venezuela, y en el cual decidimos distinguir en adelante una "antropología del Norte" y una "antropología del Sur", no porque queramos separar la antropología en dos, es decir, des-universalizarla, sino para tratar de caracterizar a esta última); es entonces muy nuevo, interesante y sorprendente para los antropólogos del norte que se pueda hacer ahora antropología en sus propios países, lo mismo los postmodernistas como los sobremodernistas, aunque Augé, por ejemplo, se pregunta "*si esta etnología podría pretender al mismo grado de sofisticación, complejidad y conceptualización que la etnología de las sociedades lejanas...*", pregunta

bien interesante, pues muestra 1°) como era dudoso para los europeos el que se pudiera hacer antropología en sus propios países (en cual caso nos encontraríamos con el mismo problema de universalidad de la ciencia que hemos criticado a la historia: Hemos dicho, en efecto, que ésta no puede ser universal (por consiguiente no científica) si se ocupa sólo de sociedades que tienen documentos escritos ; de modo que los antropólogos, si no pueden aplicar su metodología a su propia sociedad , no pueden considerar que ejercen una disciplina científica...) Incluso se pregunta Augé si sería "*por una insuficiente capacidad de simbolización de las sociedades europeas ...o de una insuficiente aptitud de análisis de parte de los etnólogos europeos...*"

2°) ¿ No mostraría esto que no se concebía en el norte que pudiera haber antropólogos fuera de los países del norte, concepción ésa que ha influenciado negativamente (aunque inconscientemente) en nosotros, los antropólogos del sur, pues nos ha hecho sentir inseguros de nuestro trabajo, a menos de considerar que Augé piensa que nuestras sociedades del sur, por haber sido las sociedades tradicionalmente estudiadas por los antropólogos del norte, permitirían la existencia de antropólogos surgidos de ellas mismas porque tienen *suficiente capacidad de simbolización?*...

Por supuesto, Augé sí piensa que se puede realizar este tipo de antropología en los países del norte, sobre todo por razones metodológicas (estoy de acuerdo con él en esto); ni siquiera se le ocurre, sin embargo, que esto tal vez ya se haya realizado en los países del sur, por los propios antropólogos de tales países.

Es quizás una irreverencia lo que voy a decir ahora, pero el hecho de que los antropólogos del norte tienden ahora a respiegarse sobre Europa y los EE.UU. no sería porque "se cierran ahora los países lejanos" ? (son los antropólogos **del norte** que hacen esto, pues nosotros, los antropólogos "**del sur**" no tenemos por qué respiegarnos), y si dicen que tienen una preocupación conceptual y metodológica que los lleva a "*repatriarse*", no se debería en realidad- o también - al alto costo actual para ellos de los viajes a países lejanos, y a la reducción actual de los subsidios para la antropología, "exótica" en esos países del norte (tal vez porque ya no interesan a sus gobiernos esas antiguas colonias, por lo menos desde el punto de vista antropológico?) sin contar que los informantes también se hacen para ellos más y más costosos en esas lejanías; en efecto, la riqueza, el poder adquisitivo y la alta tecnología de los países europeos y de los Estados Unidos son conocidos ahora por esos informantes. Recuerdo, por ejemplo, el cuento de Godelier (en uno de sus seminarios parisienses en la EHESS cuando yo hacía mi doctorado) acerca de los baruya que le habían pedido telegráficamente llevarles "un jeep" en su próximo viaje...y Godelier estaba procurando entonces conseguir dicho vehículo a través de una casa filantrópica, para no decepcionar a los baruya. Ahora, son los baruya que vienen a París a visitarlo...

Tampoco olvidemos que, si bien hay una "globalización" u "occidentalización" del mundo entero, también hay una lenta heterogeneización del mundo occidental a partir del "*Otro Mundo*", el cual invade hoy a los países del norte desde los países del sur (cosa bien conocida en los Estados Unidos, con los latinoamericanos, por ejemplo, o en

Francia con los árabes o los africanos, en Inglaterra con los hindúes, en Alemania con los turcos...)

Quisiera centrar ahora mi ponencia, entonces, en una reflexión acerca de estas dos formas de hacer antropología, que he nombrado aquí y de las cuales tal vez algunos oyen hablar por primera vez. En efecto, siempre se ha hablado de una "antropología francesa", de una "antropología anglosajona", o de una "antropología norteamericana", **sin que se haya querido decir con esto que hay varias antropologías**, sino que las escuelas han tenido diferentes intereses y enfoques teórico-metodológicos... ¿Nos estaría vedado procurar ver si tenemos, nosotros también, otro modo de "hacer" antropología, en los países que tradicionalmente han sido objeto de estudio de los antropólogos del norte? Al hacerlo pienso que empiezo por el principio para nosotros, aquí en Venezuela: La necesidad de saber dónde "estamos parados" como antropólogos, analizando un poco nuestra situación. En efecto, si se trata de acercarnos a un conocimiento del "estado de los lugares" de la antropología en Venezuela, como era el aparente objetivo del presente coloquio, creo que hemos de empezar con esto.

La antropología generada en los países del sur (nuestros países latinoamericanos, por ejemplo) es generalmente silenciada no sólo por los "*antropólogos del norte*" -es interesante, por cierto que algunos están hoy aquí con nosotros en este simposio, dándonos así cierta importancia, la idea habiendo venido de Francia (de *Catherine Ales* y de *Jean Chiappino*, antropólogos franceses comprometidos, por cierto, con Venezuela) sino que es silenciada también por los mismos

"*antropólogos del sur*", generalmente por una especie de falta de autoestima y respeto de estos últimos hacia sí mismos.

En el postgrado de antropología del IVIC, por ejemplo (cuando existía) no se estudiaba a autores venezolanos ni latinoamericanos; tampoco en la escuela de Antropología de la UCV (menos raras excepciones). Si no estudiamos a nuestros propios autores, precursores y recientes, ni a los otros antropólogos latinoamericanos, ¿sobre qué base podremos generar una corriente de pensamiento antropológico en Latinoamérica? ¿Es ésta una empresa imposible? Si realmente lo pensamos, esto muestra nuestro alto grado de baja estima y vergüenza étnica...

Tampoco hemos acostumbrado problematizar la relación entre "*antropólogos del norte*" y "*antropólogos del sur*", no para enfrentar a ambas formas de hacer antropología, sino para lograr una mayor consciencia de la antropología que hacemos en el sur, o que tratamos de hacer...; es decir, como explica mi colega mexicano, *Esteban Krotz*: *Problematizar "las contradicciones provocadas por el desarrollo de la antropología en un mundo configurado por el poder de las mismas naciones que también generaron nuestra disciplina y que siguen determinando casi por completo la pauta de este desarrollo"* (*Esteban Krotz*, 1993:7).

(Quiero recordar aquí - entre paréntesis - algo que ya mencioné en otro trabajo: En el Postgrado de Antropología Andina de CLACSO en Quito, los antropólogos norteamericanos, profesores del mismo, consideraron necia la reflexión de unos antropólogos venezolanos, alumnos del mismo curso, según la cual Venezuela era "también" un país

andino (por cierto, esos alumnos venían justamente de la "Universidad de los Andes" de Mérida, Venezuela, y eran "andinos" para todo el mundo en Venezuela...). Los antropólogos norteamericanos eran "los que sabían" y no aceptaban que se pudiera decir que Venezuela era también un "país andino". Para ellos estaba esto fuera de discusión. (Tal vez deberíamos, en base a esta consideración de ellos, dejar de llamar nuestra Cordillera "Andina" y buscarle otro nombre?...)

La consideración de los informantes de que "*los antropólogos son ricos*", porque provienen de países ricos, nos afecta también a nosotros, antropólogos de los países no ricos, o con toda clase de problemas económicos (debidos incluso a la propia incapacidad para la gestión de los recursos), pues, **como se supone que hay una sola antropología**, nos identifican los informantes de los distintos grupos étnicos con los antropólogos del norte y nos exigen como a ellos la solución de problemas, o nos rechazan si somos incapaces de aportar estas soluciones; sobre todo que venimos de las ciudades y que "la ciudad" en Latinoamérica representa - y siempre ha representado para nuestros grupos étnicos y nuestros campesinos, a lo largo de nuestra historia (desde las "fundaciones" de ciudades por los españoles)- el exterior, el poder y la riqueza, lo que ha sido fomentado además por nuestros gobernantes, quienes siempre han padecido de vergüenza étnica y de alienación histórico-cultural.

La actitud típica de los del norte (especialmente los norteamericanos, hay que decirlo, pero no solamente ellos) ha tenido a menudo un carácter de desprecio neto o de paternalismo hacia sus colegas del sur, asignando inevita-

blemente a estos últimos un lugar "de segunda", condenándolos a ser a veces aprendices permanentes de quienes "son los dueños de la antropología verdadera", como diría Krotz (*Ibid.*).

Incluso, en algunos casos (pocos, hay que reconocerlo) el antropólogo "nativo" (entiéndase el antropólogo indígena criollo o indígena de algún grupo étnico) ha servido de "informante-clave", como conocemos algunos ejemplos, utilizando sus informaciones el del norte sin siquiera nombrarlo... El antropólogo del sur presta sus servicios a veces también "a cambio de una ocasional co-autoría o invitación a uno de los lugares `consagrados` de la antropología mundial" (*Krotz, Ibid.*).

Y, en cuanto a los del sur, "¿cuántas veces - como escribe también el colega Krotz- el colega norteño es nuestro huésped amistosamente recibido como codiciada fuente de recursos de todo tipo y posible puerta de acceso a publicaciones y eventos de relieve? **Otra razón de ocultamiento de la existencia de nuestra antropología del sur por nosotros mismos**, es la atracción que para estudios de postgrado y años sabáticos ejercen los centros universitarios **del norte**, porque nos consideramos "parientes pobres" de la "antropología propiamente dicha", y que así lo consideran también nuestros organismos financiadores de la ciencia (por ejemplo: CONICIT).

Toda esta situación inhibe la conciencia de la posibilidad de la mera existencia de una "antropología del sur", tanto en los del norte como en los del sur, o lleva a verla como una simple "extensión" o "réplica" de la del norte.

Sin embargo, si nos ponemos a observar cómo se construye la antropología en Venezuela, así como en los demás países latinoamericanos, nos encontramos formas de generar conocimiento que tienen características propias, y se podría reconocer la profundidad y dimensión de estas diferencias entre sur y norte para procurar entender, como dije arriba, cómo estamos gestando antropología en nuestros respectivos países, a partir de una formación que a menudo hemos recibido del norte, sobre todo a nivel de postgrado.

Entre estas mismas características podríamos citar, retomando las conclusiones a las que llegamos en nuestro simposio de CICAIE, México, 1993, y que publicó luego Krotz (1993), características a las cuales agrego ahora otras, sobre las cuales he reflexionado posteriormente (después de México):

**1.- La primera característica** que está a la vista, a la cual me referí ya en trabajos anteriores (1993 a y b, 1994) y que nos distingue de la antropología "clásica" que se hace o se ha hecho en el norte, es que en el ámbito de la antropología del sur estudiosos y estudiados son ciudadanos del mismo país (lo que están a penas procurando iniciar hoy los del norte, llamando esto "*repatriación*"- nosotros los del sur no tenemos que repatriarnos.) **Esto es importante** pero no ha sido analizado todavía como se debe. Fíjense como los del norte tienen tantas dudas acerca de si es o no es posible hacer antropología en su propio país, lo que muestra que nosotros **no** hemos hecho antropología en la representación de ellos, ya que se hacen este tipo de preguntas, o consideran probablemente que nuestra antropología es sólo una extensión de la de ellos, lo que no deja de ser cierto la mayoría de las veces, pero no

siempre, razón por la cual debemos analizar nuestra forma de hacer antropología, así como los contenidos de nuestros trabajos, y las dificultades que enfrentamos para realizarlos; a fin de ver si sólo somos una extensión de las escuelas o de las modas de ellos, o si tenemos también nuestras "modas" y estilo propio?

Algunos de nosotros, en nuestros países latinos, sí hemos investigado y escrito, y deben existir diferencias por esto mismo... porque hemos trabajado en nuestros propios países.

¿Cómo lo hemos estado haciendo? Esto es tema de futuras investigaciones, sería un interesante trabajo a realizar, el cual, si llegara a hacerse en cada uno de nuestros países latinos, sería un aporte sin duda a la antropología, que podría servir de experiencia para los antropólogos del norte ya que éstos apenas se están iniciando a lo mismo que nosotros, es decir, investigar **en** y **a** su propio país.

Incluso, yo sugeriría lo siguiente: Ya que hemos hecho nosotros la experiencia **al revés** puesto que hemos empezado la investigación con nuestro país, ¿por qué no la llevamos hasta el final y estudiamos también, luego, los países del norte, que son para nosotros los "exóticos"? Resultaría tal vez interesante y complementario de la experiencia de los antropólogos del norte que trabajaron en nuestros países, y mostraría si nuestra "mirada" es diferente de la de ellos, así como qué percibe dicha mirada acerca de esas sociedades del norte.

**2.- Una segunda característica** que nos diferencia, es que las comunidades estudiadas por nosotros en nuestros respectivos

países latinoamericanos pueden tener fácil acceso a los trabajos que generamos acerca de ellas, sobre todo que hablamos el mismo idioma (hay que incluir aquí a los grupos étnicos llamados "indígenas", ya que hablan también el español, tienen gente que sabe leer y escribir, tienen periódicos propios, tienen profesores universitarios en ciertos casos, tienen antropólogos... lo que se debe sin duda a una "presencia" antropológica en estas zonas, presencia que procede tanto de antropólogos del exterior como de nuestra sociedad "criolla"). De modo que **debería** haber interacción más fácil entre informantes y autores (en el caso sin embargo de que estos últimos existan, pues el problema entre nosotros es que muchos "antropólogos" no se interesan por otra cosa que la politiquería en nuestras universidades, y por el ascenso a cargos).

Sin embargo, hemos tenido entre nosotros a antropólogos comprometidos con su trabajo de investigación así como con las aplicaciones de éste a problemas socio-económicos de los grupos estudiados por ellos, compromiso que ha significado en ciertos casos ser despedidos de su trabajo, porque no coincidían sus sugerencias con la ideología dominante, como sucedió, por ejemplo, en la década del 80 con el problema de los Piaroa de Wanai. ¿Se conoce algún caso de antropólogo extranjero que haya sido despedido de su trabajo por haberse ocupado de alguna "etnia" venezolana? No podría ser, pues ni ese antropólogo se comprometería hasta este punto, ni su país tendría interés en ese compromiso, por no tratarse del mismo país que el de los informantes.

**3.- Una tercera característica,** que tiene sin duda gran importancia, es que estudiosos y estudiados somos afectados

por las mismas decisiones políticas y económicas en nuestros países, aunque lo seamos de manera distinta; tales decisiones provienen de instancias que nos atañen a todos, instituciones públicas en cuya configuración y legitimación deberíamos tomar parte (la mayoría de las veces no lo hacemos, ni los antropólogos, ni los indígenas, ni los campesinos, no porque no queramos sino porque, la mayoría de las veces, no tenemos la libertad ni la posibilidad de hacerlo). Esto crea naturalmente un vínculo entre intereses profesionales e intereses socio-políticos, los cuales probablemente nunca han existido entre los antropólogos del norte y sus estudiados de otras partes del mundo.

Por esto, incluso, el quehacer antropológico es a veces peligroso en países del sur como Venezuela, pues a menudo toca este quehacer los intereses políticos, o económicos, de la nación, o de una región, intereses que nos conciernen a todos los habitantes, aunque de diferente modo. Por esta razón muchos entre nosotros han tenido **temor** de investigar o **temor de implicarse demasiado profundamente a través de su trabajo**, por **temor** a las consecuencias; somos varios en haber vivido esta experiencia en nuestro país, de haber sido perseguidos por ciertas autoridades y atacados por la prensa, solamente porque cumplimos con lo que pensamos era nuestra ética profesional y con nuestras obligaciones en el trabajo.

Esto hace diferente nuestra antropología del sur y nos lleva a establecer una nueva característica, relacionada con la anterior:

4.- La antropología del norte no tuvo la necesidad (ni la oportunidad, incluso) del compromiso social con el estudiado. Cuando se comprometieron (como Malinowski en Africa o los antropólogos norteamericanos en Vietnam), fue a veces con su propio gobierno, pero raramente con los estudiados por ellos, al revés de lo que nos sucede a nosotros. Si investigamos **de verdad**, en efecto, en Venezuela o en otros países latinos, seamos etnólogos, antropólogos sociales o arqueólogos, nos encontramos frente a la necesidad del compromiso con los estudiados por nosotros, trátase de grupos étnicos, de comunidades campesinas, de comunidades obreras, de los enfermos de los hospitales y las medicaturas, de centros terapéuticos ilegales, etc., porque compartimos la misma realidad político-económica e histórica que ellos, y sucede que a veces tenemos que actuar por ética en contra del statu quo, lo que comporta evidentemente peligrosidad, en democracias que tienen problemas de corrupción incluso en su sistema judicial.

Si por ejemplo estudiamos la tenencia de la tierra en un grupo indígena o campesino, se nos enfrentan poderosos intereses económicos, apoyados por políticos, industriales, ingenieros, parques nacionales, mineros, concejos municipales, transnacionales, cámaras de comercio, hacendados, ganadores, ministerios, grandes complejos turísticos en formación... cuando no es la Iglesia, o las Nuevas Tribus...

Si estudiamos las representaciones del cuerpo y de la enfermedad en nuestra población "criolla", con las prácticas correspondientes, hay quienes nos acusan de brujería o de satanismo... Si defendemos bienes inmuebles del patrimonio arqueológico, nos hacen una guerra sucia los desarrollistas regionales y sus compadres políticos...

No quiero seguir enumerando, pero hay que decir esto, que es importante:

Es prácticamente un acto heroico hacer antropología en su propio país, a menos de tocar solamente temas insulsos y que no afecten los grandes intereses económicos, científicos o políticos (los cuales generalmente van relacionados, como sabemos). Esto lo comprobarán los antropólogos del norte cuando avancen en la investigación en sus propios países, pues el antropólogo molesta al trabajar cuando investiga a su propia sociedad. La metodología antropológica es en efecto bastante efectiva - y en esto estoy de acuerdo con *Augé*- para observar y mostrar del dedo problemas esenciales. En esto ya hemos tenido experiencia, y ésta les podría servir a los del norte, aunque sea diferente su ámbito político-económico y, tal vez, sea menos peligroso para ellos que para nosotros, lo que constituiría otra diferencia más entre ellos y nosotros.

Esto influye obligatoriamente sobre el trabajo de investigación en el sur, sobre la metodología, la modifica, hace inventar estrategias inexistentes en la metodología que se nos ha "enseñado" y que se consigue en los libros antropológicos del norte. Los cuestionarios, por ejemplo, han sido muy utilizados por los políticos en nuestro país, a fines "politi-*queros*", y esto lo ha experimentado ya demasiado nuestro pueblo (campesinos y obreros como "indígenas"); no es sorprendente, entonces, que no deseen colaborar con los cuestionarios, y es mejor abandonar entre nosotros este tipo de instrumento para no provocar un rechazo bien comprensible, sobre todo cuando se tiene todavía poco conocimiento y amistad con la comunidad estudiada. Por esto insisto en que los jóvenes investigadores formados por mí reciban también

este tipo de entrenamiento, que encontrarán difícilmente en los libros que se han escrito anteriormente, pero que es parte de su cotidianidad en el trabajo de investigación en Venezuela. Habría por supuesto personas en decir que esto le quita objetividad al trabajo antropológico, pero hoy todos ya sabemos lo que realmente es la supuesta "objetividad" del científico (objetividad que se muta en subjetividad completa en los casos que el investigador huya el compromiso social por temor político, económico o incluso por temor científico o por miedo a perder ciertas ventajas o cierto status frente a los organismos que financian la ciencia); creo necesaria esta forma de "subjetivizar" el trabajo antropológico ya que trabajamos en nuestro propio país, y no lo podemos tratar como si fuéramos antropólogos extranjeros que sólo quieren "conocer" al hombre pero que no tienen tiempo para ocuparse de ayudar a solucionar problemas de tenencia de tierra, o de salud pública, o de educación, o de cualquier otra índole, lo que es normal. En efecto, un antropólogo norteamericano que vendría a estudiar una comunidad campesina de Mérida - supongamos- y se dé cuenta de que ésta cree disfrutar todavía de su "tierra de resguardo", cuando esta modalidad de tenencia ha desaparecido de nuestra legislación desde el siglo pasado, este antropólogo recogería toda la información necesaria para su análisis, y luego de regresar a su país y publicar los resultados de su investigación (en inglés) ya no tendría nada que ver con el asunto, lo que es normal en su contexto. Pero, ¿puede y debe un antropólogo venezolano actuar del mismo modo? Si tiene un mínimo de ética profesional y humana, se sentirá obligado a ayudar para que estos campesinos no pierdan su tierra en un futuro muy cercano, para que no se la quite el Concejo Municipal con el pretexto de que es una propiedad "ilegal", o "falsa" (la legitimidad no tiene muchas

veces nada que hacer con nuestra constitución en Venezuela, pero creo que a nosotros antropólogos, en estos casos, nos toca mostrar dónde está la legitimidad, lo que nos ha causado problemas cada vez que hemos intentado hacerlo).

El trabajo antropológico incluye entonces en nuestros países del sur -cuando es hecho por antropólogos de estos mismos países - una metodología diferente, ya que incluye un **riesgo** diferente y que por consiguiente ha de incluir estrategias sociopolíticas especiales. Esto también nos caracterizaría .

5.- Quiero nombrar además, como otra diferencia de importancia entre nuestras dos antropologías, el problema de la "*alteridad*", al cual ya empecé a referirme en trabajos anteriores (1993 *a y b*, 1994), problema que está relacionado con las características que acabo de mencionar y que se presenta de modo diferente cuando estudiosos y estudiados pertenecen a la misma realidad político-económica de un mismo país y de una misma historia, aunque los protagonistas no necesariamente tengan consciencia de ello...

6.- Finalmente, me quiero referir ahora al *debate modernidad-postmodernidad*, y el significado que podría tener entre nosotros un debate de este tipo. Hemos tenido en efecto muchas formas de asimilar y re-interpretar la llamada "modernidad", que son muy particulares de nosotros, los venezolanos y los latinoamericanos en general. No hemos distinguido a menudo entre el "discurso de la razón" y el "otro" discurso, sino que los hemos mezclado de modo extraño y bien interesante, re-interpretando la "razón crítica" a través de discursos particularistas, confundiéndolos lo mismo en los

cultos médicos como en la política o en el quehacer universitario. Nuestra “**modernidad**” ha sido concebida a través de una no-modernidad. Es esto también lo que quiso decir *Briceño Guerrero* cuando habla de los tres discursos que se mezclan en nuestra cotidianidad colectiva e individual en Latinoamérica: el de la “*razón segunda*”, el del “*pensar mantuano*” y lo que él llama “*el discurso salvaje*”, los cuales se parasitarían y sabotearían mutuamente...

¿Cómo pasaríamos entonces nosotros de esa *pseudo-modernidad* vivida en Venezuela, o en América Latina, a una *postmodernidad* ? ¿Qué re-interpretaciones extrañas estamos haciendo o haremos de ésta, partiendo de esa “*extraña modernidad*” que hemos vivido?

Por todas estas características tan complejas que, si se estudiaran bien, ayudarían a definir nuestra “*antropología del sur*” y nos permitiría trabajar de un modo más consciente, pienso que deberíamos pensar también en abandonar la costumbre de encerrarnos en nuestra disciplina, sobre todo que, como antropólogos, tenemos -y esto ya se ha podido comprobar- muy poca fuerza política, lo que recae también negativamente sobre las comunidades en las cuales trabajamos.

Propongo entonces, entre otras cosas, reforzar la investigación antropológica con la de otras disciplinas; es decir, deberíamos desarrollar un trabajo **pluridisciplinario** (digo **pluri** y no interdisciplinario, ya que no se trata de sumar conocimientos, sumas con las cuales a menudo no se sabe qué hacer, sobre todo cuando surgen contradicciones entre los distintos enfoques), lo que significa una complementariedad de

resultados a través del confrontamiento entre las categorías y metodologías utilizadas, y confrontamiento también entre resultados.

Esto no es importante sólo porque nos daría mayor poder político (hay en efecto gremios mucho más consolidados que el nuestro en Venezuela, y con mayor poder, tales como, por ejemplo, el gremio médico o el de los abogados), aunque sea para poder investigar con mayor libertad y poder opinar en base a la investigación realizada (hablo aquí evidentemente de **política** y **no de politiquería y clientelismo político**), sino que estoy persuadida que es la única manera de llegar a mayores resultados al estudiar nuestra muy compleja realidad.

(Conferencia presentada en el Coloquio Venezolano-Francés de Caracas, octubre 1996 : "Etat des Lieux")

### **BIBLIOGRAFÍA:**

#### **AUGE, Marc**

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier Critiques, Flammarion, Paris.

#### **BRICEÑO-GUERRERO, J.M.**

1994 *El laberinto de los tres minotauros*, Monte Avila, Caracas.

#### **CLARAC DE B., Jacqueline**

1993 a *La construcción de la antropología en Venezuela*, en BOLETÍN ANTROPOLOGICO, Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida, N° 28: 39-52

1993 b *Estatutos y características cognitivas de la antropología en Venezuela*, en ANTROPOLOGIAS LATINOAMERICANAS, Univ. Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, Año 3, N° 6: 17-26.

- 1994 *La antropología venezolana y la crisis de la antropología*, en BOLETIN ANTROPOLOGICO, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida, N° 30:33-55.

**KROTZ, Esteban**

- 1993 *La producción de la antropología en el Sur: Características, perspectivas, interrogantes*, en ANTROPOLOGIAS LATINO-AMERICANAS, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, Año 3, N° 6: 5-12.

**LÓPEZ SANZ, Rafael**

- 1993 *Paradoja y caos en la investigación científica y antropológica*, en BOLETÍN ANTROPOLÓGICO, Museo Arqueológico, Universidad de los Andes, Mérida, N° 29: 67-76.
- 

---

**RESUMEN**

---

La autora discute acerca del quehacer antropológico en Venezuela y en América Latina, procurando encontrar características que definan a la antropología construida y sobretodo vivida en el sur del planeta y especialmente en Latinoamérica, de la que se ha venido construyendo en el norte (Europa y Estados Unidos).

---

**Palabras claves:** Antropología, Norte y Sur, Venezuela.

---

---

**ABSTRACT**

---

The author analyses the anthropological work in Venezuela and in Latin America. She intends to find aspects that may explain the way the southern part of our planet has built and experienced Anthropology, especially in Latin America, in comparison to that built in the north (Europe and the USA)

---

**Key-words:** Anthropology, North, South, Venezuela.

---

# LA FORMACIÓN DE POSTGRADO DE LOS PROFESORES UNIVERSITARIOS: CASO DE UNA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA.

*José Ernesto Torres Padilla y Elizabeth Torres Rivas*

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales. Instituto de Estadística  
Aplicada y Computación. 1998.  
Universidad de los Andes

## **Introducción:**

La institucionalización de los estudios de postgrado, como anotan *Morles y Parra* (1993), se inicia con el establecimiento en 1810 del doctorado en Filosofía por la Universidad de Berlín. La extensión de estos estudios a escala mundial ha estado asociada a una heterogeneidad conceptual, que favorece la omisión del vínculo con la investigación científica, atributo que les es reconocido como fundamental. Los autores citados mencionan además que la expansión de los estudios de postgrado marcha paralela al proceso de industrialización y desarrollo científico-tecnológico, y que dicha asociación asumirá el carácter de una tendencia creciente.

En cuanto a sus funciones, los estudios de cuarto nivel sirven el doble propósito de proveer de personal altamente entrenado al sistema científico-tecnológico y de fortalecer el desarrollo de las actividades de investigación en los centros de educación superior (*Bifano*, 1985).

La significación de la formación de cuarto nivel para posición económicamente competitiva de los países ha sido enfática-mente reconocida en un estudio ordenado por el gobierno Holandés (*Fenger, 1992*). Esta investigación destaca como características distintivas de los estudios de postgrado, su creciente grado de internacionalización, naturaleza especializada, alta selectividad de tópicos y participantes, y orientación preferente al entrenamiento para la investigación científica. Señala, además, la importancia que ha adquirido la creación de “escuelas para graduados” como respuesta a la necesidad de adecuarlos a las exigencias de su creciente internacionalización.

Del examen detenido de dicha investigación se concluye que dada la significación que se le atribuye a los estudios de postgrado para la competitividad de las economías nacionales en el marco de la globalización, el desarrollo de los mismos es asumido como competencia de Estado a su más alto nivel, en coordinación con las universidades y centros de investigación.

La situación de los estudios de postgrado en la realidad latinoamericana se caracteriza por su crecimiento reciente y acelerado, la falta de vinculación con objetivos prioritarios, el peso relativamente importante de las especialidades de ciencias sociales y la fuga de cerebros, así como el abandono por parte de un número significativo de graduados de las áreas en las cuales fueron formados, en búsqueda de su realización profesional en otros campos (*García Guadiña, 1996: 89-105*)

La vocación de estado expresada en el establecimiento de políticas para los estudios de postgrado estuvo ausente en el caso venezolano durante las etapas iniciales del proceso de creación de éstos, situación que ha sido advertida, entre otros investigadores que se han ocupado del tema, por Morles (1983) y Bifano (1985)<sup>1</sup>. Tal omisión estatal inicial comenzó a ser subsanada a partir del período en el cual se aceleró el crecimiento de los postgrados, como efecto colateral de la crisis económica de los ochenta, la cual ocasionó la reducción drástica de fondos para financiar estudios de cuarto nivel en universidades extranjeras. Así, en 1983 se establecieron disposiciones para la acreditación de los postgrados y se creó un organismo asesor en la materia, el Consejo Consultivo Nacional de Estudios para Graduados, transformado posteriormente en el Consejo Consultivo Nacional de Postgrados.

Las disposiciones aprobadas por el Consejo Nacional de Universidades a comienzos de la década de los noventa para precisar la naturaleza y funcionamiento de los postgrados, dan continuidad a la acción del Estado en este campo fundamental de la educación superior.<sup>2</sup> Como hito importante de este proceso, la Normativa aprobada por el Consejo Nacional de Universidades (Gaceta Oficial de la República de Venezuela Número 36.061) pauta en su Capítulo I, Artículo 4, las dos funciones básicas que se atribuyen a los estudios de postgrado, en los siguientes términos:

"Artículo 4. Los estudios de Postgrado tienen como finalidad fundamental:

a) Profundizar la formación de los profesionales universitarios que respondan a la demanda social en campos

específicos del conocimiento y del ejercicio profesional.

b) Formar investigadores que sirvan a los altos fines del desarrollo de la ciencia y la tecnología en el país."

Estas regulaciones apuntan a la superación de las imprecisiones que contiene la vigente Ley de Universidades (1970) sobre la materia, y su aplicación es especialmente oportuna dada la postergación de la discusión del Anteproyecto Ley de Educación Superior por el Congreso Nacional<sup>3</sup>, debido a las protestas de los estudiantes que se oponen a su aprobación.

El Consejo Consultivo Nacional de Postgrados ha concretado medidas para el mejoramiento de la calidad de los postgrados, las cuales contemplan en su primera etapa la evaluación de éstos, para proceder en las subsiguientes a su acreditación (Zerpa, 1997).<sup>4</sup> Tanto esta política como la propuesta del "Coeficiente Variable de Investigación" (C.V.I.)<sup>5</sup> aprobada por el C.N.U., ponen de manifiesto que los actores fundamentales del sector coinciden en el esfuerzo para elevar la calidad de los postgrados a escala nacional.

Dada la significación que tienen los estudios de postgrado dentro de las funciones de la universidad, según se desprende de lo expuesto anteriormente, hemos considerado de fundamental interés analizar las características de la formación de cuarto nivel a la que han tenido acceso los profesores de la Universidad de Los Andes y la relación entre postgrado y productividad científica. En el presente análisis proponemos una hipótesis de asociación entre el nivel académico de los profesores y su producción de artículos. Postulamos, en consecuencia, que el doctorado constituye el nivel de

formación en el cual se expresa con mayor fuerza la asociación señalada.

## **Metodología:**

El presente estudio se enmarca en una investigación más amplia realizada por los autores sobre la situación del retraso de los profesores de la Universidad de Los Andes en la presentación de sus trabajos de ascenso. Los resultados que ofrecemos corresponden a las respuestas de los profesores entrevistados sobre su formación de postgrado, universidades donde la cursaron, años de duración, especialidades y niveles. Para su realización se diseñó una muestra aleatoria estratificada por facultades, compuesta de 172 profesores del núcleo central de la Universidad de Los Andes, quienes fueron entrevistados mediante un formulario estructurado, por entrevistadores seleccionados y entrenados a tal fin. La información recogida fue procesada mediante el paquete SAS, versión 6.11 bajo UNIX, para una IBM RS 6000.

Para el análisis de la información identificamos en primer lugar sus regularidades, en términos de su distribución porcentual, cuya presentación ofrecemos en forma gráfica. Posteriormente, para especificar en mayor detalle las asociaciones fundamentales entre algunas variables relevantes se aplicó el análisis de correspondencias múltiples. El análisis de correspondencias múltiples localiza todas las categorías en un espacio Euclidiano. Las primeras dos dimensiones de este espacio se grafican para examinar las asociaciones entre las categorías (*Crivisqui, 1993; Navarro, 1983*).

Para la prueba de la hipótesis se realizó un análisis de

varianza a fin de determinar si el número de artículos varía o no significativamente de acuerdo al nivel académico. (*Daniel, 1995; Walpole y Myers, 1994*)

## **Resultados:**

La mayoría de los profesores de la U.L.A. que han obtenido títulos de postgrado, quizás al igual que los de otras universidades nacionales, han cursado sus estudios de cuarto nivel en universidades extranjeras, fundamentalmente estadounidenses y europeas. Esta demanda de postgrados de universidades del exterior cambia a partir de la década de los ochenta, debido a la crisis económica que alteró negativamente la paridad cambiaria. A consecuencia de esta situación un creciente número de profesores de la Universidad de Los Andes se acoge a la oferta de postgrados existentes en el seno de ésta, los cuales son en su mayoría del nivel de Maestría. Tal demanda se intensifica durante la década de los noventa.

Dada esta conformación de la estructura del postgrado de la Universidad de Los Andes, muy pocos de sus profesores han obtenido el doctorado en los postgrados que ésta ofrece. Quienes han accedido a este nivel han cursado sus estudios principalmente en universidades de Estados Unidos y de Europa. En efecto, como se señalara anteriormente, la mayoría de los profesores que han cursado postgrados en la Universidad de Los Andes se han acogido básicamente a los del nivel de maestría, el cual tiene en ésta una duración promedio mayor que en universidades europeas y estadounidenses (Tabla 1). El predominio de la oferta de maestrías en el postgrado de nuestra Universidad es corroborada por los datos que hemos podido elaborar a partir

de la información disponible en la Oficina de Informática de ésta. (Torres, 1997).

**TABLA 1**

**Duración promedio de las maestrías según universidades**

UNIVERSIDADES	N	MEDIA	D. EST	CV %
CANADA	2,00	3,00	1,41	47,14
EUROPA	9,00	2,28	0,79	34,9
LATINOAMERICA	3,00	2,50	1,32	52,92
ESTADOS UNIDOS	14,00	2,46	0,63	25,74
RESTO DE MUNDO	1,00	2,00	.	.
ULA	29,00	2,97	0,86	29
OTRAS NACION	7,00	3,64	1,18	32,4

Los profesores que han obtenido sus títulos de maestría en las especialidades de ciencias sociales en la propia Universidad de Los Andes, representan una proporción muy importante del total de los que han que han egresado de los postgrados de ésta (Torres, 1997). Según los resultados de nuestra encuesta, a éstos últimos les corresponde el mayor peso relativo (31,25%) entre los profesores con título de maestría, mientras que la participación de los diplomados en ciencias sociales en este sub-conjunto excede los dos quintos (46,67%). En cuanto al doctorado, además de la ya referida menor participación de quienes lo han obtenido en nuestra Universidad, es de hacer notar que una mayor proporción de doctores en las especialidades correspondientes a Ciencias, Física, Química, y Matemáticas (CFQM) y Ciencias Médicas, biológicas y del Agro (CMBA), han seguido sus estudios en universidades estadounidenses. La distribución por especialidades de los profesores con doctorados cursados en universidades europeas es más uniforme, con la particularidad de una ligera mayor proporción de los diplomados en las de

ciencias sociales.

La distribución de los profesores por publicación de artículos durante los últimos cinco años según las universidades en las que cursaron sus postgrados, no muestra variaciones notorias para el nivel de maestría, si bien pareciera que entre quienes lo obtuvieron en la Universidad de Los Andes hay un relativo predominio de los subgrupos sin publicación de artículos y con 1 a 2 artículos, aunque su media de producción se compara favorablemente con la de los postgraduados en universidades de Europa y Estados Unidos (Tabla 2). Para el nivel de doctorado se pone de manifiesto el predominio de los profesores con alta producción de artículos, especialmente los egresados de postgrados de universidades europeas y estadounidenses (5 a 6 y más de 6; Tabla 3). En el caso de la producción total para el nivel de maestría y para el de doctorado muestra resultados coincidentes con los encontrados en relación a la producción de artículos.

**TABLA 2**

**Promedio de artículos realizados en los últimos 5 años según universidad de obtención de la maestría**

<b>UNIVERSIDAD</b>	<b>N</b>	<b>MEDIA</b>	<b>DESV. EST.</b>
CAN	2.00	0.00	0.00
EURO	9.00	0.78	1.39
LA	3.00	3.33	5.77
REST	1.00	4.00	.
ULA	29.00	2.90	5.41
UNAC	7.00	5.14	11.01
USA	14.00	1.36	3.13

**TABLA 3**

**Promedio de artículos realizados en los últimos 5 años según universidad de obtención del doctorado.**

<b>UNIVERSIDAD</b>	<b>N</b>	<b>MEDIA</b>	<b>DESV. EST.</b>
CAN	2.00	5.50	0.71
EURO	13.00	8.77	8.72
LA	2.00	6.00	8.49
ULA	1.00	1.00	.
UNAC	1.00	0.00	.
USA	12.00	4.92	4.32

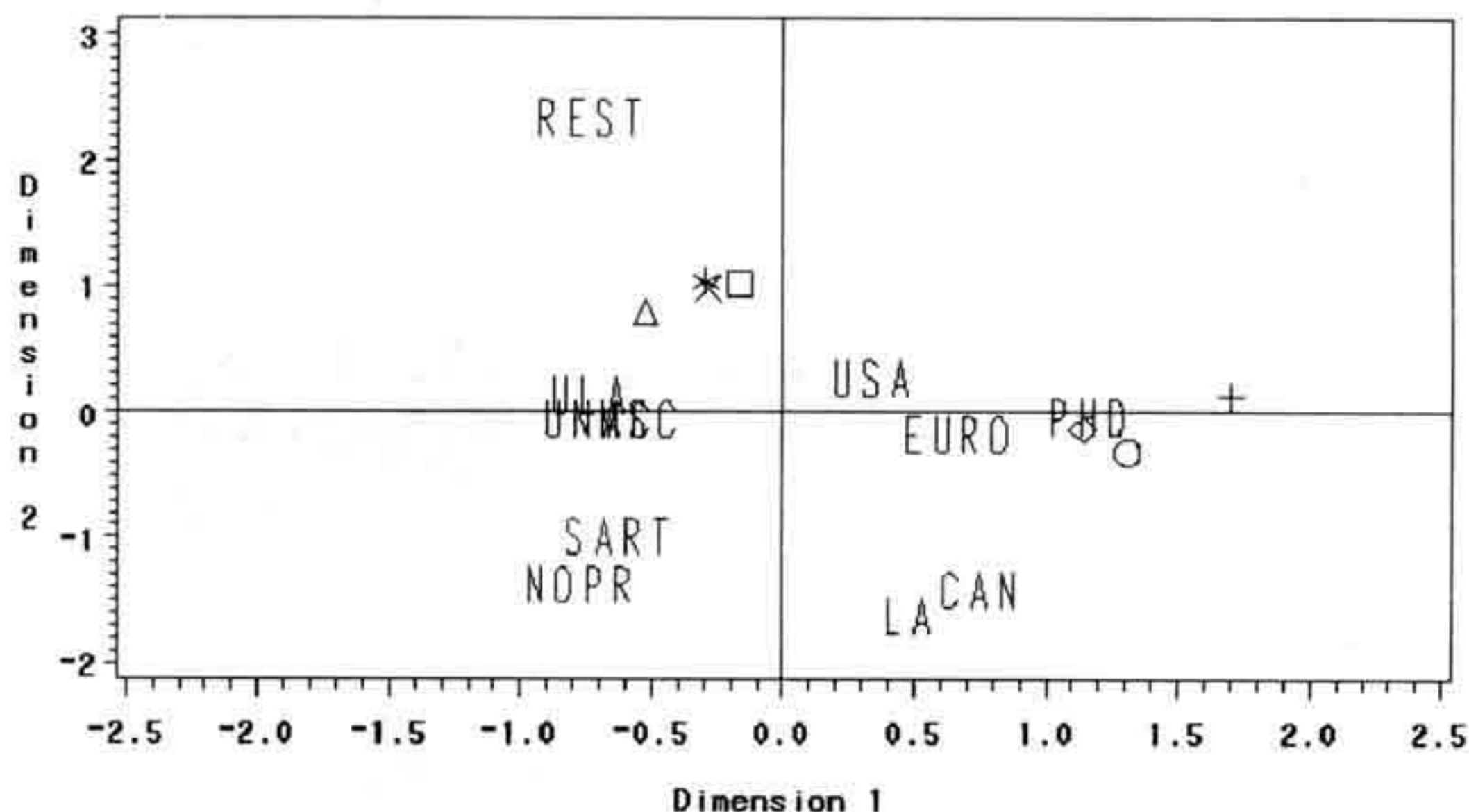
El análisis de correspondencias múltiples que presentamos a continuación posibilita la visualización de conjunto de las asociaciones básicas referidas anteriormente. Las variables que se analizan son: la Universidad de obtención del postgrado, categorizadas por países y cuyas categorías son Canadá (CAN), Europa (EURO), Iberoamérica (LA), Resto del Mundo (REST), Universidad de Los Andes (ULA), Otras Universidades Nacionales (UNAC), Estados Unidos (USA); Producción de artículos (1-2; 3-4; 5-6; más de 6; y sin artículos (SART); producción total (libros o capítulos de libros; monografías; informes técnicos; patentes, prototipo; otro), cuyas categorías son (1 a 3; 4 a 6; y 7 y más).

Así, el análisis del Gráfico 1 permite observar que en el cuadrante superior derecho las categorías correspondientes a los profesores que cursaron sus doctorados en universidades norteamericanas (USA) y que han realizado la publicación de 5 a 6 artículos, aparecen asociadas. En el cuadrante superior

izquierdo, en cambio, se observa que las categorías de los profesores que obtuvieron sus postgrados en universidades del resto del mundo (REST) y ULA y que presentan la publicación de 1 a 2 y 3 a 4 artículos y una producción total de 1 a 3 y de 4 a 6, están correlacionados.

### GRÁFICO 1

#### PRODUCCION Y UNIVERSIDADES DE LOS POSTGRADOS



#### Leyenda:

- △ 1 a 3 Pub.    □ 4 a 6 Pub.    ◇ 7 y más Pub.  
 △ 1 a 2 Art.    X 3 a 4 Art.    + 5 a 6 Art.    ○ Más de 6 Art

En el cuadrante inferior derecho podemos observar que las categorías de profesores que obtuvieron sus postgrados en universidades europeas (EURO), que han logrado publicar 6 o más artículos y una producción total de 7 y más, están asociadas.

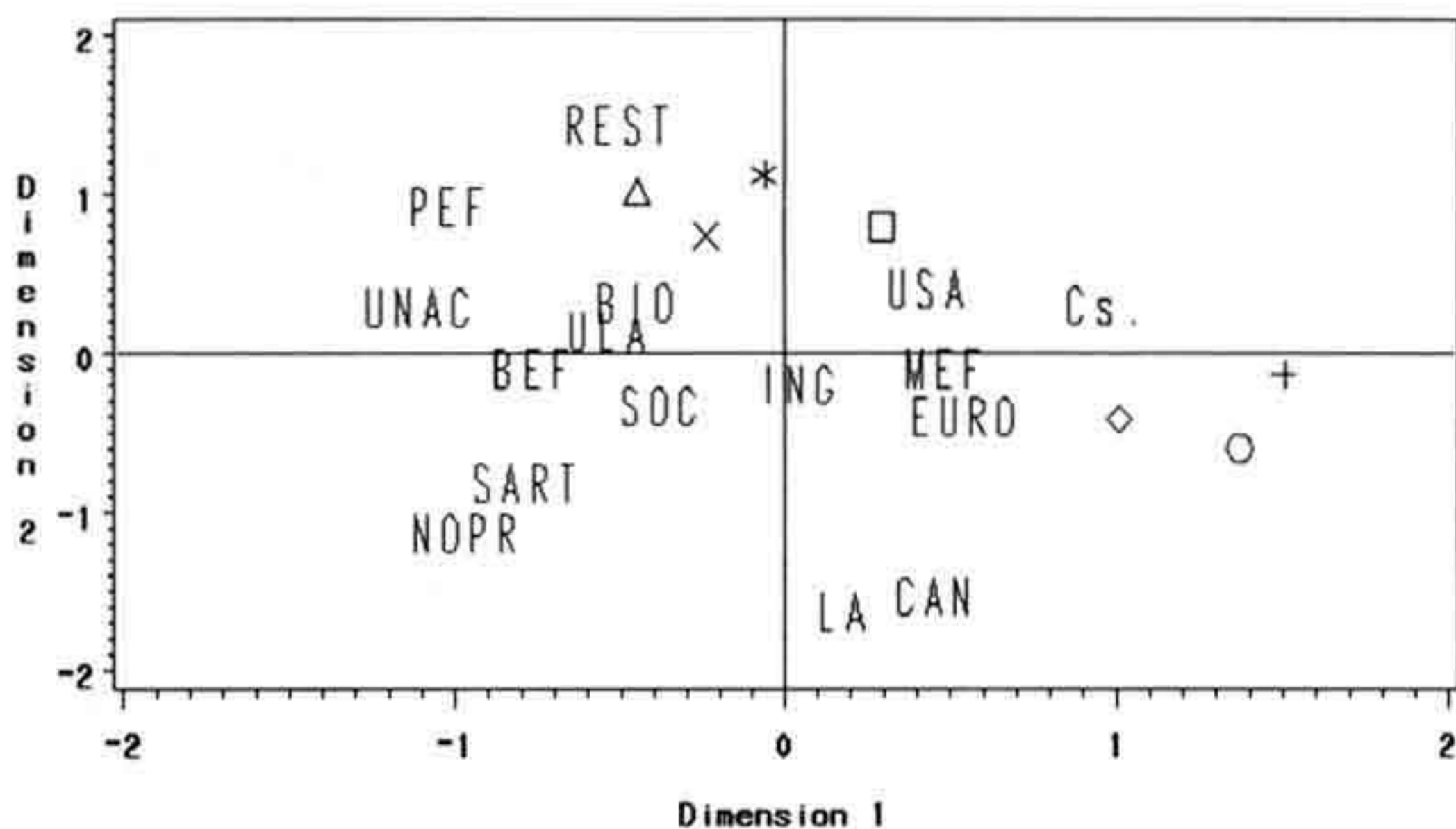
En el cuadrante inferior izquierdo se muestran en asociación las categorías de profesores cuyos postgrados fueron cursados en universidades nacionales (UNAC) y que no han publicado artículos ni realizado producción alguna.

La consideración de las dimensiones permite constatar que en la dimensión 1 se presenta la separación entre los profesores de baja producción y con título de maestría vs los profesores de alta producción y con título de doctorado.

La dimensión 2 muestra la oposición entre las categorías de profesores sin producción de publicaciones y los que sí han realizado.

GRÁFICO 2

## CARACTERIZACION DE LOS POSTGRADOS



**Leyenda:**  
 △ 1 a 3 Pub.    □ 4 a 6 Pub.    ◇ 7 y más Pub.  
 \* 1 a 2 Art.    X 3 a 4 Art.    + 5 a 6 Art.    ○ Más de 6 Art.

En el Gráfico 2 enriquecemos el análisis de correspondencias al incorporar las variables referidas a las especialidades y a la percepción de los informantes de la efectividad de sus postgrados como entrenamiento para la investigación.

Dicho Gráfico permite observar en el cuadrante superior derecho la asociación entre las categorías de profesores con postgrados de universidades estadounidenses (USA), que han alcanzado una producción total de 4 a 6 y que pertenecen a las especialidades de Ciencias. En el cuadrante superior izquierdo están asociadas las categorías de profesores egresados de postgrados de la Universidad de Los Andes (ULA), de universidades del resto del mundo (REST), otras universidades nacionales (UNAC), que presentan la publicación de 1-2 y 3-4 artículos y una producción total de 1 a 3, pertenecientes a las especialidades de bio-medicina y que consideraron sus postgrados como poco efectivos como entrenamiento para la investigación científica.

En el cuadrante inferior derecho se muestran en asociación las categorías de profesores con postgrados en universidades europeas (EURO), Canadá (CAN), Iberoamérica (LA), que muestran alta producción, que consideran su entrenamiento de postgrado como muy efectivo para la investigación científica y pertenecen a las especialidades de las Ingenierías.

En el cuadrante inferior izquierdo se observa que se asocian las categorías de profesores sin producción total, sin producción de artículos, de las especialidades de ciencias sociales y que opinan que sus postgrados son bastante

efectivos como entrenamiento para la investigación científica.

Los egresados de postgrados con tradición de investigación, tales como los de las universidades norteamericanas y europeas, ostentan niveles altos de producción tanto de artículos como de otras publicaciones. Una situación opuesta de producción caracteriza, en cambio, a quienes han cursado postgrados de menor tradición de investigación. Estas asociaciones refuerzan las evidencias de la significación del entrenamiento en investigación para la producción científica.

La inclusión de las áreas de especialización confirma los resultados anteriores y ofrece un cuadro de asociaciones entre unidades académicas de adscripción de los profesores de orientación preferente a la investigación, de un lado, y de aquellas en las cuales es determinante el peso de las actividades docentes y/o asistenciales, del otro.

En cuanto a las especializaciones de los postgrados, las asociaciones resultantes indican el deslinde entre los profesores de las de Ciencias, Física, Química y Matemáticas, e Ingenierías, de alta producción, y los de Ciencias Sociales, de baja producción, con los de las de Biomedicina en una posición intermedia.

La eficiencia del postgrado como entrenamiento para la investigación es percibida en términos de una disociación entre los muy efectivos (universidades estadounidenses y europeas), de un lado, y los poco efectivos (nacionales, U.L.A., resto del mundo), del otro. En contraposición de este deslinde, las respuestas de los egresados de postgrados de ciencias sociales ponen de manifiesto una connotación de disonancia entre la

calificación que asignan a sus postgrados (BEF) y los niveles de producción de publicación que han alcanzado.

La aplicación del análisis de varianza revela que existe diferencia estadísticamente significativa entre el número de artículos y el nivel académico ( $p=0.000$ ), según muestra la Tabla 4. El análisis a posteriori, mediante la prueba Tukey, muestra los intervalos de confianza para las diferencias de medias, los cuales indican que no existen diferencias significativas en la producción de artículos en los niveles académicos de Licenciatura, Especialidad y Maestría; el nivel (\*) que marca diferencias significativas ( $p=0.05$ ) es el de Doctorado.

**TABLA 4**

**Análisis de Varianza del Número de Artículos**

FUENTE	GL	SC	CM	F	p
NIVEL	3	678.6	226.2	11.06	0.000
ERROR	169	3455.7	20.4		
TOTAL	172	4134.3			

INTERVALOS DEL 95% DE CONFIANZA  
BASADOS EN DESV. EST. MANCOMUNADA

NIVEL	N	MEAN	STDEV	---+-----+-----+-----+---
LIC.	51	0.627	1.326	(---*---)
ESP.	25	1.240	2.332	(---*---)
MSC	66	2.424	5.372	(---*---)
PHD	31	6.355	6.736	(---*---)

DESV. EST. MANCOM = 4.522      ---+-----+-----+-----+---  
0.0      2.5      5.0      7.5

Pares de comparaciones según prueba Tukey

Tasa de error = 0.0500

Tasa de error Individual = 0.0103

Valor Crítico = 3.67

Intervalos para las medias ( medias columnas) - (medias de las filas)

	1	2	3
2	-3.478 2.252		
3	-3.985 0.391	-3.940 1.572	
4	-8.400 -3.055*	-8.269 -1.960*	-6.486 -1.375*

## Discusión de los resultados:

Según los resultados de nuestro estudio la Universidad de Los Andes ha dependido casi exclusivamente de universidades extranjeras para la formación de sus profesores en los estudios de cuarto nivel. Sólo recientemente, como parece haber ocurrido en el resto de las universidades venezolanas (*Zerpa, 1997*), se ha acrecentado la presencia del postgrado en la Universidad de Los Andes. Tal esfuerzo de nuestra Universidad para desarrollar el postgrado, si bien circunscrito al nivel de maestría, a partir de sus propios profesores formados en el exterior, ha sido su respuesta a los efectos de la crisis económica que ha mermado sus recursos para enviar becarios a cursar estudios de cuarto nivel en universidades extranjeras.

La mayor duración de las maestrías registrada en el caso de la Universidad de Los Andes puede ser debida a las dificultades que los estudiantes confrontan para la elaboración de la tesis de grado, una vez que han completado la escolaridad respectiva, situación que en los casos extremos da lugar a que una proporción apreciable de ellos no logren culminarla, pasando así a engrosar el grupo informalmente conocido como "todo menos tesis". Esta situación evidenciaría un débil enlace de los postgrados actividad de investigación científica, y en consecuencia, no dispondrían del número suficiente de tutores de las tesis de grado. Esta es una limitante muy seria, dado que, como es reconocido ampliamente, el rol del tutor es insustituible para la realización de la tesis de grado. (*Di Prisco*, 1991) Esta situación se traduciría en carencias de supervisión y de adecuada provisión de recursos, las cuales ocasionarían la prolongación de los postgrados más allá de lo que se estima razonable, por ejemplo, cinco años para el doctorado (*Fenger*, 1992: 45).<sup>6</sup> Los otros dos factores de retardo en completar los postgrados que este autor acota, a saber, la deserción hacia la industria de jóvenes promesas de la investigación, y, para las disciplinas humanísticas y sociales, la inscripción de cursantes a tiempo parcial, tendrían una influencia mínima en el caso de nuestra Universidad.

Es necesario, sin embargo, reconocerle alguna pertinencia al segundo de los factores mencionados, dado que es usual que un cierto número de estudiantes de los postgrados de nuestra Universidad compartan la atención de sus cursos con responsabilidades de trabajo. Este es el caso, por ejemplo, de los profesores que cumplen labores de docencia en el pregrado a la par que cursan sus estudios de postgrado.

Los postgrados de ciencias sociales constituyen una alta proporción en el sistema de postgrado de nuestra Universidad, debido al tamaño relativamente mayor de los alumnos matriculados en sus cursos.

Los niveles altos de publicación de artículos y producción total que caracterizan al conjunto de los egresados de postgrados de universidades europeas y norteamericanas, está relacionado con la mayor proporción de doctores entre ellos. Por el contrario, los egresados de postgrados de U.L.A., en su gran mayoría han alcanzado el nivel de maestría, el cual se caracteriza por una menor productividad de publicaciones, particularmente de artículos.

La permanencia en el nivel de maestrías mantenido hasta ahora en el conjunto de los postgrados de la Universidad de Los Andes tiende a demorar su integración más sólida con la actividad de investigación, pues como se reconoce en la literatura sobre el tema, el entrenamiento para la investigación científica se cumple con mayor intensidad en los estudios del doctorado. O, como se menciona más enfáticamente (*Di Prisco, 1991*), la formación de "investigadores capaces de realizar un trabajo independiente" se logra preferentemente en los cursos doctorales.

Finalmente, nuestros resultados apuntan a que la productividad, expresada tanto en publicación de artículos como en producción total (libros o capítulos de libros; monografías; informes técnicos; patentes, prototipos, u otro), se insinúa como una variable relevante en el deslinde de los tipos de postgrados cursados por los profesores de nuestra Universidad. La referida asociación privilegia el doctorado

como el nivel académico más propicio a la realización de publicaciones, en especial de artículos. Concluimos, por lo tanto, que la hipótesis sobre la asociación entre el nivel académico y la realización de publicaciones es acertada a la luz de los resultados de nuestro estudio.

Las evidencias anteriores conducen a plantear la necesidad de que el postgrado de la Universidad de Los Andes, una vez completado, o al menos suficientemente avanzada la etapa de construcción de su capacidad autónoma ("capacity building", *Arvanitis et al.*, 1995), sea conducido firmemente hacia el establecimiento de doctorado.

### **Notas:**

<sup>1</sup> En palabras de Morles la situación es expresada de la siguiente manera:

*"Entre las críticas más importantes que pueden hacerse al postgrado latinoamericano está el hecho de que, en general, tal actividad crece en la región en forma generalmente anárquica, respondiendo poco o sólo incidentalmente a los requerimientos y a las necesidades nacionales."*

Bifano coincide con esta apreciación al sostener que:

*"Recapitulando, puede afirmarse, en líneas generales, que el cuarto nivel de educación ha surgido entre nosotros como un proceso que ha respondido a necesidades institucionales específicas, y más aún a la iniciativa de grupos de profesores e investigadores que, por haber tenido oportunidad de obtener su formación de cuarto nivel en países desarrollados, han visto la necesidad de implantar este tipo de estudios en el país."*

<sup>2</sup> Véase Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 36.061.

<sup>3</sup> Aunque hemos presentado opiniones sobre el Anteproyecto y el Proyecto (Torres, 1985;1995), no disponemos de información sobre lo aprobado en relación a los estudios de postgrado luego de los últimos aportes de las universidades sobre la materia. Como es sabido, además, la discusión del Proyecto fue postergada por el Congreso Nacional, a raíz de las recientes protestas estudiantiles contra el Fondo de Apoyo Estudiantil.

<sup>4</sup> La realización en Mérida (Octubre 1997) del “Taller Sobre Evaluación y Acreditación de los Postgrados” constituye un hito en estos esfuerzos.

<sup>5</sup> Proposición del Dr. José Avila Bello, representante de la U.C.V. ante el C.N.U. (1991). Como es sabido, la aplicación del CVI reconoce el desempeño de las universidades nacionales en esta actividad mediante asignaciones presupuestarias específicas.

<sup>6</sup> Textualmente Fenger (p. 45) señala lo siguiente:

*“Es importante, sin embargo, tomar en cuenta otras dos causas de no culminación. Primero, en ciertos campos rápidamente cambiantes es debida a la seducción, por ejemplo, por la industria, de prometedores jóvenes investigadores mediante atractivas ofertas. Hablar en este caso de derroche de recursos o de fracaso, no es correcto. Segundo, en algunos campos, particularmente en las humanidades y en algunas ciencias sociales, hay muchos investigadores inscritos para un doctorado a ‘tiempo libre’. Las tesis generalmente*

*implican pocas exigencias para la universidad y frecuentemente los estudiantes no tienen interés en terminar su trabajo con celeridad. Ellos lo hacen porque les place. Al considerar la eficacia del proceso de entrenamiento para la investigación, uno debe claramente excluir estos dos grupos de cualquier cálculo de tasas de presentación de tesis. Es importante centrar la atención en aquellos destinados principal o únicamente para realizar un proyecto de PhD, y quienes han fallado en someterlo al término del período asignado. Creemos en referencia a éstos que alicientes apropiados pueden conducir a realizar las mejoras necesarias en los cursos y la supervisión que proporcionan.”*

#### **BIBLIOGRAFÍA:**

##### **ARENS, T.**

1983 Debe haber una distinción clara entre docentes e investigadores, *Interciencia*, 8, 4, p. 241.

##### **ARVANITIS, Rigas, Jacques GAILLARD, Ivon CHATELIN, Jean Baptiste MEYER, Bernard SCHLEMM y Roland WAST**

1995 El impacto de los fondos europeos de apoyo a la cooperación científica con países en desarrollo, *Interciencia*, Vol. 20, Núm.2, pp. 76-82.

##### **BIFANO, C.**

1983 Profesor no es solamente quien enseña sino quien practica la investigación, *Interciencia*, 8, 5, pp.304-305.

1985 El postgrado en Venezuela, su influencia en el desarrollo y factores que determinan su eficiencia, *Interciencia*, 10, 4, pp.199-203.

##### **CRIVINSKI, Eduardo M.**

1993 Análisis Factorial de Correspondencias. Un Instrumento de Investigación en Ciencias Sociales. Centro de Publicaciones, Universidad Católica de Asunción.

**DANIEL W.**

1997 Bioestadística, México. Uteha Noriega Editores.

**DIPRISCO, Carlos A.**

1991 El papel del tutor, *Interciencia*, 16, 3, p.17 (Editorial).

**FENGER, Pin**

1992 Graduate Training in a Number of European Countries and the United States, *Bulletin de Methodologie Sociologique*, número 34, pp. 24-54.

**JAFFE, W.**

1983 La investigación científica es el instrumento docente por excelencia, *Interciencia*, 8, 5, p. 307.

**MORLES, V.**

1983 Los estudios de postgrado en América Latina: Visión panorámica, *Interciencia*, 8,1, pp. 2-30.

1989 Los estudios de postgrado en América Latina ¿Para qué?, *Interciencia*, 14, 5, pp. 242-246.

**MORLES, V. y J..A. Parra**

1993 La educación de postgrado y su bibliografía, Fondo Editorial de Humanidades, U.C.V., Caracas.

**NAVARRO, Lucía**

1983 Aspectos Teóricos y una Aplicación del Análisis Factorial de Correspondencias. *Estadística Española*, 99: 33-59.

República de Venezuela, Consejo Nacional de Universidades, Secretariado Permanente, Nro. 49, Caracas, 18 de septiembre de 1996. Gaceta Oficial de la República de Venezuela, Año CXXIII- Mes XII, Caracas, miércoles 9 de octubre de 1996. Número 36.061

**SAGASTI, F.**

1993 La investigación debe estar vinculada a la docencia del postgrado, *Interciencia*, 8, 4, p. 239.

**TORRES P., José E.**

1985 Consideraciones sobre el Anteproyecto de Ley de Educación Superior, Universidad e Los Andes, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (Mimeo). Mérida.

1995 Comentarios y Análisis a las preguntas contenidas en "Algunos Temas y Preguntas Sobre la Ley de Educación Superior", Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales (Mimeo) Mérida.

1997 La Formación de Postgrado de los Profesores Universitarios: La Situación de la Universidad de Los Andes, XLVII Convención Anual de la Asociación Nacional Para el Avance de la Ciencia (ASOVAC).

**WALPOLE R. Y R. MYERS**

1992 Probabilidad y Estadística (4ª edición; 3ª edición en español), México, McGrawHill.

**ZERPA PULIDO, Arminda**

1997 Creación y Acreditación: Dos Procesos Destinados al Mejoramiento de los Postgrados, C.N.U., Universidad de Los Andes, Consejo de Estudios de Postgrado (Mimeo) Mérida.

---

## RESUMEN

---

Este estudio forma parte de una investigación más amplia, sobre la situación del retraso de los profesores de la Universidad de Los Andes en la presentación de sus trabajos de ascenso. Presenta los resultados relativos a las características de los estudios de cuarto nivel cursados por estos profesores. La revisión de la literatura sobre el tema pone de relieve la vinculación de los estudios de postgrado con la actividad de investigación científica, su creciente grado de internacionalización, así como su importancia para la capacidad competitiva de los países en la economía global. Se aplicó un muestreo aleatorio estratificado por facultades para la selección de los informantes, y un formulario estructurado para las entrevistas. El procesamiento de la información se realizó mediante el paquete SAS y para el análisis se utilizaron los métodos descriptivos, análisis de correspondencias múltiples y análisis de varianza. Los resultados muestran que la dependencia de postgrados de universidades del exterior disminuye a partir de la década de los ochenta, para la maestría, pero se mantiene inalterada en el caso del doctorado. La matrícula de los postgrados de ciencias sociales tiene un predominio relativo. La hipótesis acerca de la asociación entre nivel académico y realización de publicaciones es validada.

---

**Palabras-claves:** Postgrados, investigación, publicaciones, universidades.

---

---

### ABSTRACT

---

This paper is related to a larger research, regarding the situation of the delayed submission of their promoting research papers by the University of Los Andes faculty. It presents the results on the graduate studies from this faculty. The literature review on the topic reveals a strong link between graduate courses and research activity, their growing international nature and their importance for the countries economic competitiveness. It was applied a stratified sampling survey by departments, for the selection of the informants and a closed interview format for collection of data. The SAS was used to process the data, while its analysis was carried on by means of descriptive methods, correspondence analysis and analysis of variance. The results show a declining dependence from graduate courses abroad for masters degrees since the eighties, though it sustains for the PhD's. Enrollment in social sciences graduate studies is higher than in other disciplines. The hypothesis regarding the association between academic level and publications output is supported.

---

**Key-words:** Academic level, research, university, publications.

---

## **BOLETÍN INFORMATIVO**

### **DOCUMENTO DEL CONGRESO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA PARA EL CONGRESO NACIONAL DE LA REPÚBLICA Y LA PRENSA.**

#### Resumen de las Conclusiones

El Primer Congreso Nacional de Antropología se realizó con éxito en la ciudad de Mérida, del 30 de mayo al 04 de junio pasado, con el lema: Hacia la Antropología del Siglo XXI. Reunió por primera vez a gran número de antropólogos de todo el país, a algunos invitados del extranjero, a varios representantes de las etnias indígenas venezolanas y a unos 120 estudiantes del Pregrado (UCV) como del Postgrado (ULA y LUZ).

Su importancia radicó en que, a raíz de este encuentro, fueron debatidos temas candentes de la actualidad venezolana, y con las distintas mesas y las numerosas ponencias se pudo tener una idea de los tópicos que preocupan actualmente a los antropólogos venezolanos, a 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a Tierra Firme (Venezuela) y a año y medio del siglo XXI.

Entre los temas principales de debate se pueden mencionar: los problemas de tenencia de la tierra, de la globalización, de la apertura petrolera y minera, la biodiversidad, las fronteras, el turismo, el patrimonio cultural, la salud, género y sexualidad, alimentación, estructura corporal y malformaciones congénitas, la autogestión indígena, la herencia cultural y el legado de las plantaciones, la educación, los museos, la

arqueología del occidente de Venezuela, la construcción de identidad y la simbolización del espacio.

Se tomó la decisión de enviar las conclusiones y recomendaciones principales al Congreso de la República así como a todos los organismos con poder de decisión en el país, principalmente las gobernaciones. A continuación transcribimos el resumen de tales recomendaciones:

1. A 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a Tierra Firme (Venezuela) se insta al Gobierno Venezolano a que, a través de sus organismos competentes, instrumente definitivamente el proceso de titularidad de las tierras ancestrales de nuestros grupos indígenas, y se reconozcan los derechos de los mismos en los Edos. Amazonas, Delta Amacuro, Bolívar, Anzoátegui, Sucre, Monagas, Apure y Zulia (incluyendo Sierra de Perijá y Guajira).
2. Que se busque una solución a los problemas de tenencia de tierra de los campesinos merideños y de otras partes del país, en zonas de antiguos resguardos indígenas donde los campesinos son descendientes de aquellos indígenas y siguen cultivando sus tierras sin ningún respaldo jurídico, ya que creen tener derecho todavía a sus tierras "de resguardo" a pesar de que la institución del resguardo fue abolida en el siglo XIX.
3. Solicitar a la Corte Suprema de Justicia se pronuncie definitivamente acerca del reconocimiento del título colonial de propiedad de las tierras Kariñas (Edo. Monagas).
4. Apoyar a todas las Organizaciones Indígenas del país en materia de política autogestionaria, así como para que conquisten sus cuotas de representación y participación en organismos oficiales, sobre todo en las dinámicas

- regionales municipales, y pedir el respaldo del Poder Ejecutivo y Legislativo al respecto.
5. Solicitar al Congreso Nacional: A) La aprobación de la Ley Orgánica de Comunidades, Pueblos y Culturas Indígenas, cuyo proyecto ha sido ya discutido en muchas instancias, B) Que reconozca el derecho a la diversidad cultural de los venezolanos y declare al Estado Venezolano "ESTADO MULTIÉTNICO Y PLURICULTURAL".
  6. Solicitar con URGENCIA al Presidente de la República una entrevista para los representantes de los grupos BARI y YU'PA de la Sierra de Perijá, a fin de pedirle la derogación de las concesiones mineras otorgadas en dicha zona a las empresas Maica American Inc. y Transnacional Inc., en tierras Bari y Yu'pa, sin permiso de dichas etnias y causándoles a corto plazo un grave perjuicio, lo que repercutirá también sobre la población criolla.
  7. Solicitar al Gobernador del Zulia que registre el documento del convenio firmado por él y el Presidente del IAN a fin de adquirir las haciendas abandonadas en la Sierra de Perijá y asignarlas a los Bari y Yu'pa, y que además lleve a las comunidades de estos grupos los programas sociales de salud, educación y vivienda que tiene para el resto del Edo. Zulia.
  8. Re-organizar el Régimen de Educación Intercultural Bilingüe (REIB) dados sus errores conceptuales y relativa inoperancia.
  9. Incorporar al proceso educativo venezolano, en todos sus niveles, la noción de Patrimonio Cultural, con programas didácticos correspondientes, los cuales deberán ser elaborados bajo la supervisión de especialistas en la materia (historiadores, arquitectos, antropólogos, arqueólogos, etnólogos, paleontólogos).

10. Se recomienda al Congreso de la República se pronuncie al respecto de la crítica situación de la enseñanza de las historias nacional, regionales y locales en la Escuela Básica, con insistencia en el significado de la pluralidad cultural que caracteriza a nuestro país.
11. Incorporar a los antropólogos a programas de desarrollo turístico autogestionario, los cuales deberán elaborarse con la participación de las comunidades indígenas y criollas donde se presente esta posibilidad de turismo.
12. Realizar un acuerdo de cooperación interinstitucional entre los distintos centros de investigación arqueológica del Occidente del país y con Colombia.
13. Dirigirse a las Autoridades Legislativas y Ejecutivas tanto nacionales como regionales, así como a los candidatos a la Presidencia de la República, a las gobernaciones y cuerpos deliberantes, a los medios de comunicación, las universidades y a la sociedad civil, para considerar la propuesta de crear en nuestro país el Museo Nacional de Antropología, así como la necesidad de conformar una red de museos antropológicos, con las nuevas tecnologías museísticas, en especial las informáticas, ya que este tipo de museo es el más indicado para fomentar el desarrollo de una conciencia histórico-cultural y, con ésta, la pérdida de la alienación cultural que nos ha caracterizado hasta el momento, así como el sentido de la responsabilidad social frente a nuestro país y en previsión del futuro, es decir, de las generaciones de venezolanos a venir.
14. Considerar como objetos urgentes de reflexión por los antropólogos del país:
  - A- La enseñanza y ejercicio de la antropología en Venezuela, y su rol protagónico en la interpretación e intervención social y cultural en los tiempos venideros.

- B- Las fronteras como espacios de encuentro
  - C- El llamado "desarrollo del Sur"
  - D- Los efectos de la globalización y las desventajas de ingresar a ella sin perfil identitario y con sólo conocimientos vagos acerca del reordenamiento actual del mundo y del significado que para nosotros tendría tal reordenamiento, a corto, mediano y largo plazo.
  - E- La apertura minera (petróleo, oro, diamantes, carbón, madera, bauxita, etc.) a los capitales internacionales agresivos y depredadores de nuestro suelo, de nuestra biodiversidad, de nuestras comunidades humanas.
  - F- Los problemas de salud, la ineficiencia de los organismos oficiales competentes al respecto, y la nueva situación conceptual-sanitaria que se está gestando en los diversos sectores venezolanos.
  - G- La concepción oficial de la educación a todos los niveles, los resultados de esta concepción y las transformaciones que desde la antropología se podrían sugerir al respecto.
  - H- Los problemas que se confrontan para la protección y conservación del patrimonio cultural de la nación.
13. Realizar en el año 2000: A) El II Congreso Nacional de Antropología, en la sede de la Universidad Central de Venezuela, B) Las Primeras Jornadas sobre Tenencia de la Tierra, en la sede de la Universidad del Zulia, en 1999.

Decisiones tomadas en Mérida, el 04 de junio de 1998, en Plenaria del Congreso Nacional de Antropología.