



ISSN: 1315 - 8856
Depósito legal pp 199502ZU2628

Revista Interdisciplinaria
de la División de Estudios
para Graduados de la
Facultad de Humanidades
y Educación

Año 24. N° 3, 2018

Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela



ISSN: 1315 - 8856
Depósito legal pp 199502ZU2628

Revista Interdisciplinaria
de la División de Estudios
para Graduados de la
Facultad de Humanidades
y Educación

Omnia

Omnia

Año 24. N° 3, 2018
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Omnia

Es una publicación científica arbitrada, especializada e indizada, auspiciada por la División de Estudios para Graduados de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. Su periodicidad es cuatrimestral, constituyéndose en un medio para la difusión y contrastación de ensayos, avances y resultados de investigaciones culminadas, en el campo de las ciencias humanas.

Año 24. N° 3

Septiembre - Diciembre (2018)

ISSN 1315-8856 Depósito legal pp 199502ZU2628 Publicación Cuatrimestral

D.R.© Universidad del Zulia.
Facultad de Humanidades y Educación. 2018.

Diseño de Portada: Alonso Zurita

Indizada en

Actualidad Iberoamericana (Chile)

Latindex (Catálogo)

Revenicyt (Venezuela) (<http://revenicyt.ula.ve>)

Redalyc (México) (<http://redalyc.uaemex.mx/>)

Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales (Clase)

Base de Datos de Revistas Científicas de la Universidad del Zulia (Revicyluz)

Incluida como revista consolidada y en lista de Publicaciones Científicas

y Tecnológicas Venezolanas del FONACIT

Incluida en el Registro del Informativo "Mercosul nas Universidades" (Brasil)

The General Librarian (U.S.A)

Contacto y Canje

Dirección: Ciudad Universitaria, Núcleo Humanístico, Facultad de Humanidades y Educación, División de Estudios para Graduados (Postgrado) 1er piso, bloque 2, oficina Revista OMNIA. Teléfono: 0261-4127902. Apartado Postal: **15806**. Maracaibo, Edo. Zulia. Correo electrónico: revistaomnia@gmail.com

SE ACEPTAN CANJES

Esta revista fue impresa en papel alcalino.

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984

Diagramación e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.

E-mail: edicionesastrodata@gmail.com

**Prohibida su reproducción, adaptación, representación o edición,
sin la debida autorización de los autores.**

Omnia

Revista Interdisciplinaria de la División de Estudios
para Graduados de la Facultad de Humanidades y Educación
de la Universidad del Zulia

ISSN 1315-8856

Depósito legal pp 199502ZU2628

Año 24, No. 3 (2018)

Contenido

<i>Editorial: Dra. Dilian Ferrer</i>	5
Artículos	
Los indígenas de Venezuela ante la expansión europea <i>The Indigenous of Venezuela facing European expansion</i> Romolo Santoni	12
Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas <i>Multispecies Myths: Interspecific Myth and Experience in the Amazon</i> Paride Bollettin	27
Amazonas: la integración al país como acción del ciudadano <i>Amazonas: Integration in the Country as a Citizen Action</i> Manuel Suzzarini Baloa	46
El modelo económico del nuevo Estado Indígena en el Amazonas: Retos y problemas <i>The Economic Model of the New Indigenous State in the Amazon: Challenges and Problems</i> Leonardo Favio Osorio Bohórquez	59
Propiciar un PDUL aplicable a Puerto Ayacucho como alternativa para su ordenamiento urbano <i>To Promote a Pdul Applicable to Puerto Ayacucho As an Alternative to an Urban Modernization</i> Inírida Arteaga	73
El estado indígena amazonas: Una propuesta para la convivencia en la nación <i>The Amazonas Indige Noos State: A Proposal for the Coexistence of the Nation</i> Dilian Ferrer	86
Chamanismo revisión terminológica desde el arte curar entre los Wayuu y Yanomami <i>Chamanismo, Terminological Review From the Art/power to Cure Between the Wayuu and Yanomami</i> Carmen Laura Paz Reverol y Carlos Adán Valbuena Chirinos	103

Ensayo

Breve introducción de los Primates del nuevo mundo

Short Introduction to New World Primates

Martina Forti

117

Index 2018

**Normas de Publicación, Instrumento de Evaluación,
Instrucciones para los Árbitros y Planilla de Suscripción**

Editorial

Amazonas es una tierra de contrastes, colmada por su amplia diversidad cultural y sus elementos naturales que la colorean de vida. Su dinámica vital nos permite afirmar que realmente es una región paradisiaca enclavada en Venezuela. Pero al mismo tiempo, es una entidad poco conocida en cuanto a sus atributos y su historia.

Quienes nacieron y viven aún en el Amazonas quizás no se han dado cuenta que es una región privilegiada la que habitan. Muchos toman consciencia de ello luego de vivir experiencias foráneas y los afortunados que la visitamos, quedamos cautivados por su gente y su exuberante paisaje. Su fauna y su flora constituyen un referente excepcional. En particular la flora, que se manifiesta en abundancia, donde realiza con sus múltiples variedades las orquídeas. Pero si nos aproximamos a los frutos típicos de la región, nos encontramos con una gama única propia de su naturaleza pluvial, como lo son el seje, la manaca, el moriche, el pijiguo, el túpiro y el sorprendente copazú, que constituye un exótico fruto que cautiva a quienes lo prueban.

Su naturaleza es seductora, por la biodiversidad que exhibe, pero también está acompañada por una población indígena muy amplia. En Venezuela conviven hoy en el denominado estado Indígena de Amazonas, una veintena de etnias disimiles que como colectivos indígenas ayudan a entretejer una historia rica y particular.

A esta extraordinaria región del país hemos estado unidos los últimos cinco años por el esfuerzo de trabajo que iniciamos con el apoyo primario del Consejo de Desarrollo Científico y Humanísticos (CONDES) de la Universidad del Zulia y el posterior financiamiento del Centro Studi Americanistici, Círcolo Amerindiano, ONLUS de Italia; con la firme intención de comprender su pasado y reconstruir su historia viva desde el presente.

Es importante explicar que desde el año 2014 comenzamos el esfuerzo de conformación de un equipo de investigación para el desarrollo de un proyecto de trabajo a partir de 2015, titulado: “La Ciudadanía Construye su Historia: Reconstrucción del Imaginario, Uso del Espacio y Procesos Sociopolíticos (Siglos XX -XXI), que logramos vincular con investigadores de origen italiano.

En esa propuesta inicial de investigación financiada por CONDES centramos la atención en la historia y las comunidades indígenas cercanas a la ciudad de Puerto Ayacucho, capital del estado Indígena de Amazonas. Desde el inicio establecimos un Convenio Especifico con el apoyo de la Dirección de Relaciones interinstitucionales de la Universidad del Zulia y el CIRCOLO AMERINDIANO ONLUS, y la UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA, ambos con sede en Perugia, Italia.

Como resultado del esfuerzo, nos hemos visto obligados a ampliar el equipo, así como la propuesta inicial para atender la complejidad de los temas abordados y las comunidades indígenas involucradas. De esta manera el proyecto fue transformado para constituir un programa de investigación aprobado por el CONDES, titulado: “El Ciudadano Construye su Historia: Reconstrucción del Imaginario, Uso del Espacio y Procesos Socioeconómicos y Políticos (Siglos XIX – XXI), que tengo la responsabilidad de coordinar y el cual está compuesto por dos proyectos dentro de la línea de investigación: “Ciudadanía y Democracia: Socialización y construcción del ciudadano actual”

Con éste volumen de la revista **OMNIA** correspondiente al Año 24. Nº 3. 2018, ofrecemos una pequeña parte de nuestros avances de trabajo y rendimos tributo a esta “tierra mágica,” que es Amazonas. Se recogen en esta edición trabajos vinculados a toda el Amazonas, pero de forma particular se le ha dado énfasis al Amazonas venezolano.

Iniciamos esta publicación con el trabajo del Dr. Romolo Santoni, Presidente del Centro Studi Americanistici, Circolo Amerindiano ONLUS, donde sus reflexiones intentan reinterpretar los problemas que emergieron con la llegada de los españoles al continente americano y los factores que han llevado a la disolución de la estructura cultural prehispánica. Pero logra enlazarlo con el reciente retorno de una nueva conciencia de sí y el renovado orgullo indígena, para llegar a concluir que la recuperación de espacios por parte de los indígenas de la Venezuela contemporánea y con relación a su futuro, pasa por el abandono de ciertos modelos tradicionales y la asunción de modelos mutados de la sociedad occidental.

El Dr. Paride Bollettin nos acerca con su investigación al mundo mítico de los indígenas, nos describe las múltiples formas a través de las cuales los Mebengokré del Amazonas oriental de Brasil, entran en relación con las tortugas. Tomando como punto de partida una narración mítica, logran introducir en las maneras de cazar a estos quelonides, una música cercana a sus prácticas de rituales que a ella están asociadas. Las descripciones de estas relaciones, tanto al nivel práctico y en cuanto al semiótico, en el proceso de producción recíproca entre humanos y animales, evidencia el surgimiento de una compleja red de influencias inter específicas. Tales descripciones deberán ser contextualizadas en el ámbito del debate contemporáneo sobre las relaciones entre humanos y no humanos, en la producción de mundos compartidos.

El Mg. Manuel Suzzarini elabora un interesante trabajo de investigación que involucra también su memoria. Trata de reconstruir como los ciudadanos de Puerto Ayacucho decidieron comunicar la ciudad con Caicara del Orinoco. Pero no previeron que ello era un esfuerzo que culminaría con la integración de Puerto Ayacucho al resto del país, conectándola al eje carretero Apure – Guárico, y con ello al resto de Venezuela.

Los resultados que presenta el Mg. Leonardo Osorio constituyen una primera aproximación para comprender la propuesta de constituir el nuevo modelo de Estado indígena en Amazonas, con base en los princi-

pios expresados por la constitución nacional. En específico, se estudia el modelo económico presente en la nueva constitución del estado indígena de Amazonas, donde se reconoce las diferentes formas de producción y apropiación de las etnias de la región con base en la solidaridad y reciprocidad, que busca ser una reivindicación histórica de las etnias de la región al libre ejercicio de sus prácticas culturales como expresión de una sociedad multiétnica y pluricultural.

El particular desarrollo urbano de Puerto Ayacucho lleva a la Lic. Inírida Arteaga a presentar un trabajo que intenta interpretar la importancia de planificar y considerar el PDUL (Proyecto de Desarrollo Urbano Local) para Puerto Ayacucho. Entendiendo que este instrumento de planificación puede servir para organizar el entorno urbano. Su objetivo se centra en la necesidad de reorientar el desarrollo urbano de Puerto Ayacucho de acuerdo a lineamientos estratégicos enfocados en elevar la calidad de vida de la comunidad

Partiendo del hecho que Amazonas presenta una singularidad histórica, la Dra. Dilian Ferrer desarrolla un trabajo en el cual interpreta como fue necesario para la gente del Estado Indígena de Amazonas, tratar de reorganizar la entidad según los lineamientos constitucionales que permiten defender los derechos de los indígenas. Por ello, aborda en el trabajo las dificultades históricas para construir la ciudadanía indígena en el contexto de la nación, y la propuesta del ex gobernador Liborio Guarulla plasmada en la constitución de la entidad, para definir a Amazonas como un Estado Indígena.

Con la extraordinaria óptica de antropólogos, la Dra. Carmen Paz y el Dr. Carlos Valbuena nos ofrecen un trabajo que nos acerca al conocimiento de los aspectos de la vida social de los pueblos indígenas del mundo, en particular la de los curadores o sabios que logran el poder de la curación y pueden conjurar la vida, la muerte, la salud, la enfermedad. Proponen además contribuir al avance de una reflexión a partir del término chamanismo para luego contrastarlo a la luz de los sistemas curativos de salud indígena Yanomami y Wayuu.

La Investigadora Martina Forti nos introduce con su trabajo de ensayo en la complejidad del largo proceso de poblamiento humano de América, para ello nos presenta una breve introducción de los primates del continente americano. Considerando que existen alrededor de doscientas especies y subespecies hasta hoy conocidas y clasificadas, el Nuevo Mundo constituye un laboratorio natural excepcional para comprender la evolución de nuestros primos más cercanos; la adaptación de las condiciones ambientales de las diferentes especies; pero también las tensiones interespecíficas que se crean en el encuentro entre primates humanos y no humanos.

Dra. Dilian Ferrer
Responsable de la edición

Artículos

Los indígenas de Venezuela ante la expansión europea

Romolo Santoni

Resumen

La historia de los indígenas de Venezuela es emblemática y paradigmática en cuanto a la relación entre los europeos y amerindios. Entre sus vivencias volvemos a encontrar todas las modalidades que han caracterizado esta misma relación con respecto a otros aspectos: violencia de género, exterminio, esclavitud, expropiaciones, contaminación de la tierra y una devastadora pérdida de la cultura. La participación general de todos los componentes institucionales del mundo occidental (militares, sociales, institucionales, económicas y religiosas) en esta destrucción, parece demostrar casi una intencionalidad que va más allá de cada uno de los individuos, y revela un vasto diseño que arroja a toda una familia étnica a la sustitución integral de su humanidad precolombina. El artículo aporta una explicación que pretende hacer emerger los factores que han llevado a la disolución de la estructura cultural prehispánica, frente al reciente retorno de una nueva conciencia de sí y un renovado orgullo indígena, que llega, pero que no logra conducir a la recuperación real de espacios para los indígenas de la Venezuela de hoy y del futuro. Y todo esto pasa por el hecho de producir el abandono de ciertos modelos tradicionales y la asunción de modelos mutados de la sociedad occidental.

Palabras clave: Venezuela, indígenas, etnocidio, expansión europea.

* Presidente del Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano ONLUS Perugia, Italia. E-mail: romololrmecca@hotmail.com.

The Indigenous of Venezuela facing European expansion

Abstract

The history of the Indigenous people of Venezuela is emblematic and paradigmatic of the European / Amerindian relationship. In his stories we find all the ways that have characterized this same relationship in other areas: violence of every kind, extermination, enslavement, dispossession and pollution of the land, devastating deculturation. The choral participation of all the components of the Western world (military, socio-institutional, economic and religious) in this destruction seems to demonstrate almost an intentionality that goes well beyond individuals and reveals a much larger design than a whole ethnic family launched at full replacement of pre-Columbian humanity. The article, bringing out the factors that led to the dissolution of the pre-Hispanic cultural structure, in front of the recent return to a new self-awareness and a renewed indigenous pride, however, concludes that the recovery of a space by Indianity in Venezuela of today and in its future, it passes through the abandonment of certain traditional models and the assumption of models borrowed from Western society.

Key words: Venezuela, indigenous, ethnocide.

Gli Indigeni de Venezuela di Fronte Alla Spanciones Europea

Riassunto

La storia degli Indigeni del Venezuela è emblematica e paradigmatica del rapporto Europei/Amerindiani. Nelle sue vicende si ritrovano tutte le modalità che hanno caratterizzato questo medesimo rapporto nelle altre aree: violenze di ogni genere, sterminio, schiavizzazione, espropriazione e inquinamento delle terre, deculturazione devastante. La partecipazione corale di tutte le componenti del mondo occidentale (militare, socio-istituzionale, economica e religiosa) a questa distruzione sembra dimostrare quasi una intenzionalità che va ben oltre i singoli individui e rivela un disegno ben più vasto di una intera famiglia etnica lanciata alla sostituzione integrale dell'umanità precolombiana. L'articolo, facendo emergere i fattori che hanno portato alla dissoluzione della assetto culturale preispanico, di fronte al ritorno recente ad una nuova consapevolezza di sé ed un rinnovato orgoglio indigeno, giunge però a concludere che il recupero di uno spazio da parte della indianità nel Venezuela di oggi e nel suo futuro, passa attraverso l'abbandono di certi modelli tradizionali e l'assunzione di modelli mutuati dalla società occidentale.

Parole chiave: Venezuela, indigeni, etnocidio.

Introducción

La historia de los indígenas del territorio que hoy llamamos Venezuela, no es tan diferente¹ de la historia que ha caracterizado a la de todos los indígenas en el continente que hoy llamamos América. Es ciertamente emblemática y paradigmática la relación entre europeos y americanos: expropiaciones de los territorios, deculturización, intentos, más o menos violentos y/o torpes de aculturación, con resultados de exterminio y marginalidad de los sobrevivientes. Esto es el *leit motiv* que ha guiado las diversas etapas en estos 500 años.

Las formas en las que han sido perseguidos y han llegado a sus objetivos atravesando múltiples y diferentes territorios, nos permite decir que todas esas modalidades se han verificado en el resto de América. No siempre se describe una consciente voluntad de cada uno de los protagonistas blancos de apropiarse de los espacios, de provocar la deculturación/aculturación, del exterminio, etcétera; porque se revela como un gran vasto proyecto –inconsciente, en general, para cada uno de los protagonistas–, o bien lo que sería de una gran familia étnica (es decir un conjunto humano que en un tiempo habíamos llamado “raza”²), asentados en la ribera oriental del Atlántico, prestos para expandirse a nuevos territorios, apropiarse de ellos y reemplazar a la familia étnica que los había descubierto y ocupado por decenas de milenios. Tal vez sea esta la lectura que puede explicarnos los últimos cinco siglos de la historia americana, las dimensiones y la gravedad de la tragedia de su gente.

Es cierto que esto está en el modus operandi de la naturaleza. Cada entidad de vida busca ocupar los espacios que considera necesarios para su propia sobrevivencia y, si los encuentra ocupados, busca sustituir los elementos autóctonos, imponiendo de manera más o menos violenta los propios modelos de referencia.

Pero si esto es en la naturaleza, la cultura debería enseñarnos otros modelos, más en armonía con nuestra humanidad, porque si esto se explica, no se justifica. Desafortunadamente, la historia está llena de estos episodios, que aunque parezcan lejanos no lo son, y tal vez, en este sentido los más trágicos ejemplos sean los aportados por el “Nuevo Mundo.”

- 1 Para mayor claridad: cuando uso el término “americano”, nunca me refiero a los estadounidenses, sino a los indígenas americanos, que por su tradición histórico-cultural son los que tienen más derecho a ser llamados de esta manera, como los primeros habitantes humanos de ese continente, sin un nombre único antes de que los europeos le diéramos ese nombre.
- 2 Hoy en día, la existencia de razas es negada por estudios genéticos, que han establecido sin lugar a dudas, que las razas no existen.

Elementos del asentamiento humano

Decía Toymbee (1948), que una cultura para transformarse de una cultura de aldea a una de sociedad urbana, debe responder a los desafíos ambientales que deben ser poderosos, pero no tan fuertes para dejarlos atrás (en Bernal, 1968). La idea de que cada grupo humano debería pasar etapas, según la visión del primer evolucionismo, hoy está abandonada por el moderno análisis antropológico.

Pero cuando fue escrita la frase de Toymbee, en los años veinte del siglo XX, ciertamente se vio afectada por el clima de aquel momento. Sin embargo, de alguna manera, hablando de desafíos ambientales, Toymbee (1948) anticipó que la re-lectura en la que se enfoca, no se centra tanto en la relación directa y unívoca entre el hombre y el ambiente, sino en la interpretación de que el hombre y el grupo al que pertenece le dan el contexto en sí mismo (incluyendo, por supuesto, también otros grupos humanos).

Entonces no es solo la relación Hombre y Naturaleza, es más bien la ubicación orgánica a lo interno de la comunidad de su propio mundo simbólico, de todas las partes y las vivencias percibidas en la complejidad de la realidad (en constante transformación) lo que esencialmente proporciona al grupo los desafíos que el propio grupo buscará dar respuestas, encontrando al fin –bajo pena de extinguirse– la respuesta justa a su supervivencia.

Esa es también la historia precolombina de la actual Venezuela. Sin duda, tiene que ver con las diversas características de ese territorio y con los desafíos que se presentan a sus diversas comunidades. Pero a pesar de las similitudes, éstas expresan diversidad y variaciones culturales, también en presencia de características idénticas del hábitat, que de vez en cuando revelan interpretaciones originales, así como diversas, pero que no se pueden explicar solo con una relación directa y determinista entre el hombre y el entorno.

En cualquier caso, aunque no se explica en detalles, verdaderamente las diversidades ambientales, cuando son profundas como es el caso del territorio hoy bajo la administración de la República Bolivariana de Venezuela, obviamente han influenciado la tipología de los asentamientos, al menos a grandes rasgos.

Así, antes de la llegada de los europeos se presentaba que dentro de la imponente zona andina hasta los confines de la actual Colombia, se compartía con ésta y con todas las zonas montañosas de Centro América hasta Nicaragua, una misma familia étnica, la Macro –Chibcha. Con cacicazgos, centros sagrados y aldeas que tenían articulaciones complejas, hacia las costas septentrionales, las largas penillanuras centrales, hasta el curso del Orinoco al sur. Ellos presentaban asentamientos de agricultores, pero también a veces, asentamientos nómadas o semi –nómadas. Finalmente, hacia el sur, donde todavía hoy, comienza el área de la gran

selva tropical, donde domina el curso del río Orinoco, las aldeas eran más simples, a veces temporales.

Todo esto es real solo para el periodo precolombino. El mecanismo antes descrito de desafíos –interpretaciones han podido funcionar durante el recorrido histórico– ambiental, donde a los grupos humanos se le ha dado el tiempo de adecuar sus propios recursos culturales al cambio constante de la realidad. Cuando se verifican las repentinas mutaciones –es el caso de las invasiones de culturas foráneas muy distintas– las herramientas que poseen las poblaciones residentes pueden no ser lo suficiente para enfrentar los cambios imprevistos de las condiciones de supervivencias.

Esto es lo que ocurrió desde 1498³ en adelante. Las colonizaciones europeas antes del siglo XVI y las importaciones de africanos después, que terminó con la inmigración masiva europea del siglo XX, ha cambiado profundamente tanto la estructura étnica como el marco de los asentamientos.

La etapa precolombina

En Venezuela, aunque no presenta construcciones de grandes dimensiones, como en Mesoamérica o en el área Andina, ofrece un panorama de testimonios precolombinos muy importantes, porque se presentan prácticamente todas las tipologías de organizaciones sociales y económicas que se encontraron en la América.

Desafortunadamente, el área ha sido objeto de una gran actividad de saqueo de su patrimonio arqueológico, llevada a cabo por la incapacidad y la falta sustancial de interés, cuando no de complicidad, de los gobiernos y las autoridades a cargo. Y aunque recientemente se ha hecho algo, todavía no parece suficiente para aclarar aspectos esenciales.

Con la escasez de evidencias y estudios, de las devastaciones ocurridas tras décadas de depredación, de hecho, hoy es difícil recuperar una imagen de lo que fue el pasado indígena de esta región, si no en términos generales. Y, sin embargo, incluso las pocas huellas dan testimonio de un panorama extremadamente rico y variado en esta larga fase que precede a la llegada de los europeos, con pueblos con una actividad urbana compleja en el cinturón andino, en la costa del Caribe y en el largo curso del Orinoco. Estas son las áreas donde se han encontrado numerosos sitios, que se remontan a tiempos muy antiguos.

El sitio AV- Antropología de Venezuela, nos señala una treintena de los principales sitios distribuidos en esta cara del territorio (<http://arqueologia.com.ve/sitios%20arqueologicos.htm>). Pero en realidad, hasta ahora se han encontrado cientos de yacimientos de la era lítica en estos espacios.

3 Fecha de llegada de los primeros europeos a las tierras venezolanas.

La primera presencia humana debe remontarse a una época comprendida entre el 20 y el 30.000 A.C. Se trataba de pequeñas comunidades de cazadores y recolectores, de los cuales han sido encontrados diversos testimonios de manufactura líticas. Es en esta larga etapa privada de grandes cambios culturales, hasta que, alrededor del 3.000, toda la cara septentrional de América del sur se vio afectada por la difusión de elementos culturales que no están bien identificados, pero que han sido conocidos como sureñas-costeña⁴, cuyos orígenes parecerían estar situados en la costa ecuatoriana. Con esta difusión se amplían las técnicas agrícolas, ya en parte conocidas, y sobre todo la adopción de la cerámica (Coe Michael –Snow Dean– Benson Elizabeth, 1987).

Entre 1.000 y 500 A.C de las poblaciones de etnia Arawak, los Tainos, entonces estacionados en el largo curso del río Orinoco, comienzan a migrar hacia el norte hasta el delta del río, provistos de ágiles y robustas embarcaciones (canoas) y adecuadas técnicas de navegación, comienzan a ascender a las Islas Antillanas, y alrededor del comienzo de la era cristiana, las ocuparon a todas, sustituyendo a los Ciboney, que eran las personas que la habitaban desde el 5.000 A.C.

Según una tradición iniciada por los propios españoles, la lenta migración de los indios Tainos a lo largo de las islas del Caribe podrían haber estado estimulada por las presiones de otros grupos étnicos: los Arawak primero, y posteriormente los Caribes. Efectivamente, según los testimonios arqueológicos, parecería que ocurrió así. La población Arawak debió haber iniciado su expansión partiendo del área del delta del río Amazonas, desde allí varios grupos, entre ellos exactamente, los Tainos primeros, alcanzaron el curso del río Orinoco (por vía fluvial); y luego la costa septentrional de Venezuela delante de la cual comienza a extenderse el arco insular de las Antillas Menores y finalmente las Antillas Mayores: Cuba, Puerto Rico y Santo Domingo, donde en 1492 los españoles los encontraron.

En cambio, la expansión de los Caribes, que no pertenecen al mismo linaje lingüístico de los Tainos, parece que arribó siglos después, recorriendo el mismo itinerario y deteniéndose a la altura de las Islas Vírgenes al momento del viaje de las carabelas. En todo esto sobreponiéndose y sustituyendo en los dominios de estos territorios a los Tainos.

Pueblos guerreros, los Caribes eran dedicados a la rapiña y por esto se desplazaron continuamente, inicialmente desdénaron las construcciones de asentamientos estables y la práctica de la agricultura, pero durante el contacto ya estaban ocupando los antiguos espacios Arawaks e

4 Este término y la reconstrucción histórica a la que está vinculado parece haber perdido parte de su poder explicativo entre los arqueólogos contemporáneos.

iniciaban procesos de sedentarización. Por ello la presencia Caribe fue la que asumió la confrontación inicial con los europeos.

Entre las costumbres que impactaron a los primeros europeos estuvo el mito de la antropofagia y por ello del nombre “Caribe” nacería el término “Caníbal”, que fue ciertamente por estas prácticas que los cristianos se horrorizaban, y en los relatos españoles los Tainos vienen pintados como poblaciones apacibles, en contrastes a la ferocidad de los Caribes.

Hoy se cree que las relaciones entre Arawaks y Caribes fueron mucho más articuladas y probablemente más frecuentes sus intercambios culturales y las relaciones comerciales, ya que no eran infrecuentes las uniones matrimoniales y las mezclas étnicas en todos los niveles.

Las migraciones Arawak diseñaron toda el área venezolana con la exclusión del tramo andino. Los españoles se encontraron un hervidero cultural formado por aldeas agrícolas construidas en torno a plazas con destinos sacros (erigidas según esquemas urbanos pre ordenados), donde los habitantes producían cerámicas usualmente no muy refinadas, tejidos de óptima factura, pequeñas esculturas muy finas.

Una densa red de comunicaciones comerciales asegurada por un excelente conocimiento náutico y respaldado por canoas ágiles y eficientes, los unió a lo interno del Mar Caribe, desde las tierras Mayas hasta el Orinoco, y enlazó a Mesoamérica con la región andina.

Toda la cultura material de la antigüedad que habían tenido útiles estímulos de la cultura sureña-costeña, ahora estaba fuertemente influenciada por la mesoamericana: mientras los Caribes al sur usaban flechas y arcos, los Tainos al norte usaban las atlatl (los bastones propulsores), ya sea para la caza o para la guerra. A partir de la mitad del primer milenio de nuestra era, llegan también los Tlachtli, el juego ritual de la pelota mesoamericana.

El puente de grandes áreas culturales: los Arawak tomaron prestado muchos elementos, pero aun así mantuvieron cierta autonomía, con producciones originales, sobre todo en la fabricación de pequeñas esculturas y de ciertas producciones de cerámica y textiles. Muy ligados al mar (que era raro en la América precolombina), su mundo simbólico, estaba fuertemente condicionado por él, para expresar su cosmovisión única en el panorama americano.

A los españoles los Tainos les aportaron la planta del maíz, con el nombre que hoy ella es conocida en todo el mundo. Los indígenas americanos aportaron la papa, el tomate, el frijol, la calabaza y muchas otras plantas. También incorporaron la hamaca. Todo esto después de salvar a los marineros de Colón de la muerte por el hambre y la sed en medio del océano. Pero esto no los salvará del exterminio.

El tramo andino era ocupado por la gran etnia Macro – Chibcha ampliamente difundida en todo el norte de la cordillera, en Centroamérica, hasta Nicaragua. También en la parte andina venezolana se manifestaron las mismas características importantes ya conocidas, que florecieron

en las montañas de Colombia y de Centroamérica, aunque no se tengan ejemplos de imponente arquitectura en piedra y grandes esculturas como en la nota de San Agustín en el primer milenio antes de Cristo, se encuentran muchas características que denotan un mismo filo cultural. Es el caso de la orfebrería. A las poblaciones Chibchas se le debe la más elaborada tradición orfebre del llamado “Nuevo Mundo” y tal vez de la entera antigüedad humana: tallaron objetos que solo pueden ser reproducidos utilizando modernas técnicas.

Los grupos desplazados desde la cuenca del Orinoco hacia el tramo sur, ocuparon una zona que ya formaba parte del área amazónica y sus culturas. Nomadismo o seminomadismo, caza y recolecta o agricultura incipiente, tradiciones con lentísimos cambios, eran los elementos que distinguían a estas poblaciones y que todavía caracteriza a lo queda de esa humanidad.

Pueblos que fueron definidos como “sin historia”⁵. No obstante, es a estos pueblos que probablemente se le ha atribuido el mérito de los primeros esfuerzos hacia el desarrollo de las poblaciones andinas, si es cierto lo que sostienen muchos investigadores, sobre que fue precisamente la cuenca del Amazonas de donde provienen algunos elementos que proporcionaron las bases del posterior florecimiento urbano.

Conquistadores, sacerdotes y pestes

Tres choques violentos impactaron a las poblaciones indígenas a partir del 12 de octubre de 1492. Al inicio los conquistadores parecían casi exclusivamente interesados en ocupar las islas y costa de Venezuela. Las relaciones iniciales eran buenas, pero rápidamente cambiaron las cosas. Constituidos principalmente por soldados y aventureros de todo tipo, en un primer momento los europeos llegados a las américas estaban pocos acostumbrados a procurarse ellos mismos el sustento.

Así, aunque al principio la tradicional hospitalidad de los indígenas acoge y alimenta a estos recién llegados de buena gana, pero la voracidad de las pretensiones de los invasores pusieron en crisis la disponibilidad de los autóctonos, quienes finalmente se negaron a continuar apoyando a los españoles, y por ello se fugan hacia las montañas o desaparecen en las selvas. El hambre no indujo a los invasores a ponerse a producir y prefirieron perseguir a los indígenas. Comienza la caza de los indígenas para reducirlos como esclavos. Y los primeros en sufrir este tratamiento son los habitantes de las islas. Es éste el impacto (shock) que ocasiona la conquista político-militar.

Bartolomé de las Casas relata en detalle las atrocidades de los conquistadores y las tragedias indígenas (Las Casas, 1952-61 [1554?]; 1987

5 Pero solo porque no sabemos leer su historiografía.

[1552]. Pero no es solamente el “defensor de los indios” para contar las horribles acciones de los blancos. Oviedo, uno de los cronistas más famoso de la Conquista, encargado por la corona de España, narrará las mismas cosas y concluirá:

«...Los eventos que he informado en unas pocas líneas se refieren a estos capitanes. Les ruego que perdonen cuanto en mi historia podría disgustarlos y que no olviden que escribí como testigo ocular y que es en mi presencia, como controlador, que se fusionaron los tesoros que trajeron de sus incursiones, que escribí sobre mí mismo. Primero los nombres de los empleados que los acompañaron, con la autorización del secretario Lope Conchillo y que los informes de sus acciones llegaron a mi poder y los vi, y que leí todo sobre sus envíos; Los invito a estar agradecidos por lo que omito, me quedo callado y no digo... De hecho, si respetaran mi pluma, verían que los traté como amigos, sin la más mínima pasión: porque, de hecho, no lo hago. Tengo casi en este caso. Preferiría poder elogiar sus acciones, para que el ejemplo sea más dulce y la narración de estos hechos fuese para mí un ejercicio más tranquilo, pero, como dije, debo explicar cómo esta tierra termina siendo casi completamente despoblada... (Fernández-Oviedo y Valdés, 1959: 248).

Cuando Fernández-Oviedo y Valdés (1959: 248), escribe: “Los invito a estar agradecidos por aquello que omito, me quedo callado y no digo...” sus palabras se convierten en una lápida sobre la epopeya de la conquista y sus propios protagonistas.

Pero una segunda conmoción (shock), menos feroz y cruel, pero mucho más desbastadora llegó con las tres carabelas de Colón: fue de tipo biológica.

Como está ampliamente conocido, para una región que es todavía objeto de estudio y debate entre los historiadores, los biólogos y los genetistas⁶, después de decenas de miles de años de aislamientos en el Nuevo Mundo, los grupos humanos de América estaban privados de los anticuerpos para muchas enfermedades y patologías que fácilmente eran su-

6 Una teoría bastante acreditada plantea la hipótesis de que el largo período que pasaron los ancestros amerindios en las zonas frías de Siberia y luego en el área de Bering, en temperaturas y aislamiento sustancial de pequeños grupos, pudo haber causado la desaparición de las plagas típicas de las áreas. Pero luego en lugares más cálidos ocurrió la pérdida de anticuerpos para muchas enfermedades. A esto se agrega el hecho de que, en las regiones más cálidas, a lo largo de decenas de milenios, los hábitos promiscuos con el ganado y otras costumbres permitieron que virus evolucionaran en las poblaciones.

peradas por los europeos, convirtiéndose en espantosas pestes que acabaron con pueblos enteros.

Esta devastación biológica afectan a los pueblos que poco a poco tienen el contacto con los españoles. Toca entonces primero a los Arawak de las islas y después a aquellos de las costas septentrionales del sub continente. Sucesivamente sería la gente de México, más tarde los andinos y poco a poco todos los otros. Dentro de unas pocas décadas, el continente comienza a presentar graves signos de despoblamiento. Entre los otros, los Tainos y los Caribes son completamente exterminados. De los 80/100 millones de habitantes de las Américas, calculados por la escuela de Berkeley, 40 años después no se encontraban más de 2 o 3 millones. La más grande extinción humana de la historia.

Finalmente, existe un tercer impacto (shock) que afecta a los americanos. Es lo cultural, tal vez el menos violento, pero seguramente con efectos más eficaces y de más larga duración en la disgregación del mundo indígena. Es toda Europa, a través de cada una de sus articulaciones sociales, militares, económicas y religiosas la que participa de manera compacta.

Desde los primeros años de la Conquista, la Corona española había introducido en las colonias americanas la Institución de la Encomienda, en uso por la España medieval luego de la reconquista a los Moros. En América viene instituida con las Leyes de Burgos de 1512 y llega a Venezuela el año siguiente.

Las intenciones de los reyes de España de confiar las comunidades indígenas a los Encomenderos debían servir para que educaran y cristianizaran a los indígenas americanos. Sabemos cómo en realidad termina. A la completa merced de gente absolutamente privada de los instrumentos mínimos para comprender al indio – conocerlo e interesarse –, por ser ambiciosos y despiadados. Los indígenas fueron tratados peor que esclavos y obligados a trabajar por toda la vida (una triste herencia que después se traspasaba a los hijos y al final a los nietos: esclavos por tres generaciones), en el mejor de los casos eran obligados a las labores agrícolas, en la peores a la minería, también en la pesca de las perlas, actividades que eran verdaderos infiernos.

Para enfrentar el progresivo despoblamiento de la colonia y ante las denuncias de los religiosos y de muchos cronistas, en 1542 la Corona promulgó las Leyes Nuevas, donde se remarcaba el hecho de que los indígenas eran humanos y nacían libres, que estaba prohibido, bajo pena de revocación de la encomienda, de esclavizarlos o usarlos en labores deshumanas (como sería la minería, y la pesca de las perlas). Las intenciones un tanto vedadas, eran que progresivamente se superara la institución de la encomienda, intensión de la cual se dieron inmediatamente cuenta los encomenderos, de ello nace una revuelta dirigida por Gonzalo Pizarro que obliga al rey en 1545 a suprimir treinta disposiciones de las Leyes Nuevas.

El descubrimiento de oro hallado en Los Teques, empuja a los blancos a penetrar hacia el interior. Siguiéron furiosos encuentros con los indígenas locales que terminaron derrotados y masacrados en 1570. Este fue el escenario donde se funda Caracas en 1567, que sería la base para las operaciones que derrotarían a los indígenas. No será el único desencuentro, pero sería una de las innumerables tentativas de los indígenas de resistir con las armas a las invasiones. Terminará siempre con el exterminio.

En tanto toma más fuerza la penetración de misioneros. Vienen instituidas diversas misiones y misioneros cristianos que inician a expandirse en las regiones del interior. Sobre esto Ramón Iribertegui escribe en el prefacio del texto 1. – Primeras crónicas de la prefectura apostólica del Alto Orinoco 1933 -1950/ 2.- Crónica de la Parroquia de la Urbana/ 3.- Recortes de Prensa sobre la Misión del Alto Orinoco 1928 – 1943:

< No es justo ni científico juzgar los hechos de ayer con la mentalidad de hoy. En estas crónicas y escritos nos encontraremos con lenguajes, formas de pensar, mentalidades que chocan con nuestro actualizado pensamiento. “No es cuestión de traer a esos hombres ante ‘el tribunal de la historia’ para juzgarlos con las leyes vigentes de nuestros días. No podemos ceder a una pretensión moralista que olvida que la historia es un aprendizaje de la sensibilidad respecto de las diferencias entre las sociedades desaparecidas que habitaron mundos culturales ya idos. Por definición, el trabajo del historiador es lo contrario del juicio moral y la distribución de buenas o malas calificaciones de los muertos” (Iribertegui s/f) >.

Sin duda en gran parte la obra evangelizadora fue llevada hacia adelante por personajes honestos y de buena fe, que con coraje y gran abnegación buscaron difundir su credo religioso. Y no debemos olvidar que los religiosos cristianos fueron prácticamente los únicos que elevaron su voz en defensa de los indígenas.

Pero todavía no podemos dejar de subrayar los graves daños que también esta obra causó a las poblaciones indígenas, porque incidieron de modo devastador sobre sus modelos fundamentales de referencia. El impacto de la Conquista en sí, la violencia de los encomenderos, la obra evangelizadora de los misioneros, en medio de la inundación de espantosas pestes, desquiciaron los aspectos de referencias institucionales, religiosas, sociales y morales; en síntesis los fundamentos mismos de la psicología individual y de la comunidad indígena. Privados de estas referencias, los indígenas salieron desorientados y humillados: tachados de ridículos en sus creencias, en el modo de vestirse, de hablar, mortificados por sus tecnologías, siempre muy perdidos por del impacto de la cultura occidental en su mundo.

Criollos e Indígenas

La independencia obtenida en 1811, pero de una manera efectiva 10 años después, no cambia de gran manera la suerte de los indígenas, sino agrava sus condiciones. Las victorias de una guerra que daba a ellos la patente de “americanos”, pero ligados todavía a los modelos culturales de la madre patria, los Criollos venezolanos mantuvieron cierto desinterés y sustancial desprecio por la identidad de sus aborígenes. A esto último no se les protege de las constantes expropiaciones de sus territorios por parte de los criollos y sucesivamente por la maciza inmigración de los europeos a finales del siglo XIX e inicio del siglo XX.

En tanto, desaparecidos los Tainos y dispersos y fragmentados los Caribes, en la Venezuela contemporánea se encuentran todavía decenas de pueblos indígenas, entre los cuales los más numerosos son los Wayuú (etnia Arawak), concentrados en la Península de la Guajira, compartida con el Departamento Colombiano de la Guajira y el norte del estado venezolano del Zulia, en el cual éste último concentra la mayor presencia de indígenas en Venezuela.

Durante el siglo XX se ve un sorprendente incremento de la población indígena. Es probable que la razón de este salto se deba a varias circunstancias. Sin lugar a dudas, las mejoras en las condiciones de vida de los nativos, que es un asunto muy importantes. Esto quizás por una mayor atención por parte de las autoridades venezolanas, junto con una mayor precisión en las herramientas de estadística.

En la década de 1990 se comienzan a observar también cambios a propósito del acercamiento del V centenario del viaje de Colón a las costas venezolanas. Este hecho, que debería haber sido la celebración del ingenio del navegante italiano y de la obra heroica de la civilización de las Américas, en el lado europeo, se convierte en el momento de una revisión completa de la epopeya de la Conquista.

En consecuencia, una visión distinta se ha apoderado de la conciencia de la Humanidad, donde el indígena es el centro y el protagonista de todo eso, con su tragedia, sus sufrimientos, sus derrotas y su resistencia tenaz y heroica. Mientras que los *Conquistadores* lejos de ser portadores de la civilización y la fe cristiana, aparecen para dejar su miseria cultural y humana.

Con el V centenario, una nueva conciencia de sí mismos comienza a difundirse entre todos los pueblos indígenas y, lentamente, la incomodidad de 500 años de sentirse indios, se convierte en un orgullo renovado.

No es siempre en todas partes así, obviamente. El hecho es que en Venezuela los tímidos intentos de organizarse en entidades representativas de los pueblos indios ha ganado fuerza y cuando se formó el Concejo Nacional Indígena de Venezuela (CONIVE) en 1986, inmediatamente logró reunir a 10 de los 30 pueblos indígenas del país: Wayuú, Pemón, Yukpa, Pumé, Kariña, Warao, a los cuales sucesivamente se agregaron más tarde los Bari, Yekuana, Piaroa y los Guajibos. Convertido en un partido político en 1989,

el CONIVE apoyó la elección de Hugo Chávez y, como era de esperarse trabajó para que en la nueva constitución creada 1999, se aprobara la representación indígena en el parlamento venezolano.

Sin embargo, las políticas no han sido coherentes y esto ha afectado las manifestaciones de los movimientos indigenistas. Destaca la situación de los disidentes, como es el caso del abogado Liborio Guarulla, quien fue gobernador del estado Amazonas, al que logró definir como estado indígena. Con ello jerarquizó la condición del indígena amazonense, algo que hasta ahora ha sido aceptado por la sociedad venezolana.

Desde el punto de vista estrictamente indígena, el Capítulo VIII de la Constitución de 1999, constituye un paso fundamental, no solo en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, sino que también inaugura una página completamente nueva en cuanto al papel de los pueblos indígenas en la sociedad y en la historia de Venezuela.

En este sentido, escribe en su artículo Orellano (2016): El reconocimiento de los derechos indígenas en la Constitución de 1999 de Venezuela supone una tensión conceptual en la forma de concebir la ciudadanía: significa el tránsito de una ciudadanía homogénea a otra de carácter multicultural.

En cuanto a la situación poblacional, si nos acogemos al censo de 2011, encontramos lo siguiente: registra un índice de hasta 52 pueblos indígenas (en 1988, Mensageiro informó solo 34). También de acuerdo con este censo, la mayoría de los indígenas viven en un 63.8% en áreas urbanas, y solo 36.2% permanece en áreas rurales. La recuperación de una voluntad activa de resistencia por parte de los indígenas, que comenzó en la década de 1980 del siglo pasado, no parece ubicarse en un espacio autónomo, sino como una simple búsqueda de reconocimiento dentro de la nación por parte de sus instituciones. Por otro lado, parece difícil imaginar hoy una solución diferente para las 724,592 personas que se reconocen como pertenecientes a una de las 52 comunidades indígenas. (Instituto Nacional de Estadística, 2011) (<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblaciónyVivenda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>).

También es importante destacar que la división de la población indígena por edad, se presenta como en una pirámide perfecta, siendo los individuos menores de 4 años el grupo de edad más numeroso. Por otra parte, más de la mitad (443.552, equivalente al 57.05%) están localizados en el estado Zulia; seguidos por los Warao (6.73%), los Kariña (4.67%) y el grupo Pemón (4.16%). Otro asunto importante es que la alfabetización ha aumentado del 69,34% en 2001 a 78,98 en el periodo 2001/2011. (<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblaciónyVivenda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>).

Actualmente, en el Amazonas venezolano se presentan situaciones difíciles que convierten al estado en víctima del empuje de los buscadores de oro y otros minerales importante, lo cual incide en las poblaciones indígenas de manera negativa, puesto que están siendo desplazados de sus

espacios naturales. En este sentido la iglesia católica ha denunciado sistemáticamente la presencia de los mineros, de grupos irregulares de guerrilla, que presumiblemente puedan tener complicidad con algunos funcionarios gubernamentales en este asunto.

Según la experiencia obtenida por nuestros coinvestigadores de Venezuela, la situación de los indígenas del Amazonas presenta mejores condiciones con respecto a los demás, en particular por la cuestión educativa y sus propuestas, porque no solo han logrado formarse en educación superior, sino que también existe la aspiración de crear un instituto de Educación Superior Indígena.

Esto contrasta con la vieja percepción que tenían los criollos sobre los indígenas, porque ya no son considerados principalmente como una realidad incómoda, como un signo de bolsas de atraso del país y, en general, como un peso social, porque las iniciativas indígenas han logrado un espacio de ascenso social dentro del país.

Si consideramos la resistencia de los pueblos indígenas para enfrentar las agresiones gubernamentales, es indudable que hoy constituyen una vanguardia en la lucha por los derechos ciudadanos, tanto en Venezuela como para ser considerado un ejemplo para Latinoamérica. Y, como escribí al principio, la historia de los indios venezolanos resulta ser emblemática y paradigmática con respecto a la historia de todos los pueblos de las Américas.

Las asociaciones de pueblos indígenas no son las antiguas alianzas de la era precolombina y los representantes de estas asociaciones no son los caciques de esa época. Los problemas de hoy deben ser inevitablemente enfrentados y resueltos dentro de las reglas y mecanismos nacidos en el contexto de una cosmovisión ajena al mundo simbólico indígena.

Esto impone un cambio profundo en los modelos interpretativos de la realidad del pensamiento indio, porque irradia en todas las áreas de este pensamiento: el complejo de imperativos y prohibiciones, de valores positivos y negativos, en pocas palabras, de modelos de referencia mentales y conductuales, y de los esquemas de implementación del elemento indígena. Es decir, la cultura (Seppilli y Guaitini, 1973). Hoy en el caso del Amazonas venezolano se nota como el criollo ha sido penetrado por elementos de la cultura indígena, así como también ellos han recibido elementos culturales criollos. En esencia, al final, para sobrevivir como una entidad, el mundo indígena solo puede cambiarse a sí mismo.

Por supuesto, las huellas permanecen en la cultura venezolana contemporánea, en la comida, en el idioma actual, en cierta mezcla religiosa y en muchas otras cosas. Pero lo que me parece más importante es la recuperación de la dignidad de sentirse indígena y la conciencia de haber jugado un papel importante en la historia de Venezuela y de formar parte de la cultura de Venezuela que vendrá.

Conclusiones

Al concluir esta breve incursión, que quise realizar para mostrar lo que más allá de los hechos desnudos y crudos enseñan, creo que es el momento para transitar caminos fundamentales para la construcción de la Venezuela moderna. No sobre la destrucción del mundo autóctono indígena; me parece evidente que la relación entre los amerindios / europeos en Venezuela, se han mantenido siempre. Incluso a pesar de los deseos de los gobiernos centrales, en la continuidad de la marginación, destrucción, expropiación de territorios, deculturación / aculturación (más o menos forzada) por la cultura occidental.

Cada parte ha contribuido a esto en diferentes formas, cantidades e intencionalidad. Intérpretes de una era de grandes desarrollos culturales, los pueblos indígenas de Venezuela han expresado una capacidad de lucha y crecimiento organizacional para resistir a los depredadores de la cultura indígena.

Esto nos remite al trágico mecanismo natural que mencioné al principio del artículo, según el cual una entidad de vida tiende, para su supervivencia, a ocupar nuevos espacios e imponer sus propios modelos, que no son más que la proyección en términos de estrategia de supervivencia de las interpretaciones propias de la realidad percibida. Esto es en detrimento de las entidades eventualmente asignadas en las áreas de destino de la expansión.

Referencias bibliográficas

Bernal Ignacio (1968). **El Mundo Olmeca**, ed. Porrúa, México.

COE Michael - SNOW Dean - BENSON Elisabeth, 1987 [1990], **Atlante dell'antica America**, Istituto Geografico De Agostini, Novara [Ediz. Orig. Atlas of Ancient America, Oxford].

Instituto Nacional de Estadística (2011). **República Bolivariana de Venezuela**, Censo nacional de población y vivienda 2011 (<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblaciónyVivenda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>).

LAS CASAS, Bartolome De, 1952-61 [1554?], La leggenda nera. Storia proibita degli spagnoli nel Nuovo Mondo, A. PINCHERLE curatore, Feltrinelli, Milano [ediz. orig. Apologética Historia Sumaria de las Indias, Bailly-Bailliére, Madrid, 1909].

_____ 1987 [1552], Brevisima relazione della distruzione delle Indie, Oscar Mondadori, Bologna [ediz. orig. Brevisima relación de las destrucción de las Indias].

Orellano, Jorge (2016). Derechos de los pueblos indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento, en "Anthropologica" revista del Dept. de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, año

XXXIV, n. 36, 2016, pp. 113-148, (<http://dx.doi.org/10.18800/antropologica.201601.005>).

Ferández-Oviedo Y Valdés Francisco (1959). **Historia general y natural de las Indias**, Juan Pérez de Tudela Bueso cur., 5 voll., Madrid.

Seppilli, Tullio; Guaitini Abbozzo, Grazietta (1973). **Schema concettuale di una teoria della cultura**, Editrice Umbra Cooperativa, Perugia.

Toymbee, Arnold (1948), *Study of history*. Edic. Oxford University.

Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas

Paride Bollettin

Resumen

Las narraciones míticas sobre las acciones de los indígenas americanos, han intrigado el pensamiento antropológico desde múltiples direcciones. Un punto clásico de partida fue propuesto por Lévi-Straus, quien ha individualizado en tales narraciones el reconocimiento indisoluble de la experiencia interespecífica como característica de la vivencia humana. Este trabajo describe las múltiples formas a través de las cuales los Mebengokré del Amazonas oriental entran en relación con las tortugas. Tomando como punto de partida una narración mítica, logran introducir en las maneras de cazar a estos quelonides, una música cercana a sus prácticas de rituales que a ella están asociadas. Las descripciones de estas relaciones, tanto al nivel práctico y en cuanto al semiótico, en el proceso de producción recíproca entre humanos y animales evidencia el surgimiento de una compleja red de influencias interespecíficas. Tales descripciones serán entonces contextualizadas en el ámbito del debate contemporáneo sobre las relaciones entre humanos y no humanos, en la producción de mundos compartidos. En fin, el texto discutirá las específicas formas en las cuales las diversas subjetividades construyen un devenir común. Esto se configura como resonancia de mundos compartidos, como la disolución de fronteras interespecíficas y dicotomías epistemológicas. Así el mito descrito por los indígenas americanos emergerá como una reflexión sobre las relaciones interespecíficas.

Palabras clave: Mitos, indígenas americanos, tortugas, porvenir.

* Investigador Honorario, Departamento de Antropología, Universidad de Durham, Reino Unido
Profesor Visitante, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidad Federal de Bahía, Brasil.

Multispecies Myths: Interspecific Myth and Experience in the Amazon

Abstract

Mythical narratives, in their Amerindian styles, fascinated anthropological reflections in different directions. A classical starting point, proposed by Lévi-Strauss, appoints in these narratives the recognition of the indissolubility of interspecific experiences as feature of human lives. This paper describes how the Mebengokré people of eastern Amazon produce multiple relations with the turtles. Having as a starting point a mythical narrative, in sequence it will introduce hunting techniques used to hunt turtles, a specific music learned from the turtles, and the ritualistic practices associated with these. The description of these relations' role in the reciprocal production of humans and animals, both at practical and semiotic levels, will highlight how a complex web of interspecific influences emerges. Such description will be, in sequence, contextualized in the contemporary debates about human and non-human relations in the production of shared Worlds. Finally, the paper will discuss specific forms in which diverse subjectivities build up a common becoming. This becoming appears as a resonance between shared Worlds, as dissolution of interspecific borders and epistemological dichotomies. In this way, the described Amerindian myth will emerge as a reflection on interspecific relations.

Key words: Myth, Amerindians, multispecies, turtles, becoming.

Miti Multispecifici: Mito ed Esperienza Interspecifica in Amazzonia

Riassunto

Le narrazioni mitiche, nella loro accezione amerindia, hanno intrigato il pensiero antropologico in molteplici direzioni. Un punto di partenza classico proposto da Lévi-Strauss ha individuato in tali narrazioni il riconoscimento dell'indissolubilità dell'esperienza interspecifica come caratteristica del vissuto umano. Questo testo descrive le molteplici forme attraverso cui i Mebengokré dell'Amazzonia orientale entrano in relazione con le tartarughe. Prendendo come punto di partenza una narrazione mitica, saranno poi introdotte le modalità di caccia a questi chelonidi, una musica appresa da loro e le pratiche ritualistiche ad essa associate. La descrizione di queste relazioni, tanto a livello pratico quanto semiotico, nel processo di produzione reciproca tra umani e animali evidenzierà l'emergere di una complessa rete di influenze interspecifiche. Tale descrizione sarà quindi contestualizzata nell'ambito del dibattito contemporaneo sulle relazioni tra umani e non-umani nella produzione di mondi condivisi. Infine, il testo discuterà le specifiche forme in cui le

diverse soggettività costruiscono un divenire comune. Questo si configura come risonanza di mondi condivisi, como dissoluzione di frontiere interspecifiche e dicotomie epistemologiche. Così, il mito Amerindio descritto emergerà como una riflessione su relazioni interspecifiche.

Parole chiave: Mito, Amerindian, multispecie, tartarughe, divenire.

Introducción

Imaginemos de encontrarnos en medio de la selva, una selva húmeda y caliente. Eramos un grupo pequeño de cazadores a la búsqueda de tortugas terrestres (*Chelonoidis carbonaria*) para ofrecer como regalo a los jóvenes que serían conmemorados durante el próximo ritual de nominación. Cada día, durante la expedición, nos movíamos del campo para adentrarnos en la selva mirando hacia el suelo a la búsqueda de estos quelonios. Cada vez, terminando nuestra expedición cotidiana, volvíamos al campo, donde nos acostábamos en nuestras hamacas, cenando lo que el primero que llegaba cocinaba. Posteriormente se hablaba de lo ocurrido en el día, y a su vez, alguno comenzaba a contar una “historia del pasado”. Este texto presentará una de estas historias para discutir cómo puede ser el acceso a una multiplicidad de Mundos habitados de seres interrelacionados entre ellos. Se concentrará en la “historia de la tortuga” y cómo viene contada, explicada y vivida por los amerindios Mebengokré, un pueblo de lengua Gé que vive en el Amazonas del centro de Brasil.

Los cuentos amerindios presentan una amplia gama de estilos y maneras narrativas y los Mebengokré no son la excepción en este panorama. La historia de la tortuga es una de aquellas que podrían ser fácilmente incluidas en la categoría de las historias míticas. Según Lévi-Strauss (1968), preguntar a un amerindio qué cosa es un mito, él o ella responderá que es “una historia del tiempo en el que los humanos y animales no estaban separados todavía” (Lévi-Strauss y Eriborn, 1988: 193). En este sentido, se refiere a la experiencia en la que los humanos y animales están inmersos en un fluir indiferenciado. Más que describir una situación específica, situada en el tiempo y espacio, manifiesta aspectos relacionados del ser al Mundo. En cuanto instrumentos para una comprensión social de estas redes relacionales, estas historias cambian en el curso del tiempo y las variaciones pueden ser observadas como el resultado de transformaciones estructurales ancladas en una progresiva y no terminada selección y combinación de diferentes elementos producidos por los actores colectivos (Lévi-Strauss, 1968). Al mismo tiempo, tales variaciones pueden también ser observadas como el resultado de producción individual de significados por la experiencia de vida personal. En esta perspectiva, reaccionan como dinámicas subjetivas de selección de significados del ambiente y de sus habitantes (Boesch, 1991).

No obstante, los diferentes énfasis de dos criterios –respectivamente sus movimientos superindividuales o intraindividuales– es posible identificar un punto en común. Como afirma Viveiros de Castro: “las vi-

siones no son creencias, no son modos de ver consensuales, sino que son mundos vistos objetivamente: no son visiones del mundo sino mundos de visión” (Viveiros de Castro, 2011: 133). En consecuencia, el problema del mito – su poder colectivo y/o individual – debería ser traducido en el problema de lo que hace posible acceder a la red intersubjetiva expresada en el mito mismo. Las posibilidades comunicativas expresadas de las aventuras compartidas entre humanos y animales (y otros no humanos) son lo que hace que el mito sea eficaz. Por tanto, la cuestión es más cuáles son los “mundos” que cuáles son las “visiones”. Estando inmersos en un flujo de experiencias conceptuales y dinámicas, manifestadas en el discurso, las transformaciones de mitos se refieren a múltiples organizaciones relacionales posibles, todas virtualmente posibles. Aparecen como la expresión de un trabajo continuo de (re)ensamblaje de los actores involucrados en una red coherente. La acción colectiva –de humanos y no humanos– es lo que permite al mito de ser “real”. Bruno Latour nos recuerda que “*las creencias son [...] un efecto de la relación entre las personas*” (Latour, Latour, 1996: 15). En este sentido, siendo los actores involucrados humanos y no humanos, ambos deberían ser incluidos en la panoplia de quien tiene una “visión” del diálogo recíproco. Esta extensión de la red implica que los mitos no son limitados a la visión humana del mundo, sino que emergen de las complejas interrelaciones entre las visiones humanas y no humanas.

Viveiros de Castro (2004), para reflexionar respecto a la preeminencia del concepto de “creencia” para acceder a la experiencia del Otro, retoma el concepto deleuziano de *Autrui*. Según el filósofo, tal concepto refleja la posibilidad de mundos alternativos (Viveiros de Castro, 2001: 136-137; Deleuze, 1968). La idea central es que no sea necesario explicar estos mundos alternativos en otros –nuestros– términos, y que no sea tampoco explicarlos demasiado. Asumirlos como posibilidad significa expandir y multiplicar las redes relacionales que los enraizan, porque estos mundos se expresan, en este caso, a través de un discurso mítico, pero también vivido. Para acceder a este doble movimiento es necesario una suspensión de nuestras “creencias”, de tal manera de no producir de manera artificial el esfuerzo, y de simetrización de la experiencia recíproca, las nuestras y las de los otros, sean humanos o no humanos. Partiendo de esta consideración, la distinción entre las funciones superindividuales e intraindividuales de las narraciones míticas aparece diluida en favor de la multiplicación de los actores involucrados en las redes relacionales que los mitos manifiestan.

Este argumento es tanto metodológico como epistemológico. La suspensión de “creencias” se vuelve aún más necesaria cuando no hay consenso sobre qué define estos mundos relacionales. Varios estudiosos ya han discutido la recíproca construcción de significados que tiene lugar entre los participantes involucrados (Wagner, 1981; Viveiros de Castro, 2002a; Lagrou, 2007). Dada la inevitabilidad de asumir una perspectiva en su interacción, los diálogos no serán neutrales. Perspectivas específicas –a partir de la especie del agente– producirán divergencias hete-

rogéneas de la experiencia relacional. De consecuencia, la inclusión de diferentes perspectivas respecto al emerger de las redes relacionales a través de la narrativa mítica depende del reconocimiento de la agentividad del Otro. Esta operación no es unánime. El famoso ejemplo del encuentro entre amerindios y colonizadores en siglo XVI es un buen ejemplo: mientras estos últimos discutían si los nativos tuvieran o no un alma, los primeros discutían si los europeos tenían el mismo cuerpo (Lévi-Strauss, 1952; Viveiros de Castro 2002b). Lo que emerge de esta discrepancia son las diversas modalidades de producir una idea de sujeto. Los amerindios enfatizaban una agentividad común localizada en una subjetividad compartida que puede eventualmente asumir formas corporales similares o diferentes. Al contrario, los europeos reconocían una objetividad común de cuerpos compartidos y se interrogaban si los amerindios tendrían la misma subjetividad.

La centralidad de cuerpo en la experiencia amerindia apunta hacia una subjetividad compartida a nivel interespecífico. Si el cuerpo es lo que produce las diferencias, la posición subjetiva de sujetos involucrados no se discute, dependiendo de la situación relacional contingente. La pléthora de seres interconectados en la misma situación comparte la misma consciencia, clasificando e interactuando con los Otros al mismo modo. Este tema se encuentra al centro de la reflexión “perspectivista” (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002b). Asumir la perspectiva, que significa reaccionar subjetivamente, es una posibilidad distribuida entre diferentes seres, incluyendo algunos que la clasificación científica reconoce como “no humanos”. El mito como “*una historia del tiempo en el cual humanos y animales no estaban separados todavía*” asume así una connotación específica. Múltiples historias míticas reconstruyen el tiempo en el cual diferentes seres asumían su especificidad corpórea, un tema difundido en toda la región amazónica. Además, si estas dinámicas de diferenciación son contextuales y se usan adaptativamente como herramientas cognitivas en encuentros contemporáneos y enfrentamientos interétnicos (Cohn, 2005 y Bollettin, 2007, entre los Mebengokré; pero también Albert, 2002; entre los Yanomami y Caiuby Novaes, 1993; entre los Bororo), deberíamos interrogar los mitos también sobre qué nos pueden decir de los encuentros –y enfrentamientos– interespecíficos. No obstante diferentes seres sean capaces de encontrarse en la posición de sujetos –o capaces de proyectar sus afectos y su cognición de la realidad produciendo su mundo– sus “correlativos objetivos” (Viveiros de Castro, 2004) no son los mismos.

El encuentro entre sujetos, así, asume las formas de interacción interespecífica. Diferentes historias míticas refieren de alguno que perdiéndose en la selva y encontrando un grupo de “personas” diferentes, con las cuales cambiará comida y otras actitudes sociales, se convertirá en Otro (Lima, 1996). La específica perspectiva que produce el mundo en el cual uno se encuentra a vivir es construida en la convivialidad del grupo. El reconocimiento común de ser en la misma realidad, hace posible esta experiencia. Sin embargo, cuando los sujetos con diferentes pers-

pectivas se reúnen, el encuentro es menos un contraste de puntos de vista sino de mundos realmente. Definir que algo es real necesita una negociación entre los sujetos involucrados en la relación.

Es necesario especificar que este panorama no diseña una situación en la cual humanos y no humanos son indiferenciados. Como destaca Terence Turner discutiendo algunos mitos Gé, las narraciones se concentran en “*cómo animales y humanos se volvieron totalmente diferenciados el uno del otro*” (Turner, 2009: 19). Su punto de vista nace de una serie de mitos en la que los humanos que aún no poseen productos culturales los adquieren progresivamente, diferenciándose así de otros seres naturales. Desde esta óptica, tales historias explicarían más como los atributos “culturales” distinguen a los humanos de otros animales, y menos su identificación.

La crítica de Turner se vuelve aún más contundente cuando subraya un sutil antropocentrismo en el enfoque perspectivista. La diferenciación entre humanos y no humanos, como se cuenta en los mitos, se fundamenta en cosas (por ejemplo, el fuego, las bebidas fermentadas, las cerbatanas, etc.) que representan metonímicamente los rasgos culturales y, en consecuencia, la capacidad de producirlos. El punto central de su crítica es la diferencia entre el dominio generalizado de tales atributos de parte de los humanos y el posterior dominio de parte de los no humanos en las historias míticas. Cuando los humanos los obtienen de los animales, estos últimos los pierden, no siendo capaces de (re) producirlos nuevamente.

En este sentido, los rasgos culturales tienen necesidad de ser previamente objetivados para reaccionar efectivamente como elementos subjetivos: “la producción, considerada como una actividad de auto objetivación y de auto transformación, es así la esencia de la cultura y su diferencia de la naturaleza” (Turner, 2009: 23). Esta habilidad productiva radica en el cuerpo, que dé consecuencia se convierte en el “lugar” de la perspectiva en el mundo. Los hábitos relacionados, que son esencialmente afectivos en la definición perspectivista y cognitiva en la concepción de Turner de los mitos amerindios, como expresiones de formas de ser en el mundo, son concomitantemente la auto percepción subjetiva y la identidad objetiva de los seres.

De estas consideraciones, el elemento cardinal que emerge es la centralidad de los cuerpos subjetivos y objetivos en la definición de la experiencia sea intraespecífica que interespecífica, como se representa en la historias míticas (McCallum, 2001; Rival, 2005; Vilaça, 2005; Grotti, 2009). Sin embargo, estos cuerpos no son triviales. Sus dimensiones polimórficas se expresan en el esfuerzo continuo de producir las. Como un sitio de “perspectiva”, el cuerpo es el medio por el cual las personas comparten el mismo mundo: tener el mismo cuerpo significa estar en la justa condición subjetiva (Viveiros de Castro, 2004). El cuerpo es el instrumento relacional que produce calidad estética y sustantiva.

Entre los Mebengokré, así como entre otros amerindios, las pinturas corporales son el sistema que define la posición relativa de cada sujeto en el colectivo (Turner, 1995; Bollettin, 2011; Lea, 2012). A través de la expresión visual de la pinturas corporales, las personas manifiestan el propio estatus, la familia, el género y los recientes eventos sociales. Así los atributos visuales son una auto expresión efectiva que hace posible a los otros reconocerse en la perspectiva del sujeto. Esto también está relacionado con el énfasis diferente que los Mebengokré ponen al ver, *omun*, y al escuchar, *mari*, como forma de conocimiento. La primera se define como activa, la segunda como pasiva (Turner, 2009: 29).

La consecuencia es que las habilidades sensoriales requieren diferentes aprendizajes y una producción social de habilidades y cualidades. La resonancia entre los cuerpos psicológicos y sociales emerge como el eje de perspectivas incorporadas. Como se mencionó, la definición de un “buen” cuerpo pasa por el énfasis de la estética. Los Mebengokré utilizan el término *mei*, traducido como “bello”, que está en relación con conceptos como “bien hecho”, “similar al prototipo”, etc. las mujeres Mebengokré hacen grandes esfuerzos para producir pinturas corporales *mei*, cortes de cabello *mei* y otras cualidades físicas en sus hijos y parientes. Se eliminan los cabellos de una tira central de la cabeza y los pelos de la superficie del cuerpo. La piel es pintada con negro del *genipa* (*Genipa americana*) y el rojo del *achiote* (*Bixa orellana*). Estos tratamientos se aplican al cuerpo de las personas antes de la celebración de rituales, pero también durante la vida cotidiana.

Esto destaca cómo la producción del cuerpo no es un aspecto exclusivo solamente de momentos especiales, sino que es una preocupación para una correcta *mei*, apariencia del mismo. Las estéticas son las expresiones de una correcta forma de ser, que se relacionan con el ser propiamente humano y con tener tal “perspectiva”.

Relacionado con este discurso es que a través de la estética *mei* es posible tener relaciones sociales con otros. (Cohn, 2005; Gordon, 2006; Bollettin, 2011; Lea, 2012). Esto no solo entre Mebengokré, sino también entre otros amerindios, como los Paraná (Ewart, 2015). Este énfasis en las experiencias interrelacionadas de la estética y las relaciones sociales muestra cómo el cuerpo –lo que permite que los hombres sean propiamente humanos– es el resultado de negociaciones complejas entre sujetos en una red social.

Esta discusión por lo tanto indica un desplazamiento adicional necesario. Como se mencionó anteriormente, el cuerpo es el lugar donde las tensiones dialécticas entre puntos de vista subjetivos y estéticas objetivadas adquieren forma. En este sentido, se des-objetiva con sus cualidades “naturales”. Estos procesos se refieren no solo a los humanos, dado que también otros seres –algunos animales, plantas incluso espíritus – pasan por procesos similares si no idénticos. Los mitos amerindios están repletos de animales que hablan –cualidad cognitiva– y reaccionan –cualidad social– como los humanos. Sin embargo, el problema de la di-

ferencia entre humanos y animales tiene una connotación particular. Lévi-Strauss ya ha observado cómo estas historias discuten la “transición de la naturaleza a la cultura” (Lévi-Strauss y Eriborn, 1988). Este paso es complejo y prevé un regreso. Es posible observar un proceso continuo de adquisición de “cultura” de sujetos identificados como animales.

El famoso mito del desanidador de aves, extendido en varios grupos amerindios de lengua Gé, y que Lévi-Strauss utiliza como punto de partida de sus monumentales *Mythologiques*, narra de como los humanos obtuvieron el fuego, aprendieron asar la carne, etc. del jaguar, pero esto es sólo uno de posibles ejemplos (Lévi-Strauss, 1964). Al mismo tiempo en que los humanos adquirieron la cultura y se diferenciaron de la naturaleza. El jaguar cumple el movimiento inverso: perdiendo los rasgos culturales se desliza del dominio cultural al natural. En la misma dirección, otros mitos informan de cómo sujetos humanos se transforman en animales, plantas, o en otros fenómenos meteorológicos o astrales. Estas dinámicas ambivalentes y ambiguas indican cómo la “época mítica” está marcada por una tensión no resuelta entre una plétora de seres que compiten entre sí los atributos subjetivos. Además esta época parece no terminar en una separación definida y definitiva entre los diferentes seres. Al contrario, está continuamente (re) actualizada y necesita un flujo constante de relaciones interespecíficas para mantener su condición actual. (un ejemplo importante de esto es la narración de David Kopenawa: Kopenawa e Albert, 2010).

Hemos visto como la adquisición del fuego marca el pasaje de la naturaleza a la cultura y de como el movimiento contrario de la cultura a la naturaleza del jaguar prototípico –sujeto protocultural– lo equilibre. Esta adquisición está asociada también con otros ornamentos corporales, los cuales, a su vez, aluden a sustancias especiales: la miel, el sal, el tabaco. Tales sustancias son capaces de mediar la relación entre naturaleza y cultura desplazando a los humanos de la “cultura” a la “naturaleza”. Lo mismo es cierto incluso en el caso de artefactos específicos productos por los hombres –del lado de la cultura– que pueden asumir subjetividad de animales –del lado de la naturaleza (Lévi-Strauss, 1967). De manera similar a lo que ocurre con el jaguar prototípico, incluso en estos casos, lo que se pierde es una supercultura. Esto implica que ambos polos aparecen como posibilidad virtual. Necesariamente deben ser continuamente (re) afirmados, porque los sujetos no están fijos en un lado, sino que se deslizan de uno a otro. Ambos lados constituyen un continuum en el estado prototípico y están fragmentados en unidades discretas en su objetivación. Un simple ser –no importa si es humano o no– se compone de una mezcla de los dos polos.

De esto surge otra interrogante. Todos los seres están compuestos de elementos naturales y culturales, y deben ser (re) afirmados en su condición subjetiva a través de tratamientos corporales. El continuum está fragmentado, redistribuyendo la calidad subjetiva y objetiva en las formas pragmáticas de los seres vivientes. Pero las historias míticas –no

solo, dado que también algunas acciones rituales se mueven en esta dirección—narran también la posibilidad de recomponer la unidad virtual. En este sentido, la discontinuidad entre las especies se afirma como un punto de inicio para la afirmación de la “cultura” sobre la “naturaleza” (Lévi-Strauss, 1971). No obstante, la condición de cada ser se define en su estado transicional y reversible. La oposición con otros sujetos surge como la clave para la producción del movimiento, debido a la preeminencia de la separación entre humanos y no humanos en el definir las posiciones relativas (Descola, 2001).

Las historias míticas narran una situación en la que humanos y animales pueden hablar los unos con los otros y explican la contingencia de la separación discreta entre los seres en la experiencia actual. Hemos visto que el movimiento de unión y división pasa a través del cuerpo, la apropiación de índices “culturales” y “naturales” y la socialización de simples seres. En este sentido, los mitos amerindios describen una red relacional en la que los sujetos están en resonancia con otros sujetos co-específicos o aloespecíficos. Comparten calidad, sustancias, y si lo queremos, perspectivas. En consecuencia, los diferentes sujetos están inmersos en un flujo que produce un mundo relacional. Este flujo o red, conecta sujetos en recíproca resonancia, sujetos que pueden ser insertados y clasificados en diferentes especies, familias y géneros de las ciencias occidentales. Ahora veremos cómo esta red es producida y produce la experiencia *Mebengokré*.

Cómo una tortuga enseñó una canción a los humanos

Volviendo a la selva, podemos ahora continuar a seguir al grupo de cazadores. Una vez que la tranquila obscuridad nos alcanzó y que los innumerables mosquitos comenzaron su festín en nuestra piel, las conversaciones comenzaron a calmarse. Un anciano *mebenghet* de nombre Jabota, comenzó a contar algunas historias de cuando era joven. Estaba describiendo algunos eventos de caza que requerían habilidades especiales —no he oído jamás una historia en la cual la presa era fácil de atrapar. A veces las historias se mezclaban, para un interlocutor profano como un antropólogo, hechos creíbles y otros dudosos, creando un clima de suspenso. En seguida narró con ironía las aventuras del día. Sin embargo, un poco a la vez sus palabras se volvieron más sofisticadas. Finalmente, comenzó a contar esta historia:

Las historias antiguas cuentan que alguien mató un tapir. Caminando [en la selva, las personas] encontraron un lugar donde el *kaprã* [la tortuga] se encontraba. Pero esta se había ido. El lugar de la tortuga era muy grande [entonces la tortuga debía ser muy grande]. Una persona estaba de más [todos tomaron un pedazo de tapir pero uno de ellos no recibió el suyo]. Les dijo a los otros: “Vayan adelante que yo atraparé la tortuga”. Iba corriendo por la selva, buscando [la tortuga]. Se alejó, girando en torno al lugar de la tortuga. La tortuga no estaba, así él continuó a buscarla, pero sin encontrarla. La tortuga regresó donde el hom-

bre ya había pasado. La tortuga llegó ahí cantando. Escuchando la música, el hombre dijo: "Alguno debe haber pasado donde ya pasé y llegó ahí cantando". Dijo esto escuchando la canción y fue allí. Cuando llegó, le dijo a la tortuga: "¿Dónde estabas" "¿Cómo llegaste aquí cantando?". Giró lentamente a la tortuga y la amarró. El hombre cogió la tortuga volviendo donde estaban las otras personas [que llevaban el tapir]. Llegó a casa, le dió la tortuga a su mujer diciendo: "Cocínala en el horno". La mujer se levantó para preparar el alimento, él miró todo su cuerpo. Ella le preguntó: "¿Por qué me miras el cuerpo?" Y continuó: "¿Alguien dijo algo sobre el tapir?". Él respondió: "¿Por qué alguien tendría que decirme algo sobre el tapir? Todos somos adultos ". Después agregó: "Coge el achiote para pintarme". Cuando ella se alzó de frente a él, él le miró todo el cuerpo. Él la estaba mirando y comenzó a contarle lo que había sucedido: "Quería atrapar la tortuga pero no la encontraba. He girado y girado, hasta que volví donde ya había pasado y la tortuga estaba allí cantando". Después de eso salió para ir a la Casa de los Hombres [*ngab*, localizada al centro de la plaza del pueblo]. Cuando llegó la noche, regresó a casa. Lo hizo cantando. Él estaba cantando la canción de la tortuga [para que la mujer pudiera aprenderla].

El día después, temprano en la mañana, fuimos de nuevo todos a la selva. Estábamos buscando bastones largos y derechos y cada uno buscaba el propio. Una vez que regresamos al campamento con estas varas, todos comenzaron a fijar las tortugas para construir "escaleras". Colocaban las tortugas en fila, con las patas apretadas a las varas a los lados. Dado que ninguno había encontrado el número suficiente de tortugas para construir la propia escalera, quien tenía de más ofrecía a quien tenía de menos. De esta manera todas las escaleras resultaron muy largas y muy pesadas. Mientras hacíamos estas operaciones, llegó el coche de la Asociación Indígena Bebô Xikrin, la asociación que representa a los habitantes del área indígena Trincadeira-Bacajá, para llevarnos de vuelta al pueblo. Nos detuvimos al inicio de la franja de tierra desmontada y limpia que sirve de pista de aterrizaje para los aviones y desde donde comenzaba la calle hacia el pueblo. De ahí, los miembros de la expedición formaron una fila entrando al pueblo cantando y gritando fuertemente. Al mismo tiempo, las mujeres, ya acicaladas con *genipa*, observaban sentadas de frente a sus casa y los niños omnipresentes corrían en torno a los que llevaban a espaldas las largas escaleras de tortugas. Las depositaron en el *ngab*, al centro del pueblo, así que todos la pudieran ver.

La mañana siguiente, las personas comenzaron a atizar el fuego, donde colocaron algunas piedras para calentarlas. Una vez calientes, colocaron a las tortugas a cocer. En tanto, las personas comenzaron a llegar al *ngab*. Las abuelas de las chicas que serían honradas en el ritual comenzaron a pintarlas. Dos líneas negras de *genipa* comenzaban de la nuca a lo largo de la parte superior de la cabeza, donde el cabello se había afeitado previamente, para llegar a la frente. A la altura de los ojos, las líneas se encontraban con otras líneas perpendiculares que seguían de

oreja a oreja. Los familiares, sentados de frente a las chicas, colocaban sobre el rostro una leche pegajosa recolectada en la selva, usando un pabillo como pincel. Cuando terminaban, colocaban sobre la leche, fragmentos de un huevo azul usando el dedo índice en las partes libres de la genipa. Cuando estas operaciones terminaron, la misma leche se aplicaba en los cabellos y los familiares las cubrían después con fibras blancas vegetales de una palma. Mientras los familiares ejecutaban esta operación, un *mebenghete*, generalmente un tío o un abuelo, estaba sentado atrás de la chica cantando.

Podríamos continuar a describir cómo el *meteoro*, el ritual continuo con las danzas, durante las cuales los *kukradja* (prerrogativas rituales, ornamentos y canciones) de cada chica se presentaban colectivamente. Sin embargo, quisiera detenerme aquí para escuchar una de estas canciones. Me la describieron como la Kaprão Ben, la “canción de la tortuga”, que transcribo en lengua Mebengokré y en la traducción realizada con Soccó y Coca, dos jóvenes Mebengokré que hablaban fuertemente el portugués y dominan la lengua escrita. No obstante exista una diferencia entre la oralidad, que se refiere a la experiencia y el texto, que refiere al estigma (Inglod, 2007), con las inevitables consecuencias ligadas al uso en las relaciones interétnicas, pero también interespecíficas (Haboud, 2004; Rubenstein, 2012; Uzendoski, 2012), creo que el texto de esta canción ofrece elementos importantes para comprender las relaciones interespecíficas entre humanos y tortugas entre los Mebengokré.

Estrofa 1(X2 veces):

<i>Ikjê ja ikjie ja itabdjwnh kaby bem ne</i>	El hermano, el sobrino, canta
<i>Djunija prakâjê kaby bem ne</i>	El padre, el familiar, canta
<i>Gete irâmâ abikukwajê</i>	El anciano [que ha creado el huerto, lo] limpia, tiene tantos familiares
<i>Ajbene màràbeti nikaimàtà</i>	Cantando, alguno ha muerto, [así] todos deben escuchar.
<i>Kute bannô mry kadjakèrè jabete</i>	[Debemos] buscar los huevos de tinamo [Tinamus tao], y vamos a buscarlos.
<i>Bâri kokradjytâ irokamâ</i>	Bajo el árbol [vamos] a cazar, aquí y allá [como una serpiente].
<i>Godja kaimâ tômâ mà tà</i>	[Todos deben] trabajar para ayudar a los otros

Estrofa 2(X2 veces):

<i>Ikjê ja ikjie ja itabdjunh kaby bem ne</i>	El hermano, el sobrino, canta
El hermano, el sobrino, canta <i>Djunija prakàjê kaby bem ne</i>	El padre, el familiar, canta.
<i>Tôba mànà:re</i>	Las personas van del otro lado [alguno de aquí y alguno de allá].
<i>Ibe djunita tanê</i>	[Alguien] ha matado [los] familiares [padre y hermano].
<i>Nete ibe oh kamrereku!!! Prà ra</i>	El hijo ya creció y ya conoce la canción

Estrofa 3(X1 vez):

<i>Nhamàre karo kajkrití</i>	En el sueño él ha visto la arpía [<i>Harpya harpya</i>] [que la ha matado ha visto el espíritu].
<i>Djangojpyti ne nàra barijàreme</i>	[Debes quitar] las plumas de la panza [del ave], [las personas buscaban] dónde estaba la estaca [para realizar el ritual].
<i>Kute amitokanhkêpetà tàma tà</i>	El espíritu del padre está escondido atrás de un tronco el espíritu ha visto a su hijo, su sobrino, y se entristeció, en el río [él estaba escuchando la música].
<i>Kute akamàt ne orereke kaxmatà</i>	En la noche todos están listos para el ritual [ahora todos conocen la música y ayudan a cantar].
<i>Kute badjangemetità gekaxkr`iti to</i>	Usan el hilo fino de algodón y usan el hilo largo de algodón.
<i>Kute amikukwyry djamá meti ne</i>	Él se mueve, se levanta, todos [están] listos.
<i>Kute ta amijapararà kadjy.wy</i>	el final del ritual está llegando [la mañana], y se pintan de achiote.

Estrofa 4(X2 veces):

<i>Ikjê ja ikjie ja itabdjunh kaby bem ne</i>	El hermano, el sobrino, canta.
<i>Djunija prakàjê kaby bem ne</i>	El padre, el familiar, canta.
<i>Ijê ami mà nhômetire paribe</i>	[ninguno está yendo] a limpiar abajo del árbol de la fruta, abajo del árbol.
<i>Kaiokum okumà godja</i>	La selva crecerá.
<i>Godja ibe djúwat`i</i>	El árbol se pondrá triste.

De los mitos a los mundos multiespecíficos

La rápida descripción presentada anteriormente nos introduce en una compleja y dinámica red de relaciones. Las experiencias compartidas que involucran humanos y tortugas son el hilo conductor de un flujo que produce historias interespecíficas enlazadas. Los cazadores van a la selva a caza de tortugas porque tienen necesidad de producir la eficacia de la acción transformativa que es el fin del evento ritual. Además, también cazan en el bosque la canción que produce el clímax ritual. Es evidente como la relación con las tortugas no se limita a tiempos míticos o a aquellos corrientes, actuales, sino como es transversal y continua produciendo un desplazamiento entre acciones simbólicas y prácticas. El fin de la acción ritual nos ofrece conexiones adicionales entre humanos y tortugas, ya que estos quelonios se consumen como alimentos preferenciales del ritual *àkjêre*. Se asan al fuego, realizando las instrucciones ofrecidas en la historia de la tortuga y posteriormente distribuidas a los bailarines. Quien come la tortuga durante el ritual participa de la afirmación colectiva de la calidad subjetiva de las personas homenajeadas.

Es importante destacar que el término *àkjêre*, se compone del prefijo *àk-*, que significa ave. El alimento ritual, así, es un elemento constitutivo de la transformación de los bailarines en aves (Gordon, 2006; Bollettin, 2011). Dicha transformación no debe reducirse a un índice metafórico, sino a la producción de subjetividad híbrida en las que las personas y aves mezclan su cualidad a través de la consustancialidad de quien come y quien es comido. Del mismo modo, el uso de las tortugas como alimento preferido del ritual, debe ser observado como una estrategia similar de producir un encuentro metonímico entre las personas y las tortugas.

Comer animales no es una acción trivial entre los amerindios, dado que puede ser en relación con el canibalismo (Fausto, 2007). Las subjetividades animales los definen como tener “almas” similares a las humanas, un hecho que parece evidente cuando la tortuga enseña la canción a los humanos. Para evitar la práctica del canibalismo, las presas son relegadas a una posición de Alteridad. La tortuga debe ser cocinada en el fuego de piedra para que devenga otra cosa, así el hombre explica a su mujer como transformarla en alimento real. Sin embargo, él no puede hacerlo autónomamente, ya que fue él a encontrar el animal en la selva, deviniéndolo así excesivamente próximo. La depredación aparece en relación con el parentesco en diferentes formas. Por un lado, reafirma los lazos matrimoniales de la pareja humana, tal como lo expresa el hombre que observa repetidamente el cuerpo de su esposa. Por otro lado, la canción que la tortuga enseña a los humanos describe cómo las personas deberán cantar para sus familiares durante las acciones rituales. La resonancia entre contar – contar los eventos originales – y la actualización pragmática – en la acción ritual, pero también en la caza y otras actividades cotidianas – emerge como un punto central en la constante evolución de los sujetos involucrados en esta relación interespecífica.

La historia de la tortuga y su canción expresan las especificidades de las conexiones que producen el devenir de los sujetos. Elementos “naturales” no pueden separarse de su experiencia. Tortugas y personas se conectan a través de narraciones, canciones, pinturas corporales, alimento, etc., definiendo un devenir común. Por esta razón, sea la historia sea la canción de la tortuga, enfatizan la experiencia de hechos contextuales más que la definición de un tema general y abstracto. Tales experiencias sumergen a los sujetos –humanos y no humanos– en un flujo constante de transformación que los conecta en una multiplicidad de posibles formas de tener experiencia del mundo. Tales comunicaciones interespecíficas –simbólicas y pragmáticas– se refieren a experiencias específicas y reales del mundo / de los mundos. Hacen posible “*el dar un significado a un mundo caótico*” (Bal, 2002: 10), pero también incluyen los sujetos en él. Al descolonizar nuestro enfoque de los mitos como “creencias”, podemos suponer que son sistemas de comunicación (Barthes, 1984), en el que diferentes sujetos están interrelacionados en influencias mutuas. El mito como comunicación debe ser observado en estrecha correlación con las formas asociadas de vivir el mundo (Gow, 1990).

En este sentido, la historia de la tortuga nos dice no sólo cómo los humanos han aprendido la canción, sino que nos informa también respecto a un vasto conocimiento de las tortugas y sobre el conocimiento de las tortugas. Los etólogos que estudian las especies de tortugas de la región, *Chelonoidis carbonaria*, enfatizan las funciones comunicativas de las vocalizaciones de estos animales. Su argumento se funda en tres puntos principales. El primero es que las vocalizaciones están presentes en los quelonios terrestres y no en los acuáticos; el segundo es la presencia de una correlación entre las dimensiones del caparazón y la frecuencia del sonido emitido; y finalmente, el tercero son la modulación y la frecuencia de las vocalizaciones que les permiten hablar una “rica estructura armónica” (Bollettin, 2017). Parece evidente que los potenciales semióticos no se limitan a los humanos, sino que se comparten entre diferentes seres. Como afirma Eduardo Kohn: “*Los humanos no son los únicos conocedores, y el conocimiento (por ejemplo, la intención y la representación) existe en el mundo no humano, un fenómeno incorporado que tiene efectos tangibles*” (Kohn, 2007: 13, véase también Kohn, 2013). La historia de la tortuga cuenta cómo el conocimiento, al ser incorporado a un fenómeno, la canción, produce efectos tangibles, la efectividad de potenciales subjetivos.

Los mitos, en este sentido, pueden tomarse como la descripción de colectivos en los que las influencias recíprocas entre los actores involucrados responden a las experiencias prototípicas y pragmáticas. Como hemos visto, al enseñar su canción a los humanos, la tortuga produce la transformación de sus subjetividades. Pero esta consideración no agota la red. La música, a su vez, describe otras conexiones múltiples: cómo crear un huerto con la ayuda de los familiares, cómo cuidar las plantas del mismo, la consecuencia de la ruptura de las relaciones familiares, cómo honrar a las personas durante un ritual, etc. La canción es comple-

mentaria a la historia, multiplicando los sujetos involucrados. La relación entre humanos y tortugas, incorporada en la canción, explota en la dirección de las relaciones entre humanos y espíritus de los muertos, plantas, etc. Observando los dos elementos en resonancia, es posible evidenciar cómo la influencia de la tortuga en los humanos diseña un panorama complejo en el que diferentes elementos –sujetos– son necesarios para obtener la descripción de un mundo compartido específico. En la historia, el parentesco se afirma a través del énfasis de la afinidad: el marido observa repetidamente a su mujer, mientras que en la canción se mueve hacia la consanguinidad, el padre y el hermano son asesinados. La selva es el fondo de la acción de la historia, mientras el huerto es el centro de la canción, trasladando la descripción del espacio “salvaje” al “doméstico”. La historia enfatiza la canción para el proceso de subjetivización, en tanto la canción misma enfatiza las pinturas y los ornamentos con el mismo propósito.

En términos generales, de la historia y de la canción como un todo surge una amplia descripción del sujeto – ambiente – sea social que natural. Los actores están insertados en una red que puede ser descrita, usando las palabras de Gregory Bateson, como “*el organismo en su ambiente*” (Bateson, 1972: 457). La historia de la tortuga describe concomitantemente “el pasaje de la naturaleza a la cultura” y su contrario “el pasaje de la cultura a la naturaleza”. Los humanos adquieren la canción deviniendo sujetos culturales y la tortuga deviene alimento. Además, la canción subraya otros elementos culturales: la familia, las pinturas y los ornamentos, etc. Pero también discute los atributos cognitivos y afectivos de los no humanos: los espíritus y las plantas pueden estar tristes. Todos los actores involucrados en la historia y en la música se introducen en una “captura recíproca” (Stenger, 2010: 35-36). La tortuga no existe sólo para ofrecer algunas cualidades humanas a los humanos –o para perderlas– y los humanos no están para encontrarlas. Ambos parecen estar en posiciones relativas de sujetos y objetos de un devenir contextual y dinámico. Se transforman recíprocamente y juntos producen una red interespecífica. Estas redes interespecíficas, además, atravesando las fronteras semióticas, producen traducciones de un registro a otro.

Los significados emergentes no son descripciones de asociaciones de representaciones internas y mundos externos (Ingold, 2011), sino más bien declaraciones de la polisemia de los referentes. La canción descrita en la historia traza un puente interespecífico, produciendo la traducción entre el mundo experimentado de la tortuga y el de los humanos. En este sentido, la “*historia de cuando humanos y animales no estaban todavía separados*”, como Lévi-Strauss definió las narraciones míticas, no es sólo el surgimiento de la cultura de la naturaleza y viceversa. Aparece como la descripción de un mundo de muchos tipos compuesto de innumerables otros mundos. Los mitos amerindios narran la traducción entre diferentes regímenes semióticos. Lo que surge de la resonancia entre la historia y la canción es precisamente la necesidad de observar a los diferentes actores en su montaje. Los humanos caminan y cantan en la

selva, pero también convierten a la tortuga en un sujeto que afirma su poder transformador. El viaje de regreso de la selva al huerto indica que el mismo espacio puede ser observado como diferente dependiendo del sujeto que lo vive.

La inconmensurabilidad entre sujetos se resuelve en la historia y en la música mostrando cómo un sujeto no puede existir sin el otro. La Alteridad, así, es la fundación de la realización de la posibilidad. Los humanos no podrían ser sujetos sin aprender la canción de la tortuga, y con ella aprendiendo también a pintarse y adornarse durante los rituales, pero también aprendiendo a mediar con los espíritus de los muertos y cómo cultivar el huerto de manera adecuada. Como afirma Anna Tsing, la calidad humana, “es una relación interespecífica” (Tsing, 2012: 141). Podríamos agregar que lo mismo es verdad también para los no humanos. Las relaciones interespecíficas entre los Mebengokré y ampliamente entre las experiencias amerindias, pasan a través de la incorporación del conocimiento del Otro. La canción de la tortuga no es sólo una canción, sino que expresa un profundo conocimiento de lo que los hace realmente sujetos. Este conocimiento se refiere a las experiencias corporales –por ejemplo pintarse y adornarse– pero también a las experiencias semióticas –los espíritus que miran a los familiares y se entristecen. Lejos de ser estática, esta red se (re) formula y (re) experimenta constantemente, produciendo aquellos que han sido definidos “*ecologies of selves*” (Kohn, 2013: 134).

Consideraciones finales

Como ya se mencionó, los mitos amerindios, y sus sus canciones relacionadas, rituales y experiencias pragmáticas nos permiten acceder a una compleja red en la cual los diferentes seres intercambian atributos culturales y naturales. Lo que quisiera agregar a este panorama es la posibilidad de observar estas redes como un devenir interespecífico, recíproco y continuo. Los humanos tienen historias y experiencias, y los mitos son una de ellas, pero son parte de un panorama más amplio en el que las relaciones con la Alteridad adquieren los rasgos de una traducción entre diferentes formas de ser en el mundo. El mundo presentado por los mitos parece ser el resultado de un esfuerzo de sistematización de las posibles resonancias entre los mundos experimentados por las diferentes especies.

Referencias Bibliográficas

- Albert, B. (2002). **O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza** (Yanomami), Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico, São Paulo 2002, pp. 239-274.
- Bal, M. (2002). **Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide**, London.

- Barthes, R. (1984). **Mythologies**, New York.
- Bateson, G. (1972). **Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology**. San Francisco.
- Boesch, E. (1991). **Boesch, Symbolic action theory and cultural psychology**, Berlin-Heidelberg.
- Bollettin, Paride (2007). Divenire meoatopdjui, guerriero, tra gli Xikrin del Bakaja**, "Quaderni di Thule" VI, 2007, pp. 675-682.
- _____ (2008). **O meu lugar no mundo, "Imaginário"** V.16, 2008, pp. 95-127.
- _____ (2011). **Identità in trasformazione**, PhD Thesis, Università degli Studi di Siena, 2011.
- _____ (2017). **Daudzsugu Amazone: animisma un antropomorfisma satikðanàs**, "Punctum", 2017, <http://www.punctummagazine.lv/>.
- Caiuby Novaes, S. (1993). **Jogos de Espelhos**, São Paulo, 1993.
- Cohn, C. (2005). **Relações de diferença no Brasil Central**, PhD Thesis, Universidade de São Paulo, 2005.
- Descola, Philippe (2001). *Natureza y sociedad. Perspectivas antropológicas, siglo Mexico*.
- Deleuze, G. (1968). **Différence et Répétition**, Paris, 1968.
- Ewart, E. (2015). **Categories and Consequences in Amazonia**, in P. Dresh and J. Scheele (Eds.), *Legalism: Rules and Categories*, Oxford, 2015, pp. 205-230.
- Fausto, C. (2007). **Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia**, "Current Anthropology" 48(4), 2007, pp. 497-530.
- Gordon, C. (2006). **Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Mebêngôkre-Xikrin**, Rio de Janeiro/São Paulo 2006.
- Gow, P. (1990). **Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Peru**, "History and Anthropology" 5, pp. 87-103.
- Grotti, V. (2009). **Un Corps en Mouvement: Parenté, "Diffusion de l'Influence" et Transformations Corporelles dans les Fêtes de Bière Tiro, Amazonie du Nord-est**, "Journal de la Société des Américanistes" 95(1), 2009, pp. 73-96.
- Haboud, M. (2004). **Quichua language vitality: An Ecuadorian perspective**, "International Journal of the Sociology of Language" 167, 2004, pp. 69-82.
- Ingold, T. (2007). **Lines: a brief history**, New York 2007.
- _____ (2011). **Being alive: Essays on movement, knowledge and description**. London, 2011.

- Kohn, E. (2007). **How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement**, "American Ethnologist" 34(1), 2007, pp. 03-24.
- _____ (2013). **How forests think. Toward an anthropology beyond the human**. Berkeley, 2013.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2010). **La Chute du Ciel: Paroles d'un Chaman Yanomami**, Paris, 2010.
- Lagrou, E. (2007). **A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica** (Kaxinawa, Acre), Rio de Janeiro, 2007.
- Latour, B. (1996). **Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches**, Paris 1996.
- Lea, V. (2012). **Riquezas Invisíveis de Pessoas Partíveis**, São Paulo, 2012.
- Lévi-Strauss. C (1952). **Race et historie**, Paris, 1952.
- _____ (1964). **Mythologiques I. Le cru et le cuit**, Paris, 1964.
- _____ (1967). **Mythologiques II. Du miel aux cendre**, Paris, 1967.
- _____ (1968). **Mythologiques III. L'homme nu**, Paris, 1968.
- _____ (1971). **Mythologiques IV. L'homme nu**, Paris, 1971.
- Lévi-Strauss, C y Eribon, D. (1988). **De Prés et de loin. Entretiens avec Didier Eribon**. Paris, 1988.
- Lima, T. (1996). **O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi**, "Mana" 2(2), 1996, pp. 21-47.
- McCallum, C. (2001). **Gender and sociality in Amazonia: how real people are made**, Oxford, 2001.
- Rival, L (2005). **The attachment of the soul to the body among the Huorani of Amazonian Ecuador**, "Ethnos" 70(3), 2005, pp. 285-310.
- Rubenstein, S. (2012). **On the importance of visions among the Amazonian Shuar**, "Current Anthropology" 53(1), 2012, pp. 39-79.
- Stengers, I. (2010). **Cosmopolitics I**, Minneapolis, 2010.
- Tsing, A. (2012). **Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species**, "Environmental Humanities" 1, 2012, pp. 141-154.
- Turner, T. (1995). **Social Body and Embodied Subject: The production of bodies, actors and society among the Kayapo**, "Cultural Anthropology" 10(2), 1995, pp. 143-170.
- _____ (2009). **The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness**, "Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America" 7 (1), 2009, pp. 03-42.

- Uzendoski, M. (2012). **Beyond orality: Textuality, territory, and ontology among Amazonian peoples**. "Hau: Journal of Ethnographic Theory" 2(1), 2012, pp. 55-80.
- Vilaça, A. (2005). **Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities**, "Journal of the Royal Anthropological Institute" 11 (3), 2005, pp. 445-464.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). **O nativo relativo**, "Mana" 8(1), 2002a, pp. 115-144.
- _____ (2002b). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo 2002b.
- _____ (2004). **Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation**. Keynote address to the 2004 Meeting of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Miami, 2004.
- _____ (2011). **Zeno and the art of anthropology**, "Common Knowledge", 17(1), pp. 128-145.
- Wagner, R. (1981). **The Invention of Culture**, Chicago, 1981.

Amazonas: la integración al país como acción del ciudadano

Manuel Suzzarini Baloa

*El pasado siempre va conmigo
y lo recuerdo todo.
Nien Cheng. La Dama de Shanghai.*

Resumen

Presento este testimonio sobre la construcción de la pica-carretera Puerto Ayacucho – Caicara del Orinoco, como un aporte al a comprensión del esfuerzo histórico de una ciudadanía, que consciente del aislamiento en que vive su región, buscan abrir una vía que pueda superar los obstáculos geográficos para su integración a regiones vecinas. Aun cuando tenían claro el aislamiento en el que vivían, no sentían el interés del Estado por integrarlos al todo nacional. Así como lograron crear un liceo –centro de educación media– los ciudadanos lograron abrir caminos de integración al país.

Palabras clave: Pica-carretera, Ciudadanos, Puerto Ayacucho, Caicara del Orinoco, integración.

Amazonas: Integration in the Country as a Citizen Action

Abstract

I present this testimony about the construction of the Puerto Ayacucho – Caicara del Orinoco dirt road –similar to the pike road but public–, as a contribution to the understanding of the historical effort of the citizenship, that aware of the isolation in which their region lives, they seek to open a path that can overcome geographical obstacles for the integration into neighboring regions. Even when they were clear about the isolation in which they lived, they

* Magister en Historia de America Latina en la Universidad Nacional Abierta de México (UNAM). Centro de Estudios Históricos Universidad del Zulia. E-mail: manuelsbaelos@gmail.com.

didn't feel the interest of the State to integrate them into the national whole. As well as they managed to create a school – center of secondary education – the citizens managed to open roads of integration to the country.

Key words: Dirt road, Citizens, Puerto Ayacucho – Caicara del Orinoco, Integrate.

Introducción

Los recuerdos de mi infancia me llevan a un Puerto Ayacucho aislado, sin caminos carreteros. Simplemente no había carreteras. Conocí las carreteras a través de las películas que los domingos proyectaban los padres salesianos y ocasionalmente cuando asistíamos al cine de Oswaldo Alcalá, vehículo por medio del cual nos conectábamos con la cultura mexicana: Pedro Infante, Jorge Negrete, Lucha Reyes, Cantinflas, Tintán y Marcelo, y pare de contar que México se metía en el hogar de las familias del pueblo y llegó a formar parte de nuestro sentir cultural. El mundo exterior, el distante al pueblo se sentía realmente muy distante, el país se sentía lejano y sentíamos que vivíamos lejos, muy lejos del resto del país.

Sentíamos cercanía con Casuarito al frente de Puerto Ayacucho, en Colombia, con Puerto Páez en el Estado Apure y Caicara del Orinoco en el Estado Bolívar. Ciudad Bolívar era percibida como parte nuestra pero distante, muy distante, a pesar de ser el más importante centro urbano cercano: siete días de viaje fluvial. Lo otro era el Alto Orinoco y el añorado y anhelado Brasil, muy distante.

Hemos afirmado antes, en otros escritos, clases y conferencias que la única razón por la cual Puerto Ayacucho es fundada y crece en el sitio que ocupa es la barrera comunicacional que han significado los raudales de Atures y Maipures. Incluso, no hubo villas o aldeas indígenas que testimoniasen su uso como importante asentamiento indígena. Liborio Guarulla, importante dirigente indígena nos ha dicho que la región de Puerto Ayacucho constituía un espacio indígena por su condición de espacio de tránsito. A esta afirmación le concedemos gran importancia, por cuanto a él le consideramos el líder histórico de mayor importancia que ha producido la región. Además de ser profundo conocedor de la misma. Ahí está su obra y su propuesta para el Amazonas como Estado indígena.

La carretera: una necesidad para la integración

El poblamiento de Puerto Ayacucho es un fenómeno histórico propio de las propuestas de ocupación de un espacio determinado por decisión de un proyecto político de un Estado nacional, en este caso el venezolano que pretende incorporar al Amazonas al todo nacional. Es la continuación de lo que Germán Carrera Damas llama la implantación inducida desde la colonia, y que se pretende consolidar después del siglo XX.

“Un momento que denominaría inicial, que se detiene a mediados del siglo XVII, interrumpido por la crisis de la sociedad implantada

colonial. Allí se detiene el primer esfuerzo a la primera oleada de implantación que se había puesto en marcha en los comienzos del siglo XVI. Se hicieron esfuerzos por reanudar el proceso de implantación, – esfuerzos incipientes en la década de 1830 a 1840 –, pero sin éxito, con el desarrollo de una nueva política de misiones y de reducción de indígenas casi sobre el mismo patrón de los siglos XV y XVI. Pero hay algo más sorprendente: hace unos pocos meses tuve la ocasión de asistir a las jornadas sobre la “Conquista del Sur” o “Desarrollo del Sur”, en el Colegio de Ingenieros. Luego de escuchar numerosísimas exposiciones sobre este proceso, que iban desde la evaluación de los recursos naturales hasta los problemas de orden antropológico, cuando se habló de la instrumentación del desarrollo del Sur (prefiero decir, conquista del Sur), los factores que se pusieron a operar como posibles vías se correspondían básicamente con los mismos que estaban operando en los albores del siglo XVI, y que se intentó volver a ser operar a mediados del siglo XIX. Me refiero al poblamiento por enclaves con los llamados soldados-granjeros; y a las misiones, que constituyen la base de este proceso de poblamiento...” (Carrera, 1997: 25).

Esto ocurrió durante el primer gobierno de Rafael Caldera, y como todos los esfuerzos de incorporación de este espacio al todo nacional, no logró fraguar en algo importante ni para el país ni para la región. Ya Juan Vicente Gómez, también había fracasado.

Durante todo el tiempo de mis vivencias infantiles, la distancia en relación al país fue una constante en mi forma de percibir la relación entre el centro nacional y nuestro mundo restringido al espacio puerto ayacucho. El avión llegaba al aeropuerto tres veces por semana, lo que significaba casi una fiesta interdiaria porque era la vía más rápida de sentir al país. La otra forma de comunicación era fluvial. Desde Ciudad Bolívar llegaba un viaje quincenal de un vapor de la Compañía Venezolana de Navegación, que en buena medida abastecía a Puerto Ayacucho con los productos que venían del resto del país; otras embarcaciones menores como chalanas y bongos realizaban un comercio de cabotaje entre los pueblos que desde Puerto Ayacucho hasta Ciudad Bolívar mantenían comercio con el Amazonas, esto incluye a San Fernando de Apure, que a pesar de su capitalidad, era un pueblo más del perdido interior venezolano. Como la producción de alimentos era muy limitada, todo o casi todo provenía de este comercio y de uno muy restringido con el interior del actual Estado Amazonas.

La comunicación con el interior del estado, lo que conocemos como el Alto Orinoco, no era menos dificultosa. Desde Puerto Ayacucho debía transitarse una carretera de tierra de unos 65 kilómetros, construida durante el gomecismo, con la finalidad de salvar los raudales como ya fue señalado, los cuales constituían un obstáculo para la navegación hacia el interior del interior del estado. Pero ello no fue algo que realmente facilitó mucho la comunicación. Construida en la década de los veinte del si-

glo XX, era la única carretera que había en la región. No había transporte público y si acaso algunos camiones privados, normalmente con bajo mantenimiento, y algunos vehículos del gobierno regional. A todo esto hay que añadir que el combustible, la gasolina, llegaba al pueblo por vía fluvial desde Ciudad Bolívar en una gabarra llamada “El Caribe”, cuyo responsable y capitán era Raúl González, combustible que inicialmente manejó la familia Maniglia, de importante participación en la vida de la región. Desafortunadamente, no hemos podido tomar testimonio sobre el hacer de esta familia en el Amazonas. Una conversación con (Silva de Maniglia, 2015), nos hizo saber, que los libros de los testimonios de la familia habían desaparecido. Ello puede ser parte del temor, en la Venezuela actual, por informar cómo consiguieron su fortuna, asunto que no cuestionamos aun cuando en alguna oportunidad hayan cometido abusos. Por lo demás consideramos que es una familia histórica, de las fundadoras de Puerto Ayacucho.

La carretera llegaba al Puerto Samariapo, más un embarcadero que un puerto moderno. Desde ese embarcadero se iniciaban los viajes hacia el Alto Orinoco. Por esa vía se cubría casi todo el interior del estado y era posible comunicarse con el Brasil. Y desde el Brasil se traía casi toda, o toda la tecnología fluvial, lo cual incluía los barcos hasta los motores con que funcionaban. Destacó mucho el famoso motor para embarcaciones llamado por los habitantes puqui-puqui, por el sonido que emitían durante su funcionamiento. Pero, el combustible se obtenía en Venezuela y era realmente costosa y dificultosa su obtención.

Como puede notarse, la integración al interior del estado era tan limitada como distante, muy distante, como al el resto del país. Los habitantes de la región prácticamente vivían aislados, carentes de transporte, de servicios de salud, de educación, de producción de manufacturas y de casi de todo. Don Emilio Veliz, uno de los pioneros de Puerto Ayacucho solía decir: aquí lo único que se produce es gente, expresión que volví a oír la primera vez que viaje a Sinamaica y le pregunté a un viejo del pueblo qué se producía en la región y me dio esa misma respuesta, y cuándo le pregunté ¿de qué viven?, me respondió de la providencia divina.

La gente vivía así, aislada. La carretera de la década de los veinte que solo veía hacia el interior del estado, no lograba integrarlos. Y es que no había ninguna actividad importante que estimulase esa integración, aun cuando en algún momento el caucho pudo serlo. No había pues, factores importantes que estimularan el desarrollo de la región.

Amazonas y sus ciudadanos

La población regional era realmente interesante, era y sigue siendo muy heterogenia y mestiza. Hoy según las fuentes disponibles (Escandell, 2008), los indígenas constituyen aproximadamente un cincuenta por ciento y otro cincuenta por ciento entre criollos y migrantes no nacionales.

El origen de la población criolla proviene fundamentalmente de Bolívar y los Llanos. El aislamiento marcaba más duramente la vida de los migrantes que llegaban a Puerto Ayacucho. Normalmente los obstáculos para llegar se vencían con bastante esfuerzo; para mantener relación más o menos frecuente con su región de origen, era muy dificultoso. Así, quien llegaba al Amazonas, parecía haber quemado las naves y se asentaba de manera definitiva en un nuevo espacio al que se ataba de por vida.

Este asunto fue muy importante en lo que abordaremos en breve, relacionado con los migrantes llegados a Puerto Ayacucho y su añoranza por su sitio de origen. Era la necesidad por superar los problemas de aquella Venezuela no integrada. Al respecto algo había que hacer.

Entre los habitantes establecidos en Puerto Ayacucho destacaban apureños, guariqueños y bolivarenses. No significa que otros habitantes del país no se radicasen en la región. El caso de Funes es un ejemplo de ello, un hombre de Río Chico en el Estado Miranda, se estableció en San Fernando de Atabapo, y en torno a su figura se generó una violencia y un capítulo de la historia amazonense.

En este aparte nos interesa abordar el esfuerzo de los caicareños, gente del Caicara del Orinoco en el Estado Bolívar, en su hacer ciudadano y en su integración a la vida amazonense, porque llegaron muchos con su familia ya fundada y se quedaron, aquí construyeron sus vidas y su accionar histórico y ciudadano.

En la década de los cincuenta Puerto Ayacucho era una población que disfrutaba de la condición de capitalidad, la cual se le había otorgado desde su fundación en 1923. Pero esto en realidad significaba poco desde el punto de vista urbano, ya hemos destacado su condición de aislamiento, además de carecer de los factores del tejido urbano, tales como electricidad que se ofrecía con una vieja planta de carbón en el horario de 6 pm. a 10pm. Bajo condiciones excepcionales como los días en que el presidente se dirigía al país, se ofrecía otro horario adicional.

Carecía de un buen servicio de agua potable, y el acueducto era tan básico y primario que ni siquiera tenía administración propia. La salud era atendida en un pequeño hospital de servicios básicos, que incluía hospitalización pero carecía de especialidades; no tenía cirugía. En el mismo se atendían partos, pero carecía de un servicio de maternidad como tal, por ello la mayoría de los partos en el pueblo eran atendidos por comadronas. Además, poseía un servicio de odontología, donde lo fundamental era extraer las piezas dentales ya irrecuperables. No había servicio de salud privada. La situación del interior del hoy estado Amazonas era mucho más deprimente. Cuando era niño, recuerdo la muerte del tío Fabián debido a una apendicitis, que no se pudo intervenir por carecer el hospital de ese servicio y por la imposibilidad del traslado a Caracas por el aislamiento ya señalado.

La carretera hacia Samariapo, la única existente, como ya fue señalado, era de tierra, y las calles de la ciudad también lo eran. El número de vehículos era muy limitado y se les llevaba a Puerto Ayacucho en transporte fluvial desde Ciudad Bolívar. Era tan limitado el número de vehículos que circulaba en el pueblo, que cuando llegaba uno nuevo se iniciaba un comentario general sobre el mismo, fuese vehículo familiar o de carga. Autobuses no recuerdo haber visto en esa época. Y estamos señalando los años cincuenta.

Esa década de los cincuenta fue cubierta por la dictadura de Marcos Pérez Jiménez. En ese tiempo llegó un gobernador un tanto modernizador, lo cual coincidía con los planes de modernización del Nuevo Ideal Nacional, doctrina del perezjimenismo y del militarismo de entonces. En ese tiempo, se emprendió la construcción de un puerto fluvial en Puerto Ayacucho que superaba al viejo embarcadero, y que al mismo tiempo reafirmaba el aislamiento terrestre y reforzaba también la dependencia del transporte aéreo. La línea Aeropostal Venezolana cubría los domingos, martes y jueves la ruta Puerto Ayacucho, Puerto Páez, San Fernando de Apure, Calabozo, Maiquetía con un DC-3, que era un avión muy viejo y de limitada capacidad para pasajeros y carga. Pero fue en ese tiempo cuando además del impacto de la construcción del puerto mejor conocido como el muelle, cuando se vio la construcción de la primera obra pública importante en la capital del Amazonas, y ello significó en el aspecto laboral y de circulación de camiones y maquinaria de construcción, algo que motivó la admiración de la población. Pero la interconexión terrestre con los vecinos Apure y Bolívar no se sentía cercana, nunca se planteó el gobierno esa posibilidad, y era algo que la población anhelaba. Se soñaba con una carretera que pusiera a la región cerca del país, que la integrara al país.

El primer testimonio que se dio sobre la pica-carretera hacia Apure y Bolívar se lo escucho en los años ochenta a Baloa (1979), ya en ese momento la carretera había iniciado la integración hacia el país. Entonces era una carretera mal mantenida y hoy lo es peor.

Decía Antonio María que la carretera hacia Caicara del Orinoco era un tema bastante frecuente entre los caicareños. Siempre se planteaban el problema del aislamiento y las dificultades de la comunicación fluvial; sobre todo si se pensaba que hacia el centro del país era posible integrarse a través de la vía, que atravesando el Estado Apure los llevase a Calabozo en el Estado Guárico. El objetivo final era Maracay y luego Caracas. Pero Apure en ese momento era un objetivo fundamental. Había una limitación: Puerto Páez que era el punto más cercano de Apure, estaba tan aislado de San Fernando, su capital, como Puerto Ayacucho del resto del país. Por ello el acceso a Calabozo era muy dificultoso. Visto así el asunto, la tarea era grande ya que era preciso despertar en el Bajo Apure y todos los pueblos en la vía a San Fernando, el interés por la carreta.

En la práctica la gente que quería la carretera veía la vía aérea trazada por los aviones de Aeropostal. Al final ello fue lo que predominó.

Por su parte el gobierno de Guzmán Guevara a finales de la década de los cincuenta, había llevado el asfalto a Puerto Ayacucho. Las avenidas del centro del pueblo fueron asfaltadas y ello significó un motivo de entusiasmo para la población. Realmente este gobernador, sobre el cual se debe estudiar su gestión de gobierno, mantuvo dentro de la férrea dictadura perezjimenista una actividad de progreso sostenido. Merece un capítulo, por lo menos, en la historiografía amazense.

El otro objetivo era Caicara del Orinoco. Hacia finales de la década de los cincuenta, un grupo de caicareños decidió, sin patrocinio oficial, asumir la tarea de implementar la comunicación terrestre con Caicara del Orinoco. Lo veían como una aventura y se lo propusieron como un reto: construir una pica-carretera que les permitiera acceder a Caicara del Orinoco. Era tiempo de cuaresma y acordaron disfrutar de la Semana Santa con sus familiares que no había emigrado a Puerto Ayacucho. Era la familia Bustamante, tenían una vocación vanguardista y de liderato. Decidieron adelantar la empresa. Esta versión la dio Antonio María en su casa de la Yapacana en Puerto Ayacucho, cuando conversábamos asuntos familiares. Contó cómo quisieron llevarse en esa oportunidad al primo Trino Baloa, uno de sus menores hijos, como cuatristera. Cuando intentamos el testimonio de Trino, ya adulto nos remitió a los Bustamante, donde destacó a su compadre Rafael Bustamante. Al final Trino Baloa no participó en la tarea de la pica-carretera.



Fuente: fotografía cortesía del padre Ramón Iribertegui (s/f).

El habitante de Puerto Ayacucho con la llegada de la democracia en 1958, empezó a vivir importantes cambios que le hicieron pensar en poder acceder a la modernización, por lo menos en asuntos vitales como lo de la carretera, y algo fundamental, como fue la creación del primer liceo del Amazonas, también creado por los ciudadanos con el visto bueno del gobierno, pero con el esfuerzo de quienes se empeñaron en ofrecer alternativas distintas para los niños y adolescentes del Amazonas quienes

sólo podían estudiar la primaria. Aquí la primera versión me fue dada por el abogado Anselmo Ledezma, quien había sido sacerdote salesiano y maestro de escuela en el Colegio Pio XI. Anselmo Ledezma fue sacerdote salesiano, en los tiempos de su formación como seminarista, hubo de cumplir una larga temporada en el Colegio Pio XI, donde se desempeñó como docente, fue maestro de castellano y literatura. Volvió a España y se ordenó sacerdote, luego regresó a Puerto Ayacucho. Entiendo que en la Catedral de Puerto Ayacucho ofició su primera misa. Años después dejó el sacerdocio, y en la década de los setenta le conseguí en Maracaibo como abogado en ejercicio, fue además docente en la Facultad de Humanidades y Educación de LUZ. Fundó familia con una joven de Maracaibo. Él ofreció su versión de la fundación del liceo.

En el Amazonas funcionaban tres colegios de primaria: el Rafael Urdaneta dependiente del Estado, el Madre Mazzarello y el Pio XI estos dos últimos de los salesianos. El primero para niñas y el segundo para varones. Los colegios salesianos estaban dedicados a atender fundamentalmente a población indígena, aun cuando se aceptaban no indígenas. En la fundación del liceo confluyen la Iglesia Católica, la ciudadanía, y el gobierno regional, que tramitó los permisos ante el Ministerio de Educación.

Durante los días previos a la Semana Santa de 1965, los Bustamante, decidieron como ya fue dicho, pasar la semana mayor en Caicara del Orinoco. Antes se plantearon solicitar la ayuda de la ayuda de la Gobernación, ya que consideraron en sus conversaciones que abrir una pica-carretera sería muy beneficioso para la vida de Puerto Ayacucho, y ello era sería definitivamente cierto. Incluso la importancia estuvo más allá de lo previsto, ya que marcó el inicio de la integración terrestre del Amazonas con el resto del país. Era gobernador del Amazonas un señor llamado Ramón Narváez, su única vinculación con el entonces Territorio fue que le nombraron gobernador cuando éstos eran designados a dedo. Ese señor no conocía la región, y no entendía la importancia de las vías terrestres. Posiblemente no había hecho una lectura seria de la historia de Venezuela, para enterarse al menos, de la vocación por los caminos que tuvo el hombre venezolano. Muy especialmente desde 1830 con José Antonio Páez y la Sociedad de Amigos del País y Guzmán Blanco durante el siglo XIX. Luego vendía Juan Vicente Gómez y el trienio adeco en el siglo XX que fueron grandes caminómanos.

La ayuda que solicitaron fue realmente una miseria: dinero para comprar clavos, mecates y algunas herramientas como machetes y hachas. Eran instrumentos para derribar los arbustos y los matorrales que se encontrarían en el camino. El Gobernador les negó la ayuda por ello no estaba presupuestado. En contraparte ofreció llevarlos a Caicara del Orinoco a vacacionar durante la Semana Santa. Para ello utilizarían un avión de la Fuerza Aérea. Los llevo y los traigo. La famosa colita...

La respuesta del Gobernador los decidió a adelantar la empresa con autofinanciamiento. La convocatoria la hizo Ángel Augusto Bustamante,

padre de nuestro testigo y fuente oral, Bustamante (2015). Así se inició el proceso. Insistió Rafael: fue mi padre el verdadero con conductor de esto, ya él tenía experiencia en la construcción de una pica-carretera en su época de sarrapiero en el Estado Bolívar.

Se reunieron, y entre todos –unos veinte–, recogieron cerca de siete mil bolívares, que en ese momento significaban 1.630 dólares, poco para una gobernación, mucho para habitantes de una ciudad económicamente deprimida y aislada, cuando el salario mínimo en Venezuela no superaba los tres dólares diarios; por supuesto que mucho mayor que el sueldo de un profesional universitario y equivalente a más de un mes de salario mínimo en la Venezuela actual, julio del 2018. Estos emprendedores decidieron a motu propio iniciar el camino a Caicara del Orinoco y con ello hacia la integración del país.

El trayecto a recorrer era largo, sobre todo después de Agualinda y Pargueña. Los obstáculos geográficos eran significativos, además del peligro de algún animal, sobre todo serpientes. Hasta Pargueña había una trilla que se había trazado por vehículos de pequeños hacendados, o tenedores de fundos como se les llamaba entonces. Pero era una trilla de muy baja calidad, con la existencia de algunos sitios donde los vehículos tenían graves dificultades para continuar. El pueblo decía fulano está pegado antes de llegar a Agualinda. Había que ir a auxiliarlo. El trayecto a recorrer hasta llegar a lo que actualmente es El Burro, embarcadero de vehículos que le llevan al Estado Apure, era cercano a los cien kilómetros, y de allí se tomaba rumbo hacia Caicara del Orinoco, sin cruzar el río Orinoco. La trilla existente recorría un trecho largo de unos cincuenta o un poco más de kilómetros y ello se los ahorraron los abridores de camino. Salieron de Puerto Ayacucho y atravesaron a Corosito, Galipero, Provincial, La Realidad y Pozo Azul, un importante balneario cercano a Puerto Ayacucho, Agualinda, Pargueña y Sapo, luego El Burro y a lidiar con los grandes ríos.

El transporte que utilizaron fue fundamentalmente un vehículo de doble tracción –jeep– y una camioneta tipo F-100. Seguían una ruta paralela al Orinoco y no se desviaron nunca de ella, aun cuando no fue muy cercana al río. Debieron cruzar muchos ríos menores, lo cual les resultó relativamente fácil, comparado con las dificultades que impusieron los ríos caudalosos. Puede decirse que hasta Pargueña no hubo grandes obstáculos. Los problemas se presentaron cuando llegaron a los ríos mayores, afluentes grandes del Orinoco como el Suapure, uno de los ríos más importantes del Macizo Guayanés (Cardenas y González, 2007). Pero además debían superar los ríos Parguasa, Maniapure y Villa Coa, también de considerable caudal todo y los tres importantes afluentes del Orinoco por su margen derecha. Todos estos ríos nombrados provienen del Macizo Guayanés (Cardenas y González, 2007).



Fuente: Fotografía cortesía del padre Ramón Iribertegui (s/f).

La tarea no era fácil, sobre todo si tomamos en cuenta los recursos técnicos de los emprendedores. Estos ríos caudalosos debían ser atravesados en balsas improvisadas, utilizando tripas de cauchos de tractores y tambores como flotadores, por ello aparecen entre los recursos que acarrearon. A los tambores les colocaban unas tablas y los amarraban conformando una especie de plataforma-balsa, sobre ellas montaban los vehículos y atravesaban así los ríos. Las balsas haladas con mecates que se lanzaban de una a otra orilla del río, y con la fuerza humana y auxiliada con algún animal de tiro lo cruzaban. Un problema importante era que no cargaban muchos tambores, por lo que en cada curso de agua importante debían utilizar los mismos tambores y volver a construir la balsa, por lo tanto debían acarrear los tambores para cada paso de río. Los ríos menores eran superados buscando partes más o menos llanas que los vehículos pudieran atravesar.



Fuente: fotografía cortesía del padre Ramón Iribertegui (s/f).

El recorrido de Puerto Ayacucho a Caicara del Orinoco, cubre una distancia de aproximadamente 350 kilómetros. Y nuestros emprendedores salieron de su punto de partida el lunes santo a las 8pm. Llegaron a Caicara del Orinoco el viernes santo en la madrugada. Todavía era Semana Santa.

La conducción del señor Ángel Augusto Bustamante se debió a varios factores. El de mayor importancia es el relacionado con su experiencia de sarrapiero que le obligó a conocer todo el trayecto de la margen derecha del Orinoco desde Caicara hasta El Burro frente al Estado Apure. El Burro es hoy punto de cruce del Orinoco entre Amazonas y Apure. Dice nuestro informante que su padre se desplazaba como sarrapiero por trillas que salían de Caicara del Orinoco y llegaban hasta algunos pequeños poblados que más bien eran estaciones sarrapieras, tales como El Caballo, La Urbana, Pijiguo y Turiba. Además destacó nuestro informante a un señor de apellido Casanova, que entiendo era el padre de aquél gobernador de Aragua que murió en el desempeño de su cargo durante el período presidencial de Luis Herrera C. Viajaba hasta el río Villa Coa por una trilla que había trazado para revisar un fundo ganadero que tenía en ese sector. Este señor Casanova les brindó un importante apoyo. También consiguieron apoyo de algunos conocidos, que estaban fundados en el trayecto de Villa Coa a Caicara como Rafael Fernández, oriundo de Anzoátegui, del señor Francisco Romero fundado en la costa del Parguasa, del señor Manuel Tomedes quien estaba fundado cerca de El Burro y quien también había construido trilla.

Bustamante (2015), además señaló que todos estos nombrados fueron muy solidarios en la empresa que habían abordado y les prestaron toda la colaboración que les fue posible.

Los participantes, como ya fue señalado fueron unos 20. Desafortunadamente nuestro testigo no recuerda todos los nombres. Nos facilitó algunos como Ángel Augusto Bustamante, su padre, del cual ya hicimos referencia, Juan Nicolás Díaz y Juancho Lefebre. Además también participó El Negro Pablo José Blanco Espinoza, quien después se graduó de abogado, lo que significa que debió ser muy joven en ese momento. Este negro Blanco Espinoza llevaba un cuaderno, era como un libro donde anotaba todo, lo que significa que llevó una relación de todo cuanto ocurría en el trayecto hasta culminar la tarea. Como ello significaba la insistencia de una fuente escrita, la solicitamos. Nuestro informante nos señaló que eso se había extraviado, ya que lo prestaron a algunos aficionados a la historia y se perdió. De hecho se nota que Blanco Espinoza tenía conciencia de que hacían algo importante. Desafortunadamente, ese testimonio escrito se perdió, así como mucho material fotográfico que también prestaron y se perdió.

Queda pendiente lo relacionado con la sarrapia, pero ello implica otro asunto más vinculado al Estado Bolívar que al Amazonas.

De todo lo anterior expuesto llegamos a la siguiente conclusión

Los emprendedores constituyen la vanguardia de la sociedad. Muchas veces lo hacen como algo que satisface una inquietud personal, pero ello termina motivando a toda la comunidad a integrarse detrás de la vanguardia a un movimiento histórico de cambio. La actual carretera, mal mantenida y casi abandonada, como está hoy Venezuela, es en buena medida el producto de ese esfuerzo. Los gobiernos democráticos decidieron luego abordar la carretera como algo importante y fue construida finalmente. Hoy el tramo El Burro – Caicara prácticamente ha desaparecido, pero Puerto Ayacucho se integró al resto del país por esa carretera que desde El Burro tomó rumbo hacia Apure y luego hacia el resto de la nación. No cabe duda, los ciudadanos hacen su historia.

Rafael Bustamante es hoy un hombre de unos sesenta años, vive con su familia en las afueras de Puerto Ayacucho, precisamente en la vía que lleva a Caicara del Orinoco. Es un mecánico de oficio con prestigio bien ganado. Además es un extraordinario conversador y un mar de amabilidad. Les estamos profundamente agradecidos.

Referencias bibliográficas

- Baloa Villegas, Antonio María (1979). **Entrevista al vecino de Puerto Ayacucho**. Informante. Testimonio recogido en el 1979.
- Bustamante, Rafael (2015). **Entrevista al vecino de Puerto Ayacucho** – Informante. Testimonio recogido el 16 de febrero de 2015.
- Cárdenas Rodríguez, José Rafael y González Sanabria Marcelo (2007). **Hidrografía, fuentes y recursos hídricos**. En Geo Venezuela. Fundación Polar Tomo Dos - Caracas.
- Carrera Damas Germán (1997). **Una nación llamada Venezuela**. Monte Ávila Editores Latinoamericana. Caracas.
- Escandell García, Héctor (2007). **Estado Amazonas**. En Geo Venezuela. Fundación Polar – Tomo Cinco – Caracas
- Silva de Maniglia, Nelly (2015). **Entrevista a la vecina de Puerto Ayacucho** – Informante. Testimonio recogido el de 18 de febrero de 2015.

El modelo económico del nuevo Estado Indígena en el Amazonas: Retos y problemas

Leonardo Favio Osorio Bohórquez

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo realizar una primera aproximación a la propuesta de establecer un nuevo modelo de Estado indígena en Amazonas, que con base en los principios expresados por la constitución nacional, busca ser una reivindicación histórica de las etnias de la región al libre ejercicio de sus prácticas culturales como expresión de una sociedad multiétnica y pluricultural. En específico, se estudia el modelo económico presente en la nueva constitución del estado indígena de Amazonas, donde se reconoce las diferentes formas de producción y apropiación de las etnias de la región con base en la solidaridad y reciprocidad. Por medio de la utilización del método histórico y el uso de la historia oral, se tomó el aporte de algunos testimonios con el fin de entender la propuesta de la constitución de un nuevo estado diferenciado del clásico Estado Nacional liberal. Se concluye que la propuesta resulta ser muy novedosa, y basa el nuevo modelo económico en una visión humanista-ecológica tomando en cuenta las diferentes formas de producción indígena, pero que tiene muchos obstáculos a superar como lo es la aplicación de un sistema económico promovido desde el Estado central en alianza con las empresas transnacionales que produce un alto impacto ambiental, esto se ve ejemplificado sobre todo actualmente en el arco minero del Orinoco que no toma en cuenta a las etnias que habitan los alrededores de esos territorios.

Palabras clave: Estado indígena de Amazonas, modelo económico, constitución nacional.

* Licenciado en Educación. Mención: Historia. Summa Cum Laude. Magister Scientiarum en Historia de Venezuela. Ganador del premio de Historia Agustín Millares Carlos 2015. Cursante del Doctorado de Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia. Co-investigador de la línea de investigación: "Ciudadanía y Democracia: Socialización y construcción del ciudadano actual". Leonardofavio87@gmail.com

The Economic Model of the New Indigenous State in the Amazon: Challenges and Problems

Abstract

The present investigation aims to make a first approximation to the proposal to establish a new model of indigenous state in the Amazon, which based on the principles expressed by the national constitution, seeks to be a historical claim of the ethnic groups of the region to free exercise of their cultural practices as an expression of a multi-ethnic and pluricultural society. Specifically, we study the economic model present in the new constitution of the indigenous state of Amazon, which recognizes the different forms of production of ethnic groups in the region based on solidarity and reciprocity. Through the use of the historical method and the use of oral history, the contribution of some testimonies was taken in order to understand the proposal of the constitution of a new state differentiated from the classic liberal National State. It is concluded that the proposal turns out to be very novel, and based on the new economic model on a humanistic-ecological vision taking into account the different forms of indigenous production, but which has many obstacles to overcome, such as the application of an economic system promoted from the Central State in Alliance with the transnational companies that produce a high environmental impact, this is exemplified above all in the mining arch of the Orinoco that does not take into account the ethnic groups that inhabit the surroundings of those territories.

Key words: Indigenous state of Amazon, economic, model, national constitution.

Introducción

Desde el Estado Amazonas ha surgido una propuesta novedosa en la realidad venezolana, la aprobación del nuevo Estado Indígena que busca ser una reivindicación histórica de los pueblos originarios. Por ser la población aborigen la más numerosa de la región, se justifica el hecho de formar un Estado pensado para esos pobladores.

Esa propuesta igual da lugar a ciertos problemas que deben ser afrontados. Por una parte los derechos que tendrán los criollos que no se identifican a sí mismos como indígenas. Eso puede provocar procesos de resistencia por parte de esos ciudadanos que son minoría en la región, por sentirse excluidos dentro de ese nuevo modelo de Estado pensado para las sociedades originarias.

Por su parte está el problema de las mismas sociedades indígenas, es difícil decir hasta qué punto se sentirán identificados con la construcción de ese nuevo "Estado", que en sí mismo forma parte de una forma de organización político-administrativo ajena a sus propias formas de asociación comunitaria.

Eso plantearía en todo caso la necesidad de reformular las mismas instituciones políticas del Estado Amazonas. Esa propuesta debe ser estudiada y analizada con mucho detenimiento. En el caso particular de este trabajo, se tiene como objetivo estudiar la propuesta presente en la constitución regional de ese nuevo Estado indígena, que hacen referencia al modelo económico que se piensa impulsar teniendo como base las sociedades originarias.

Eso es un tema complejo, ya que se trata de plantear una visión más comunitaria de la economía, pese a que las sociedades indígenas actualmente han adquirido muchos valores mercantiles modernos donde priva fuertemente la noción de ganancia y utilidad.

De igual forma las dádivas dadas por el Estado venezolano, han hecho que se deje de lado en el caso de algunos indígenas de ciertas comunidades, el cultivo de la tierra como forma de vida. De esa manera es importante establecer de qué manera coexiste lo tradicional junto con lo moderno en las actuales sociedades indígenas del Amazonas.

Desde nuevos aportes teóricos, es necesario abordar estas problemáticas desde una visión interdisciplinar. En el caso de la historia económica, la existencia de modelos o racionalidades diferentes a la occidental capitalista, ha obligado a intentar dar explicaciones particulares a esos sistemas económicos.

De esa manera las ciencias sociales necesitan cada vez más enmarcar la historia económica dentro de un escenario complejo y dar respuestas específicas en sus investigaciones:

“Ninguna de las ciencias humanas, sea la arqueología o la historia, la antropología o la sociología, la demografía o la psicología social, puede dejar de plantearse esta cuestión de las relaciones entre economía, sociedad e historia, y de aportar una respuesta, específica naturalmente de cada una” (Godelier, 1974: 280).

La antropología principalmente ha intentado ofrecer respuestas sobre el estudio de la economía en sociedades no capitalistas tanto actuales como distantes en el tiempo. Por eso desde una visión histórico antropológica, se puede explicar mejor la economía en el contexto de las sociedades indígenas, sobre todo en un escenario tan diverso y complejo como la región amazónica.

Para ello se han tomado en cuenta testimonios de actores claves en la región, que explica la realidad económica, política y cultural del Amazonas. El Amazonas es un territorio todavía virgen en investigaciones pese a los últimos esfuerzos realizados por antropólogos e historiadores, es una región con grandes complejidades que no ha sido suficientemente estudiado, y producto de las actuales concesiones en el arco minero del Orinoco, es un espacio que se encuentra en la palestra de grandes intereses políticos y económicos.

Por tanto es importante que los historiadores y científicos sociales en general, ahonden en las problemáticas que actualmente afronta el

Amazonas como un espacio históricamente marginado en los procesos de integración nacional, producto de su aislamiento y la diversidad de comunidades indígenas que lo constituyen. Con base en esas particularidades, y también producto de las tensiones políticas actuales, han incidido en que desde el Amazonas surja la propuesta de constituir un Estado indígena.

Los derechos indígenas en la constitución de 1999, y la justificación de la formación del nuevo Estado indígena en Amazonas

La constitución de 1999 si bien mantuvo lineamientos parecidos en cuanto a los principios establecidos en la constitución de 1961, planteó algunos cambios significativos. Entre ellos se puede decir que fue innovadora al reconocer por primera vez en un texto constitucional venezolano los derechos de los pueblos indígenas. La constitución plantea que Venezuela es una sociedad multiétnica y pluricultural.

De esa forma se reconoce que la nación es producto de una gran diversidad de sociedades étnicas. Por eso en el artículo 119 referido a los derechos de los pueblos indígenas se establece:

“El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida” (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999).

Históricamente en el proceso de construcción del Estado-nación en Venezuela, las sociedades indígenas fueron paulatinamente despojadas de sus territorios. En aras de controlar y poblar nuevos espacios para entre otras cosas explotar los recursos naturales, se vio al indígena como un obstáculo para el progreso. Eso se vio evidenciado sobre todo en el muy conocido proyecto llamado la “conquista del sur” que permitió la apertura de los territorios indígenas y recursos naturales a los intereses económicos tanto nacionales como transnacionales (Iribertegui, 1987).

Ahora por el contrario, por lo menos a nivel de las leyes, no se intenta la incorporación forzada de las sociedades indígenas a la construcción del Estado y las actividades económicas, por ello se reconocen sus particularidades y derechos tradicionales. Para acompañar y dar cumplimiento a lo establecido por la constitución, se promulga en el 2001 la ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierra de los Pueblos Indígenas.

Este marco legal fue aprobado como un mecanismo necesario para regular el proceso de demarcación del hábitat y tierras ocupados ancestralmente por los pueblos y comunidades indígenas, para dar así cumplimiento al artículo 119 de la Constitución nacional de 1999.

No por aprobarse esas legislaciones dejan de plantearse varias contradicciones y una serie de conflictos. El problema de la demarcación de las tierras indígenas es de los más complejos, sobre todo porque muchas de esas comunidades son itinerantes, esto es notorio sobre todo en el caso del Amazonas, y por ello no tienen un espacio definido de habitad. Eso sumado a otros factores como conflictos interétnicos con otras etnias por establecer el dominio de ciertos espacios.

Esos reconocimientos jurídicos si bien no se llevan a cabo en su totalidad, también es verdad que han ayudado a reafirmar los derechos de los pueblos originarios como plantea Hortencia Caballero:

Si bien existen todavía claras divergencias entre el ordenamiento jurídico, la estructura institucional, los tipos de titulación otorgadas y las solicitudes que hacen las comunidades y pueblos indígenas con respecto a sus hábitats y tierras, también es cierto que estas poblaciones indígenas están cada vez más conscientes de sus derechos sobre sus tierras (Caballero, 2007).

Los movimientos indigenistas, y los discursos políticos del gobierno bolivariano dirigidos a exaltar el aporte de las sociedades originarias en la construcción de la nación, han provocado una reafirmación positiva del indígena hacia sus propias formas de organización social.

Los grupos indígenas se sienten con cada vez más derechos a exigir prebendas y privilegios por parte del Estado nacional, pero en muchos casos ellos mantienen su resistencia a atenerse a las normativas establecidas por las instituciones. El punto de las nuevas ordenanzas es delimitar las jurisdicciones y competencias tanto del gobierno como de las comunidades originarias.

Por eso en el artículo 120 de la constitución referido a los pueblos indígenas se establece:

El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999).

Los despojos que históricamente se hicieron a los indígenas para explotar los recursos naturales de sus tierras, se supone deben dejarse de lado según la nueva legislación. El Estado deja implícitamente establecido que no cesara en su empeño de extraer recursos naturales en tierras indígenas, pero sin violentar esta vez sus derechos.

Se supone que se busca el consenso y la aprobación de los pueblos originarios para explotar los recursos de sus predios. En la práctica esto no ha ocurrido, porque sigue privando los intereses mercantiles tanto nacionales como internacionales. Gran ejemplo es el caso actual del Amazonas en el arco minero del Orinoco, donde se dieron una serie de

concesiones a empresas trasnacionales para explotar las minas en perjuicio del medio ambiente y de los indígenas que habitan esos territorios.

No se buscó la aprobación de los pueblos indígenas para otorgar las concesiones, las necesidades fiscales del Estado lo llevaron a ofrecer esas licencias a los intereses capitalistas trasnacionales. Eso evidencia que las sociedades originarias ocupan un lugar secundario cuando se trata de explotar recursos naturales que dejan grandes dividendos al gobierno.

Por eso en palabras del gobernador del estado Amazonas Liborio Guarulla, lo del arco del Orinoco no representa ninguna novedad, históricamente siempre el Estado ha actuado obviando los derechos de las comunidades indígenas en aras del control territorial (Guarulla, 2017).

El discurso hacia la reivindicación de los pueblos indígenas no deja de ser una mera retórica que no se lleva a cabo en la práctica. Esto pese a que en la constitución en su artículo 123 se reconoce también que las sociedades originarias tienen derecho a mantener y conservar sus prácticas económicas:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral (Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999).

La economía forma parte de la cultura, el reconocimiento de que los pueblos indígenas tienen derecho a mantener sus prácticas ancestrales implica aceptar sus formas tradicionales de actividades económicas. Pero a su vez, se trata de incorporarlos a la economía nacional aunque sin lesionar sus identidades y bajo una visión de consenso. Sobre la base de esos principios se promueve la creación del Estado Indígena del Amazonas.

Dentro de la legislación también se establecen los principios sobre los cuales se constituye la economía indígena como son la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio. Por supuesto su lógica económica es contraria por ejemplo a la de las sociedades capitalistas modernas donde priva el principio de la ganancia y la máxima rentabilidad, no solo satisfacer necesidades sino crear nuevas necesidades conforme progresan las sociedades.

En eso coincidimos con lo planteado por la antropología económica, en autores como Maurice Godelier quien establece que en el mundo indígena prevalecen otro tipo de racionalidades económicas diferentes a la occidental, por eso concluye: “Ya podemos entrever que no hay racionalidad económica “en sí”, ni forma “definitiva” de racionalidad económica” (Godelier, 1974: 44).

Al existir múltiples racionalidades, la economía también se ve influenciada por las particularidades de las cosmovisiones indígenas que son diversas. El contacto con el criollo, también ha hecho que el indígena asuma una noción más mercantil de la economía, y aumente constantemente el costo de la venta de sus productos debido a la alta inflación en el país.

Por tanto se establecen relaciones comerciales entre los indígenas y el criollo, que no se basan solo en la reciprocidad o mero intercambio. En palabras del líder indígena Nereo Silva, es un mito afirmar que todos los indígenas son comunitarios y comparten de manera solidaria sus bienes y pertenencias, existe sentido de propiedad, no se comparte todo (Entrevista a Nereo Silva, Puerto Ayacucho, 2017).

Eso implica aceptar que existen diferentes racionalidades económicas dentro de los mismos grupos étnicos de la región. Dentro de la propuesta del nuevo Estado indígena, se plantea la construcción también de un nuevo modelo económico, que responda más a la visión indígena de respeto y resguardo del medio ambiente. Lo cierto es que para dar respaldo a esos derechos, se promulga la constitución de Amazonas.

Los nuevos derechos y el modelo económico planteado en la constitución del Estado indígena del Amazonas

La creación de un nuevo estado implica redefinir muchas de sus funciones tradicionales, porque ahora debe operar bajo una nueva lógica que dé respuestas a las necesidades de las diversas sociedades indígenas. Para justificar la creación de ese Estado indígena, se basa en los mismos derechos establecidos en la constitución de 1999 como se ha expuesto.

Dentro del preámbulo de la nueva constitución del Amazonas se establece la diversidad de los pueblos que lo conforman, y la filosofía indígena sobre la cual está inspirada la creación del nuevo Estado:

Invocando la inspiración del Dios Único y Todo Poderoso de nuestras religiones y cosmogonías; inspirándose en la sabiduría, heroísmo y sacrificio de nuestros pueblos, antepasados y contemporáneos, y reconociendo la preexistencia de sus pueblos Indígenas al Estado Nacional, sus derechos originarios, autogestión y autodeterminación, y su activa participación en la gesta emancipadora; teniendo como paradigma la gesta libertaria americana y el pensamiento de Simón Bolívar, máximo conductor y valor inmarcesible de nuestro legado histórico, lo que constituye el acervo ideológico fundacional de la República; que se esparció y floreció como simiente cardinal y fuente de inspiración de los Pueblos Americanos; en la certeza de que el Estado Indígena de Amazonas hunde sus raíces en el escenario integrador de la Orinoquia y la Amazonia, blason ambiental del Universo y emporio de diversidad biológica y recursos genéticos de la humanidad (Constitución del Estado Indígena del Amazonas, 2016).

El elemento mágico religioso mantiene una importancia vital dentro de la cosmovisión de los indígenas. Se da una justificación basada principalmente en las tradiciones históricas, las sociedades originarias precedieron al Estado venezolano, y por tanto tienen derecho a conservar sus modos de vida. No por eso se deja de reconocer su activa participación en la construcción de la república, al señalar su participación en la independencia.

Bolívar se mantiene como referente histórico que lo identifica como padre de la patria al lograr la independencia. Por tanto, no se trata de deslindarse completamente de la realidad histórica nacional, aunque se afirme que el Amazonas constituye un mundo diferenciado del resto del territorio venezolano.

El espacio del nuevo Estado Indígena está integrado por el Orinoco y la Amazonia como habidad tradicionales de las sociedades originarias que mantienen una fuerte vinculación con el medio ambiente. Por eso se establece en el artículo uno de la nueva constitución que se reconoce el Amazonas como: "hábitat y tierra de los pueblos indígenas que habitan en su territorio" (Constitución del Estado Indígena del Amazonas, 2016).

En esencia los primeros artículos plantean un apego irrestricto a los mismos estatutos consagrados en la constitución nacional de 1999, como el principio de la democracia, de constituir un estado de derecho y de justicia social, multiétnico y pluricultural, federal y descentralizado entre otros aspectos. Pero se plantean ciertos derechos particulares en la nueva constitución.

Algo que diferencia al indígena del criollo es su relación con el medio ambiente, y eso se plasma en la constitución del Estado Amazonas al referirse a la riqueza ecológica de la zona: "El Estado Amazonas es una entidad política cuyo territorio posee abundante riqueza y complejidad ecológica, ambiental y genética..." (Constitución del Estado Indígena del Amazonas, 2016).

De esa manera cada comunidad o grupo social mantiene una relación particular con su entorno: "cada pueblo establece las relaciones con su contexto de acuerdo a sus necesidades y a sus posibilidades. Es indudable que el entorno del indígena es totalmente distinto al entorno de quienes pretenden juzgarlos desde afuera". (Suzzarini, 1991:37-38).

El hombre adapta el medio a sus necesidades, los indígenas por medio de sus prácticas apropiadoras y diferentes formas de organización socio-económica han transformado el espacio. Por eso el gobernador del estado Amazonas Liborio Guarulla afirma que el indígena mantiene una fuerte vinculación con su medio ambiente por eso busca protegerlo (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017).

Debido a esa vinculación del indígena con su medio ambiente, se mantienen esos estatutos en la constitución que busca proteger la riqueza ecológica de la región. La mayoría de las etnias de la amazonia conservan esos valores como el caso de los Yanomamis: "En definitiva el hogar

de los Yanomamis es sagrado para ellos, ya que consideran que la selva merece respeto, al igual que la vida, los hombres y los animales” (Fuentes y Jiménez, 2012: 41).

La tierra y el habitat representa mucho más que un espacio para la existencia, es el reflejo de un modo de vida y una cosmovisión particular. La selva ha sido tradicionalmente también un espacio para la protección del indígena ante el invasor criollo: por eso ellos consideran a la selva como su hogar y protección contra los criollos quienes son considerados como una amenaza, no sólo por la posible dependencia a la que los someten, sino por las enfermedades que traen consigo (Sanoja y Vargas 1999).

Proteger su espacio geográfico ha implicado un proceso de defensa de su propia cultura. El nuevo Estado indígena busca resguardar a las sociedades originarias de los grandes intereses económicos, sobre todo producto de las actividades efectuadas en el arco minero del Orinoco.

Liborio Guarulla plantea que el modelo económico del nuevo Estado indígena del Amazonas, tiene que dejar de lado la actividad minera, producto del impacto ambiental negativo que genera y afecta a las etnias de la región (Entrevistata a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017). Esto implica indudablemente un cambio fundamental con respecto al raciocinio económico que históricamente ha empleado el Estado venezolano.

Desde antes incluso de la explotación petrolera, se ha seguido la lógica capitalista del dominio del hombre sobre la naturaleza con el fin de explotarla y obtener el máximo beneficio. Se trataba solamente de apropiarse de la riqueza como algo dado en la naturaleza tal y como lo establecían los mercantilistas: “Para los mercantilistas la riqueza del mundo estaba dada y los estados buscaban apropiarse. Para ellos, se trataba más bien de la apropiación de la riqueza existente que de la producción de la misma” (Míguez, 2009).

En Venezuela con el petróleo se generó más un concepto de riqueza basado en la apropiación y explotación de recursos naturales, y no en la producción e innovación para generar progreso como se establecía en el liberalismo. Pensamiento económico que se incrusto en el Estado y más adelante en la población venezolana.

Con base en esa lógica se crea la idea de que “Venezuela es un país rico”, por la abundancia de recursos naturales pero no por mantener elevados niveles de productividad. En el caso del estado Amazonas, se intenta evitar mantener esa política depredadora hacia el medio ambiente sino mantener una explotación sostenible de los recursos e incentivar otras formas de producción.

Por esa en la constitución del Estado Indígena en su artículo 22 se declara el Amazonas como: “Zona especial de Protección y Desarrollo Ecológico, en el que se adoptaran políticas públicas y todas las medidas necesarias para garantizar que las generaciones presentes y futuras tengan accesos al aprovechamiento sostenible sustentable y racional de todos estos recursos...” (Constitución del Estado Indígena del Amazonas, 2016).

Se establecen claramente los principios del desarrollo sustentable, y la necesidad de la explotación razonable de los recursos naturales para el aprovechamiento presente y futuro de las generaciones. En su momento el gobierno nacional también planteó esos ideales pero en la práctica no se han aplicado como ya se ha afirmado.

Al pretender el Estado Indígena del Amazonas reivindicar las cosmogonías de las diferentes etnias, el resguardo del medio ecológico es primordial. La constitución del Estado Amazonas reconoce al igual que la constitución nacional, que la explotación de los recursos naturales por parte del Estado debe hacerse con previa consulta de las sociedades originarias para obtener su permiso.

Sumado a esa consulta, se establece además que: “los pueblos y comunidades indígenas deben ser indemnizados por el aprovechamiento de los recursos naturales existentes en sus hábitats y tierras; en caso de que se les ocasionen daños el Estado garantizará que se responda penal, civil y administrativamente” (Constitución del Estado Indígena del Amazonas, 2016).

Por primera vez se pide indemnizar a los indígenas en caso de verse afectados por la explotación de los recursos naturales dentro de sus tierras y hábitats. Esto es lo que se denomina externalidades negativas, es decir, los efectos adversos que los procesos económicos de producción tienen sobre la población del entorno y de la tierra en general. Ante esas situaciones se pide la compensación por los daños ambientales causados.

Si bien el gobierno venezolano ha formulado leyes históricamente desde la explotación petrolera para evitar mayores daños al medio ambiente, la mayoría de ellas han sido infructuosas en su aplicación. Las grandes trasnacionales sobre todo han burlado la mayoría de esas medidas, muchas veces por medio de sobornos a las autoridades del poder público. Se busca ahora garantizar el bienestar de las etnias del Amazonas.

Elevadas multas producto de daños ambientales y otro tipo de penalizaciones pueden hacer que efectivamente se cumpla la legislación. Como expresa el gobernador: “el Amazonas constituye el pulmón del mundo, se intenta evitar los procesos de deforestación y ecocidio que sucedió en las otras regiones amazónicas de Suramérica” (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017).

En su momento la explotación del caucho también produjo un importante impacto ambiental. Se trata de proteger los derechos de los indígenas en todas sus manifestaciones: idioma, tradiciones, religión, preservación de yacimientos arqueológicos, prácticas medicinales, organización social entre otros.

En lo referente a sus prácticas económicas, al igual que en la constitución nacional, se reconocen los derechos de los pueblos originarios a mantener su propio modelo económico, con el uso de sus propias tecnologías para desarrollar sus diversas actividades económicas. Por eso se plantea en el artículo 36:

El Estado indígena de Amazonas reconoce el derecho de los Pueblos y Comunidades Indígenas a su sistema económico basado en la reciprocidad, la solidaridad, la corresponsabilidad y el intercambio en el desarrollo de sus actividades tradicionales; en tal sentido, garantizará un sistema económico adaptado a esa realidad que les permita participar en igualdad de condiciones dentro de la economía estatal. Para el ejercicio de este derecho se les proveerá de un régimen fiscal especial en la actividad comercial y los órganos del poder público incluirán dentro de su planificación anual, la implementación y financiamiento de proyectos de desarrollo económico y que permitan su autogestión (Constitución del Estado Indígena del Amazonas, 2016).

Se plasman los mismos principios de la constitución nacional, y se plantea que se promoverá un sistema económico adaptado a esa realidad. En todo caso se hablaría de la construcción de un nuevo modelo económico innovador en el Amazonas. Para ello se habla de un régimen fiscal especial, aunque no se plantea específicamente a que aspectos se refiere.

En palabras del gobernador del Amazonas se debe dar apoyo a las comunidades indígenas por medio de financiamiento y prácticas de autogestión, para que ellos mismos sean capaces de satisfacer sus necesidades (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017). Esto sin caer en los vicios que ha promovido el gobierno nacional, los créditos deben ser saldados y se debe trabajar para lograr el bienestar comunitario, el indígena no puede vivir de las dádivas del Estado (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017).

Esas ayudas del gobierno, también ha provocado que algunas comunidades abandonen un poco el cultivo de la tierra. Según el líder indígena Nereo Silva, “algunos indígenas tenían antes 2 o 3 conucos, ahora mantienen uno solo, algunas han descuidado el cultivo de la tierra porque reciben beneficios sociales del Estado y se han trasladado a la capital” (Entrevista a Nereo Silva, Puerto Ayacucho, 2017).

Se intenta en la construcción del nuevo Estado indígena del Amazonas, promover el trabajo productivo y comunitario de las etnias indígenas, y evitar que vivan solo de las ayudas sociales. Actualmente los indígenas viven de la producción de cultivos como la yuca y de prácticas apropiadoras como la pesca y caza. Pero otros realizan otro tipo de actividades, trabajan en la minería ilegal, el comercio, e incluso laboran en la economía informal.

Por eso en la actualidad el indígena ha diversificado también sus actividades económicas, el comercio y el trabajo informal se han desarrollado sobre todo en la capital de Puerto Ayacucho. Existe también esa complejidad y diversidad dentro de su economía. Ante esa situación, hay diferentes dificultades para consolidar la propuesta de la creación de un nuevo Estado indígena en Amazonas.

Dificultades para consolidar el nuevo Estado Indígena en Amazonas

Como toda propuesta política que plantea cambios innovadores, implica resolver una serie de problemas. En cuanto al modelo económico, cabe destacar que se deja a un lado la explotación del arco minero producto del fuerte impacto ambiental que produce en la región.

Eso indudablemente enfrentaría a las autoridades con las empresas transnacionales que han recibido concesiones al respecto. Lógicamente se afectarían grandes intereses económicos, a menos que se lleve a cabo un proceso de negociación para evitar altos niveles de confrontación.

Esto es uno de los impedimentos que plantea el exgobernador del Amazonas, sobre la necesidad de superar el modelo que él denomina “desarrollo depredador y consumista”. Se busca sustituirlo por un desarrollo ecológico sostenible y humanista (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017).

Otro aspecto importante es la existencia de un Estado fuertemente centralizado, pese a que la constitución habla de un estado descentralizado y federal, pero esto no sucede en la praxis política. La concentración de los recursos económicos y la toma de decisiones se llevan a cabo desde el gobierno capitalino, sin consulta real a los gobernadores de Estado y menos a las comunidades indígenas para el diseño de las políticas económicas o públicas de cualquier tipo.

Es lo que el gobernador de Amazonas llama Estado centralista y colonialista, como uno de los grandes impedimentos para la efectiva consolidación de un estado indígena en Amazonas (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017). Históricamente los gobiernos siempre han usado su fuerza coercitiva, para imponer su política al resto de las etnias como se ha afirmado.

Ese centralismo afecta de gran manera la propuesta del estado indígena, porque en el caso particular del manejo de los recursos, esto imposibilita a la gobernación y alcaldía del Estado Amazonas impulsar obras de gran envergadura, y dar financiamiento requeridos para proyectos significativos a comunidades indígenas como parte del nuevo modelo económico que se piensa aplicar, producto de la asfixia fiscal que sufren.

A pesar de eso, el ex gobernador del Amazonas afirma que se hace un gran esfuerzo desde las instituciones regionales para apoyar a las comunidades indígenas de la región y demás ciudadanos (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017). Sumado a esos problemas para impulsar un nuevo modelo económico, hay otros factores de gran importancia que ayudan a la gobernabilidad.

El tema de la identidad siempre es significativo, el rebautizar el Amazonas como Estado indígena, implica revalorar la herencia de las etnias de la región, pero a su vez los criollos o mestizos que no se sienten indígenas pueden sentirse excluidos de esa nueva propuesta política.

Si bien la constitución establece que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos, se puede dar la asignación de ciertos privilegios a las comunidades indígenas debido a sus formas particulares de vida. Esto puede llevar al descontento de los mestizos o criollos que quieran gozar de similares privilegios como el de transitar libremente por las fronteras entre Venezuela y Brasil para efectuar actividades comerciales.

El ex gobernador plantea también como impedimento la necesaria superación de la cultura hegemónica, que históricamente ha sido impuesta primero por el dominador europeo, y luego por los descendientes criollos (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017). Se trata ahora de establecer un diálogo intercultural respetuoso, que permita la convivencia social entre grupos muy diferenciados.

Esto implica en ese diálogo, abandonar las relaciones humanas de dominación (Entrevista a Liborio Guarulla, Puerto Ayacucho, 2017). Si bien se intentan ahora trabajar el autoestima del indígena para dejar de lado los sentimientos de vergüenza étnica, no se puede ahora invertir esas formas de dominación y que el indígena pase a menospreciar al mestizo o al criollo por ser minoría dentro del estado Amazonas.

No cabe duda que la gobernabilidad, y el éxito de una nueva propuesta política tan innovadora pasa por superar buena parte de estas problemáticas. Los retos se dan en el marco de una realidad política, social, cultural y económica muy diversa dentro de un Estado donde existe gran heterogeneidad de actores sociales con intereses también muy particulares.

Conclusión

Esta primera aproximación que se ha hecho sobre la creación de un Estado indígena en Amazonas, evidencia las múltiples complejidades de esa propuesta. Apenas se ha hecho un esbozo de los principios fundamentales del texto constitucional de la región que busca reivindicar a las sociedades originarias.

Su cosmovisión y racionalidad buscan ser rescatadas, al igual que el derecho a ejercer sus prácticas económicas. El modelo económico que se presenta en la constitución es novedoso, al reconocer tanto la constitución nacional como regional que las etnias viven de acuerdo a una racionalidad que busca la reciprocidad y solidaridad en sus medio de producción e intercambio.

El derecho a la tierra y al hábitat, a sus formas de organización comunitaria así como el derecho a recibir asistencia técnica y financiera por parte del Estado indígena del Amazonas le garantiza a las etnias de la región una protección y resguardo por parte de las autoridades sin precedentes en la historia venezolana.

La economía indígena se basa en el respeto al medio ambiente por eso se plantea la creación de un modelo de desarrollo ecológico, sosteni-

ble y humanista basado en la reciprocidad. Aunque en la actualidad se ha evidenciado que no todas las etnias son comunitarias, y que sus actividades económicas se han expandido al sector informal y comercial de la economía adquiriendo también valores mercantiles asociados a la noción de ganancia y rentabilidad de los negocios.

Sumado a eso, el pretender aplicar un modelo económico ecológico y sustentable, implica dejar de lado la explotación del arco minero del Orinoco, lo cual enfrentaría al Estado indígena del Amazonas con los grandes intereses transnacionales que han recibido concesiones.

Es difícil la viabilidad de ese nuevo modelo económico, mientras exista un gobierno capitalino centralista que toma las decisiones sin consultar a los pueblos indígenas ni demás autoridades regionales. La aprobación de la nueva constitución del estado indígena del Amazonas no garantiza su real funcionamiento, mientras no exista una institucionalidad que respete la autonomía de las regiones.

La misma constitución nacional reconoce muchos derechos indígenas, pero que en la práctica no se han cumplido a cabalidad. Sumado a esas dificultades, es necesario superar los problemas asociados a comunidades étnicas ampliamente diferenciadas, y a una minoría de población criolla que no debe ser excluida de esa nueva propuesta política.

Por tanto, se necesita superar muchos obstáculos para que realmente pueda funcionar con efectividad el Estado indígena del Amazonas. Es indispensable crear una nueva identidad amazonesa, que aglutine tanto a los criollos como a los grupos étnicos, además de construir un nuevo modelo económico que garantice prosperidad para todos los pobladores y también de espacio a la inversión privada.

Referencias bibliográficas

- Caballero, Hortencia (2007). **La Demarcación de Tierras Indígenas en Venezuela**. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales v.13 n.3 Caracas. Pp. 189-208.
- Constitución de la república Bolivariana de Venezuela (1999). Caracas-Venezuela.
- Constitución del Estado indígena del Amazonas (2016). Puerto Ayacucho-Venezuela
- Fuentes, Doris y Jiménez, Yennifer (2012). **Pueblos indígenas venezolanos y su relación con el ambiente**. CONHISREMI, Revista Universitaria de Investigación y Diálogo Académico, Volumen 8, Número 1, pp 26-51.
- Godelier, Maurice (1974). **Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?** En: Godelier, Maurice. (Coordinador). Antropología y economía. (pp. 279-333). Editorial Anagrama. España.
- _____ (1974). **Racionalidad e irracionalidad en economía**. Siglo XXI Editores. México.

- Guarulla, Liborio (2017). Entrevista al Señor Gobernador en la ciudad de Maracaibo, 08 de marzo de 2017.
- Iribertegui, Ramón (1987). **Amazonas, el Hombre y el Caucho**. Publicaciones del Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho. Puerto Ayacucho-Venezuela.
- Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2001). Gaceta Nacional N° 37.118 de fecha 01/12/2001, Caracas, Venezuela.
- Míguez, Pablo (2009). **El nacimiento del Estado moderno y los orígenes de la economía política**. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 22. Universidad de Buenos Aires Argentina.
- Sanoja, Mario y Vargas, Iraida (1999). **Los Orígenes de Venezuela**. Centauro. Caracas-Venezuela.
- Silva, Nereo (2017). Entrevista en la ciudad de Puerto Ayacucho, 22 de febrero de 2017.
- Suzzarini, Manuel (1991). **Amazonas**. Serie Editorial Orinoquía. Maracaibo Venezuela.

Propiciar un PDUL aplicable a Puerto Ayacucho como alternativa para su ordenamiento urbano

Inírida Arteaga

Resumen

El presente artículo tiene como finalidad interpretar como el PDUL (Proyecto de Desarrollo Urbano Local) tiene aplicabilidad para Puerto Ayacucho. Entendiendo que este instrumento de planificación puede servir para organizar el entorno urbano de Puerto Ayacucho, Municipio Atures, Estado Amazonas. Su objetivo se centra en la necesidad de reorientar el desarrollo urbano de Puerto Ayacucho de acuerdo a lineamientos estratégicos enfocados en elevar la calidad de vida de la comunidad. De manera que pueda propiciar un desarrollo articulado, coherente y concentrado, que refleje el equilibrio entre la localización de actividades y los servicios requeridos.

Palabras clave: PDUL, Ordenamiento, Desarrollo Urbano, Urbanismo, Planificación.

To Promote a Pdul Applicable to Puerto Ayacucho As an Alternative to an Urban Modernization

Abstract

The purpose of this article is to interpret how the PDUL (Local Urban Development Project) has applicability for Puerto Ayacucho. Understanding that this planning instrument can be used to organize the urban environment of Puerto Ayacucho, Municipio Atures, Amazonas State. Its objective focuses on the need to reorient the urban development of Puerto Ayacucho according to strategic guidelines focused on raising the quality of

* Lcda. En Ciencias Sociales, área Geografía Universidad Católica Cecilio Acosta. E-mail: jarteagau-nica@gmail.com.

life of the community. In such a way that it can promote an articulated, coherent and concentrated development that reflects the balance between the location of activities and the services required.

Key words: PDUL, Planning, Urban Development, Urban Planning, Planning.

Introducción

El crecimiento de toda ciudad necesita ser regulado a través de un instrumento de organización del espacio que contenga las directrices de planificación, establezca el uso de los terrenos en cada uno de sus sectores, delimite su extensión y proyecte su comportamiento demográfico en el mediano plazo.

Puerto Ayacucho, capital del estado Amazonas fue emplazada en una gran laja de la formación granítica del macizo de Guayana¹. La ciudad ha venido creciendo vertiginosamente hacia fuera y aunque mantiene vecindad con el río Orinoco, su histórica comunicación con el resto del país. Nació sin una planificación para su crecimiento y desarrollo, porque la intención de su fundación fue ser centro de expansión hacia el interior de Amazonas, manteniendo una misma estructura desde su creación.

En los últimos años se ha despertado un interés por el ordenamiento territorial de Venezuela, ellos preocupado a la gente de Amazonas que ha visto un irracional uso del espacio en esta casi centenaria existencia. La falta de una planificación inicial ha ocasionado que no tenga una conformación urbana moderna. Sus limitaciones geomorfológicas han limitado su crecimiento económico y su desarrollo urbano.

En la actualidad no existan suficientes espacios para la construcción de una ciudad moderna, por lo tanto, se requiere diseñar un Plan de Desarrollo Urbano Local (PDUL)², que permita el reordenamiento espacial a través de una buena gestión municipal. El diseño del PDUL para Puerto Ayacucho podría permitir que se garantice la estructuración de una ciudad ordenada y más humanizada, en la cual el ciudadano común podría gozar de sus espacios naturales y de convivencia.

- 1 La Guayana es uno de los fragmentos continentales más antiguos del mundo. Los geólogos lo llaman el escudo guayanés debido a la consistencia que ha tenido el macizo a través de los tiempos geológicos, y por la ligera curvatura de la superficie. Estas montañas son tan viejas que en la actualidad su aspecto exterior muy difícilmente refleja aquella constitución. Por efecto de su continuo desgaste aparecen como suaves ondulaciones que difícilmente revelan su estructura montañosa.
- 2 Utilizaremos a partir de ahora la abreviatura PDUL para referirnos al Plan de Desarrollo Urbano Local.

Es importante destacar que Amazonas es una región extremadamente especial, por el riesgo ecológico, debido a su conformación geográfica y muy en particular con relación a su origen y su potencial natural, por ello la intervención del hombre moderno en ese espacio debe ser altamente planificada. Porque históricamente este espacio ha sido habitado y utilizado por los indígenas exitosamente. Pero el espacio donde se conformó Puerto Ayacucho no fue centro de asentamientos indígenas.

Puerto Ayacucho: una ciudad que emerge de las Piedras

Puerto Ayacucho como ciudad capital del actual estado indígena de Amazonas, tiene su origen a partir del proyecto gomecista de integrar el país para su gobernabilidad. Para ello necesita un centro de expansión para desarrollar una moderna conquista del Amazonas venezolano, de allí la construcción del eje carretero Perico-Morganito con lo cual se salvaban los raudales del Orinoco que constituyen un impedimento natural para penetrar hacia el interior de lo que constituía antes el Territorio Federal Amazonas.

Sobre el antiguo caserío Perico, que no pasó de ser un viejo asentamiento de pescadores, el Ingeniero Santiago Aguerreverre como responsable del proyecto de la construcción del eje vial, le asignó el nombre de Puerto Ayacucho a este pequeño caserío ya existente. Esto por la celebración del nueve de diciembre de 1923, fecha del primer centenario de la Batalla de Ayacucho, y como homenaje.

Puerto Ayacucho no fue una ciudad fundada de forma planificada, ni tuvo un trazado coherente, porque ella es el producto de múltiples intentos por ocupar ese espacio. Solo se conoce como primer intento de reconocimiento para posesión del espacio, fue durante el siglo XVIII por el traslado de la comisión de límites de Iturriza. Ya en 1744 se había fundado san Juan Nepomuceno de los Atures, primera fundación importante que antecede al poblado de Perico.

Puerto Ayacucho comienza a crecer a partir de la construcción de las instituciones fundamentales como fue la gobernación y algunas otras instituciones alrededor de la Plaza Bolívar. Fue en 1933 con la llegada de los Salesianos que se logra impulsar la conformación del poblado, tanto en el aspecto espiritual como urbanístico, con la construcción de la iglesia y la primera escuela. Pero esencialmente las construcciones se realizaron con materiales tradicionales de la región, como palma y bahareque, a excepción de la iglesia que fue construida con materiales de concreto.

Se inician las construcciones básicas que requiere una ciudad: hotel y viviendas alineadas (Avenida Río Negro y Avenida La Guardia), antes se habían construido y puesto a funcionar un dispensario, escuela, acueductos, alumbrado público, carpintería, entre tanto la población seguía un lento crecimiento frenado por la selva, para entonces ya era necesario comenzar a dar respuestas ante ese crecimiento no planificado, de tal manera que, prepara un plan de ordenamiento urbano para la ciudad

recién fundada, que no tenía, ni aun tiene, quien le oriente su crecimiento desordenado. Fue en el gobierno de Marcos Pérez Jiménez, cuando se instruyó a su gobernador en el Territorio Federal Amazonas, Dr. José Manuel Guzmán Guevara para ejecutar dicho plan en 1954.

La ciudad ha seguido creciendo, con un crecimiento muy dependiente de su condición de puerto fluvial, sin una planificación que la lleve a desempeñar a plenitud las funciones para la cual fue creada. Esta falta de planificación ha afectado los desempeños previstos como centro vital y la inclusión del Territorio de Amazonas a la vida nacional.

Sin embargo, Puerto Ayacucho, ha tenido un crecimiento poblacional cuantitativo significativo, el cual ha sido acelerado, muy especialmente a partir de la década de los sesenta, pero no así el funcionamiento de la ciudad para el mejoramiento cualitativo de la vida de sus habitantes. La cual a pesar del disfrutes de muchos elementos de la modernidad, siguen siendo limitada en lo relacionado al tejido urbano contemporáneo, se observa que, el área para la construcción de viviendas no fue seleccionada adecuadamente, se construyeron viviendas y otras edificaciones en sitios inadecuados.

La experiencia en la construcción de viviendas multifamiliares que se han realizado en la zona de expansión natural de la ciudad ha significado un sacrificio de espacios que anteriormente se utilizaban para la agricultura y el pastoreo, en una región donde producir alimentos constituye una labor titánica por las condiciones geomorfológicas de la región.

Aún en estos tiempos, casi un siglo después, el eje carretero inicial orientado a la conquista del interior de la región sigue siendo el mismo. No se ha podido avanzar en tal sentido por las características geográficas de la región. En general la comunicación hacia el interior sigue siendo predominantemente fluvial y excepcionalmente aérea, pero en este último caso es muy costosa. El eje carretero que se ha desarrollado especialmente después de 1960 tiene una orientación hacia el resto del país, por lo que pareciera que la conquista del interior perdiera importancia producto de las dificultades geográficas.

En la actualidad la ciudad presenta un crecimiento incierto y su proceso de construcción no es organizado. Ello se debe al emplazamiento de la ciudad sobre la formación de rocas del macizo, eso impide una direccionalidad en el crecimiento. Puerto Ayacucho en sí, está construida sobre grandes lajas a unos 180 m.s.n.m, por lo que costoso cualquier intento de construcción. De manera que no existen espacios para la modernización y la construcción de viviendas y edificios que garanticen un buen ordenamiento espacial. Se observa un crecimiento hacia las afueras de Puerto Ayacucho, muy cercano a las orillas del río Orinoco. Uno de los problemas graves que presenta es la inexistencia de una red de sistemas de cloacas y aguas servidas, lo cual debe ser abordado en cualquier plan de ordenamiento.

De acuerdo a lo antes señalado, se hace necesaria la elaboración de un proyecto para el ordenamiento espacial. Una salida a la problemática sería la puesta en marcha del PDUL. Porque él constituye este un instrumento de planificación para organizar el entorno urbano, propiciando un desarrollo articulado, coherente y concentrado, que refleje el equilibrio entre la localización de actividades y los servicios requeridos y las funciones que debe desempeñar la ciudad (PDUL Alcaldía de Chacao, 2015).

Su objetivo principal es plantear un mapa de rutas que oriente el desarrollo del municipio para las generaciones futuras, de acuerdo a lineamientos estratégicos enfocados en elevar la calidad de vida de la comunidad, Al elaborar un PDUL, es posible diseñar un crecimiento armónico del municipio representado en la planificación, el desarrollo de los servicios de redes, vialidad y equipamientos urbanos, considerando la necesidad de la población y su proyección a futuro.

Proyecto de Desarrollo Urbano Local (PDUL)

El plan de desarrollo urbano local, es una herramienta para la gestión municipal y debe ser elaborado por el organismo de planificación respectiva. Planificar es una actividad fundamental para un adecuado ejercicio del poder. La gestión pública, como la privada, requiere ser pensada, analizada, prevista y anticipada; en ese sentido la planificación pone a la orden de los gerentes, tantos del sector gubernamental como empresarial, sus herramientas metodológicas, que permiten definir una misión, establecer una visión estratégica, diseñar escenarios, definir valores y políticas, determinar competitividades, fijar criterios de habitabilidad, establecer proyectos entre otros. (PDUL Alcaldía de Chacao, 2015).

En general, la planificación busca evitar los errores del pasado, así como desechar modelos y visiones que ya no resuelven los problemas de la gente, ubicarse en las tendencias mundiales que apuntan al desarrollo, armonizar los esfuerzos públicos y privados, darle viabilidad a la iniciativa individual. También es fundamental coordinar que los recursos materiales, financieros y humanos se apliquen de forma programada en el tiempo y con la mayor eficiencia, efectividad, eficacia y productividad.

También se debe cuidar que el modelo de desarrollo tenga el menor impacto ambiental posible, que no afecte negativamente el territorio y que logre ciudades sostenibles y sustentables (González, 2012). Puerto Ayacucho carece de esa sustentabilidad, por no tener la capacidad para producir y desarrollar los recursos que dispone la región. La información que poseemos de una irracional explotación de los recursos de la región, además de ilegal, nos hace pensar de la necesidad urgente del PDUL, y quizás de que el estado nacional aborde el problema de la minería como un asunto serio y de interés nacional. Por estas razones, es fundamental la planificación, una herramienta subutilizada, no bien valorada en el desempeño gubernamental.

Las consecuencias de haber carecido de una visión estratégica, de una referencia de desarrollo y progreso, ha implicado un retroceso en la

calidad de vida de los ciudadanos. Por ello es urgente rescatar el proceso de planificación como la guía, como el marco de referencia que oriente el desempeño de la gestión pública, a todos los niveles del estado, pero sobre todo en el ámbito municipal, nivel de gobernabilidad más próximo a la gente, y que debe dar respuesta a sus necesidades.

La planificación en Venezuela se concreta en un sistema jerarquizado de planes cuya fuente directa es la Constitución y Leyes: Ley Orgánica de Planificación Pública y Popular (2010), Ley Orgánica de Ordenación del Territorio (1983), Ley Orgánica de Ordenación Urbanística (1987), así como de reglamentos y otras normas legales, de manera que planificar es un mandato que le impone el estado de derecho al gobierno, en cualquiera de sus niveles.

Los diferentes planes se establecen de la forma siguiente:

El Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación, el Plan Nacional de Ordenación del Territorio, Los Planes Regionales de Ordenación del Territorio, Los Planes de Ordenación Urbanística y Los Planes de Desarrollo Urbanos Local.

El (PDUL), es la herramienta más valiosa para orientar la gestión municipal, en Venezuela se ha aplicado a muchas ciudades con resultados beneficiosos para su población y que han tenido el apoyo de la Cámara Municipal de cada región. Este plan no solamente contiene información sobre desarrollo urbano, vivienda, vialidad, sino que abarca toda la gama de elementos que interactúan en la dinámica de la ciudad. Así el Plan contiene información municipal sobre aspectos de Geología, Geomorfología, Hidrología, Climatología, Pluviosidad, Demografía, Calidad de los Suelos, Uso de la Tierra, Agricultura, Turismo, Educación, Salud, Servicios Públicos, Vivienda, Equipamiento Urbano, Vialidad, Movilidad y Transporte, Empleo. (Lara, 2014)

En Venezuela, son varias las ciudades que han aplicado el PDUL como herramienta para una mejor gestión municipal, vemos el caso de Valencia, específicamente las Parroquias Candelaria, Miguel Peña, Santa Rosa y parte de la Parroquia San Blas, se orientaron atendiendo principalmente su carácter estructurante dentro de Área Metropolitana - Valencia - Guacara, siguiendo los principios de Equidad, Desarrollo Sustentable y el Poder Popular.

El objetivo fundamental de Valencia fue el de aprovechar el Medio Físico - Natural, bajo la premisa de Conservación del Ambiente para lograr un uso adecuado de los espacios naturales. Todo esto de acuerdo a la potencialidades de uso que éstas presentan y considerando las restricciones y limitaciones físico- naturales que afectan a las áreas ya desarrolladas, de expansión o con aptitud para cualquier uso. Definir y respetar las zonas protectoras para los cursos de agua, zonas de acuíferos, zonas inundables que se localizan en las áreas de estudios, de igual manera, las áreas de protección para la expansión urbana, zonas de conservación ambiental y parques, estableciendo una gestión ambiental. (PDUL Valencia, 2008)

Estas experiencias de aplicación del PDUL demuestran que es necesario fomentar un proceso de desarrollo urbano racional y ordenado, en función de los lineamientos que faciliten y estimulen el aprovechamiento de las potencialidades locales y un mejor uso del espacio urbano. Además de reforzar la conformación e integración de las unidades de agrupación, que permitan un patrón de asentamiento poblacional y distribución justa de la inversión, para lograr superar las desigualdades socio – territoriales que existen.

Un elemento clave de la planificación es dotar al sector de un sistema vial eficiente, conformado por vías propuestas interconectadas a las existentes para mejorar la conectividad con otros sectores del Municipio. De esta manera se puede ordenar la infraestructura de transporte público, según las características de la demanda actual y proyectarla, que coadyuve a crear una ciudad articulada y provista de espacios públicos generadores de buena convivencia ciudadana.

Otro ejemplo de aplicabilidad del PDUL como herramienta para el logro de un ordenamiento espacial, lo es el de la ciudad de Maracaibo, cuyos objetivos fundamentales se definen como medios para que la ciudad se construya con criterios y objetivos nuevos. Esto obliga a clarificar la situación normativa, para establecer unas nuevas reglas de juego que permitan la actuación de la iniciativa privada formal e informal, que mayoritariamente construye la ciudad. Esto permitirá sentar las bases para garantizar la dirección y control del proceso, con el protagonismo municipal y con la participación de la sociedad civil. Con una intervención directa y a través de actuaciones que solo la alcaldía puede llevar a cabo, se logra incrementar la base de las finanzas públicas urbanas para viabilizar y garantizar la gestión del plan. (PDUL Maracaibo, 2005).

El plan para mejorar el logro del ordenamiento de Maracaibo, se fundamentó en tres objetivos básicos: Estructurar y densificar la ocupación urbana, mejorar la calidad de vida humana y las condiciones ambientales y equilibrar la estructura económica para consolidar a Maracaibo. Es por lo tanto, un plan de cambio y de crecimiento mejorado, enraizado en la tradición de urbanismo de trazado. Esto se acompaña además, de acciones estructurales y programadas, donde se vuelque la inversión pública que ha de dirigir la arquitectura de la ciudad, su ordenación y con ella la calidad del entorno urbano. Esta transformación es necesaria y todavía posible.

Tenemos también a Barquisimeto, como otra ciudad que se apuntó a la implementación del PDUL. Es reconocida como una de las ciudades mejor organizada de Venezuela, esto se debe en gran parte a que fue una de las primeras urbes en el país que diseñó y ejecutó un PDUL, donde se recogieron los lineamientos que la administración municipal debía seguir fielmente, a fin de propiciar un desarrollo armónico.

El PDUL, estableció, entre otros aspectos, en cuales de los sectores de la ciudad se desarrollarían proyectos residenciales, comerciales o industriales, así como la densidad poblacional de cada zona, y la altura de las construcciones que se levantarán. Para su elaboración se tomaron en

consideración diversas características de la ciudad, como lo son: su posición geográfica, su topografía, y la interacción funcional con los centros urbanos que gravitan en torno a ella. El PDUL se convirtió en la ruta a seguir entre la ciudad que existía y la que se quiere lograr.

Son muchos los ejemplos de ciudades venezolanas y extranjeras donde el PDUL garantiza un proceso de reordenamiento urbano local, por eso, es pertinente la puesta en marcha de esta estrategia en la ciudad de Puerto Ayacucho, Municipio Atures del Estado Amazonas. Es bueno destacar que esta ciudad capital está entre las que no tienen un Proyecto de Desarrollo Urbano Local (PDUL) en Venezuela.

Podemos observar en las imágenes que a continuación se presentan la falta de coordinación y organización de los espacios públicos de la ciudad de Puerto Ayacucho.



Centro de Puerto Ayacucho

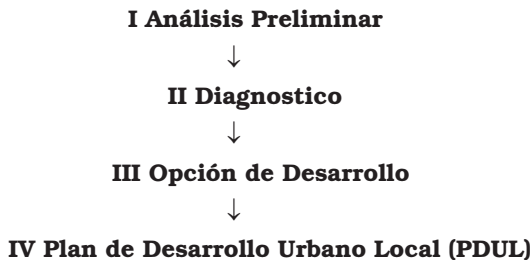


El comercio informal, ocupa las calles y aceras, el paso peatonal reducido.

Guía de Elaboración del PDUL para Puerto Ayacucho, según define el Ministerio de Infraestructura

Para elaborar el Plan de Desarrollo Urbano Local, es necesario realizar una serie de estudios e investigaciones, de acuerdo a un proceso sistemático de análisis y concertación, enmarcado siempre dentro de los lineamientos superiores de planificación. Según la Guía para la Elaboración de un PDUL, publicada en diciembre de 2003 por el Ministerio de Infraestructura, se contemplan cuatro etapas de elaboración:

Esquema de elaboración de un Plan de Desarrollo Urbano Local:



1. **Análisis Preliminar:** Revisión de los lineamientos superiores de planificación, definición del área de estudio y su inserción en el sistema urbanístico.
2. **Diagnóstico:** Estará constituido por el análisis de los distintos aspectos que se indican a continuación:

- Antecedentes
 - Aspectos Físicos Geográficos
 - Análisis de Riesgo
 - Aspectos Demográficos y Socioeconómicos
 - Vialidad y Transporte
 - Servicios de Infraestructura
 - Estructura Urbana
 - Patrimonio
 - Síntesis del Diagnóstico
3. **Opción de Desarrollo:** Expresa la imagen – objetivo previsto para un horizonte de planificación a 15 años, refiere a la organización espacial del centro urbano en sectores con lineamientos, criterios o directrices comunes.
 4. **Programa de Actuaciones Urbanísticas:** Conjunto de proyectos y acciones acompañados de un plan de ejecución dirigidos a orientar el desarrollo del centro urbano y satisfacer sus requerimientos actuales y futuros en cuanto a: redes de servicios, vialidad y transporte, riesgo y ambiente, equipamiento urbano y espacios públicos; guiando las actuaciones públicas dentro del ámbito territorial establecido.

Ordenanzas del PDUL y Ordenanza de Zonificación: Documentos jurídicos que expresan de manera clara y concisa las directrices y decisiones adoptadas por el Municipio para orientar el desarrollo del centro urbano, así como las condiciones de desarrollo de los inmuebles urbanos privados.

Procesos de Aprobación: La ley orgánica de ordenación urbanística, en su artículo 38 al 42, establece el procedimiento para la aprobación formal del PDUL:

1. Una vez elaborado el Proyecto de Plan, el mismo será sometido a la Cámara Municipal para su publicación a los fines de su difusión y consulta pública por un período de 60 días continuos, lapso durante el cual los interesados podrán hacer las observaciones que estimen oportunas.
2. Posteriormente, y durante un lapso de 30 días continuos, los organismos públicos y privados con injerencia en el plan, podrán ser recibidos en audiencia a fin de conocer su opción sobre el Proyecto del Plan.
3. Una vez recibido las observaciones, la Alcaldía decidirá sobre las mismas aprobándolo inicialmente y remitiéndolo al Despacho del Viceministro de Planificación y Diseño adscrito al Ministerio del Poder Popular para el Tránsito Terrestre, conjuntamente con las observaciones que se hubiesen formulado, a los efectos de dar cum-

plimiento a lo pautado en la Ley Orgánica de Régimen Municipal. Las observaciones recibidas con relación al PDUL, no tendrán carácter vinculante para el organismo urbanístico responsable, ni su falta de aceptación dará lugar a recurso alguno, salvo que se trate de violaciones al orden urbanístico previsto en la Ley Orgánica de Ordenación Urbanística, caso en la cual la actuación de la autoridad municipal se controlará conforme a la legislación aplicable.

4. El Ministerio del Poder Popular para el Transporte y Comunicación, estudiará el Proyecto del PDUL y se pronunciará en un plazo no mayor a sesenta días (60) continuos, sobre la conformidad del mismo con respecto al Plan de Ordenación Urbanística correspondiente, formulando las observaciones que fueran precisas.
En caso de no estar publicado el Plan de Ordenamiento Urbanística del Proyecto PDUL, deberá ajustarse a los lineamientos superiores de planificación, los cuales serán dados entre otros por Plan Nacional de Ordenación del Territorio.
5. La Alcaldía, devuelto como fuese el Proyecto del PDUL, someterá el mismo a la aprobación definitiva de la Cámara Municipal, la cual deberá decidir al respecto en un término no mayor a dos meses y procederá a la publicación del Plan en la Gaceta Municipal, durante este periodo señalado para la aprobación definitiva, el Plan de Desarrollo Urbano Local será hecho público a los efectos de garantizar a la ciudadanía en general, la información correspondiente. (Ministerio de Infraestructura, 2003)



Centro de Puerto Ayacucho, la vía principal o perimetral, ocupada por el comercio informal

Conclusión

Puerto Ayacucho se dirige hacia su centenario, es una ciudad muy joven, carente de una planificación urbana y proyectos que puedan resolver el problema de ordenamiento en su territorio. Es la única capital de Venezuela que carece de un Plan de Desarrollo Urbano Local (PDUL), no hay una zonificación, solo ordenanzas que no han llegado a cumplirse, por lo tanto, ha tenido un crecimiento incierto desde el punto de vista de su urbanismo. Hoy en día las condiciones que determinan el desarrollo urbano han cambiado totalmente, se ha dejado en manos de las comunidades o de sus líderes comunitarios la elaboración de Cartogramas que recoge la realidad de cada sector, localizando dentro del contexto municipal a cada sector con sus respectivas debilidades y fortalezas, creemos que un Cartograma no es suficiente para resolver los graves problemas de urbanismo, un PDUL, es un instrumento de Planificación para organizar el entorno urbano, el cual propiciaría un desarrollo articulado, coherente y concentrado de la ciudad.

Las autoridades municipales deben elaborar planes reales, viables y confiables que establezcan actuaciones de factibles financiamientos y ejecución que den respuestas a los requerimientos de su población acordes a las particularidades de su contexto legal, político, económico, social y espacial.

Referencias bibliográficas

- Constitución del Estado Indígenas de Amazonas (2016). **En gaceta extraordinaria del estado**, año 24, número 21, del 18 de agosto de 2016
- González, Néstor (2012) Puerto Ayacucho: Génesis y Desarrollo Urbanístico. La Iglesia en Amazonas. N° 136, página 30. Año 2012
- Iribertegui, Ramón. Amazonas, El hombre y el caucho. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho (2008).
- Lara Salazar, Eduardo (2014). Ordenación Territorial de los Municipios de Venezuela. Rescatado en línea. Pdf. Economía.
- Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio (1983). Gaceta oficial N° 3238, extraordinario de fecha 11 de agosto de 1983.
- Ley Orgánica de Ordenación Urbanística (1987). Gaceta oficial N° 33868, extraordinario de 16 de diciembre de 1987.
- Ley Orgánica de Planificación Pública y Popular (2010). Gaceta oficial N° 6011 extraordinario, 21 de diciembre 2010.
- Ley Orgánica de Régimen Municipal (1989). Gaceta oficial N° 4109 extraordinario 15 de junio de 1989.
- Ley Orgánica de Descentralización, Delimitación y Transferencia de Competencias del Poder Público (1989). Gaceta oficial N° 4153 extraordinario 28 de diciembre 1989.

Orígenes de los Estados y Municipios de Venezuela. U.C.V.- Cartografía Nacional 1990

PDUL (2005). Maracaibo. Recuperado en línea. <https://es.slideshare.net>

____ (2015). Municipio Chacao. Alcaldía de Chacao. Recuperado en línea Blogspot.com

____ (2008). Valencia. Alcaldía de Valencia. Dirección de Planificación Urbana y Catastro. 2010. Recuperado en línea Pdf. Blogspot.com

El estado indígena amazonas: Una propuesta para la convivencia en la nación

Dilian Ferrer

Resumen

Amazonas es un estado particular por su geografía tan diversa, por la pluralidad cultural y la multiplicidad étnica que coexiste en él, diferenciándolo del resto de Venezuela. Ante la singularidad histórica que se tiene, fue necesario para su gente intentar reorganizar la entidad según los lineamientos constitucionales que permiten defender los derechos de los indígenas. Por ello, abordamos en el trabajo las dificultades históricas para construir la ciudadanía indígena en el contexto de la nación, y la propuesta del ex gobernador Liborio Guarulla plasmada en la constitución de la entidad, para definir a Amazonas como un Estado Indígena. Partiendo del uso método histórico y el empleo de la historia oral, se consideran los conflictos para hacer válidos los derechos ciudadanos de los indígenas y la adecuada convivencia en la Venezuela contemporánea.

Palabras clave: Estado, indígena, amazonas, ciudadanía, nación

The Amazonas Indige Noos State: A Proposal for the Coexistence of the Nation

Abstract

Amazonas is a particular state because of its diverse geography, because of the cultural plurality and the ethnic multiplicity that coexist in it, differentiating it from the rest of Venezuela. Given the historical uniqueness that is had, it was necessary for its people to try to reorganize the entity ac-

* Dra. en Ciencias humanas, profesora titular adscrita al Centro de Estudios Historicos de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. Responsable del convenio entre LUZ, el CIRCOLO AMERINDIANO ONLUS, y la UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA. E-mail: didlian-ferrer@gmail.com.

Este trabajo constituye un avance de investigación del programa: EL CIUDADANO CONSTRUYE SU HISTORIA. Reconstrucción del Imaginario, Uso del Espacio, Procesos Socioeconómicos y Políticos (Siglos XIX-XXI) aprobado por CONDES y financiado con la colaboración del CÍRCOLO AMERINDIANO ONLUS, Italia

According to the constitutional guidelines that allow to defend the rights of indigenous people. Therefore, we address at work the historical difficulties to build indigenous citizenship in the context of the nation, and the proposal of former governor Liborio Guarulla embodied in the constitution of the entity, to define Amazonas as an Indigenous State. Starting from the use of the historical method and the use of oral history, conflicts are considered to validate the citizenship rights of indigenous people and the appropriate coexistence in contemporary Venezuela.

Key words: State, Indigenous, Amazon, Citizenship, Nation.

Introducción

Los procesos independentistas desarrollados en Latinoamérica durante el siglo XIX, engendraron intrínsecamente múltiples problemas en el momento de adecuarse a la nueva modernidad que proponía la época. De forma particular se desataron grandes inconvenientes por el interés de cambiar la tradición para constituir la unicidad de la nación y la ciudadanía.

Esto provocó dificultades para establecer un consenso entre las partes, ocasionado por la existencia de un escenario de organización y convivencia diverso, que proponía demandas muy difíciles de acometer y gestionar. Se presentó entonces un contexto donde las sociedades heterogéneas asentadas en localidades y regiones, exigieron conformar espacios de inclusión y de organización según su tradición histórica y particularidades colectivas.

Asunto que resultaba ser válido de igual modo para Venezuela, donde también entre los más importantes problemas a resolver estuvo el hecho de concebir el nuevo Estado liberal con la estructura democrática limitada que se logró plasmar en el pacto fundamental, e inventar la nueva nación dentro de un contexto de amplia diversidad. Esta última noción a crear, por ser un discurso abstracto y nuevo, poco importaba a la gran mayoría de la población, en particular resultó ajena al mundo indígena.

Además, pensar la nación remite al hecho de cómo sería su conformación y cómo se lograría modelar a los individuos, que desde ese instante debían asumir la nueva condición de ciudadanos. En este asunto, se dejó al descubierto desde el inicio la relevancia de los fundamentos cívicos para incorporar al criollo de forma ventajosa sobre la diversidad y singularidad étnica.

Hoy la contemporaneidad ofrece transformaciones orientadas a la amplitud de oportunidades para reestructurar la convivencia y conducirla dentro de parámetros de aceptación dentro de una sociedad multiétnica, multicultural y plurilingüe.

Esto ha significado para el espacio que corresponde al hoy estado Amazonas, abrir el camino para intentar ajustar la organización de la institucionalidad del Estado a partir de los cambios que aportó la consti-

tución, para hacer posibles los derechos indígenas y poder construir una democracia de mayor inclusión. Porque resulta fundamental que se haga operativo su funcionamiento teniendo en consideración todas las particularidades que definen al Amazonas.

Resulta incuestionable definir el reconocimiento de la multiculturalidad indígena de la entidad, a partir de la legalidad que otorga el instrumento constitucional y les legitima el propósito de apropiarse de su espacio y su historia, con el acento que les pertenece: el ser un estado indígena.

El problema de construir la ciudadanía Indígena

Desde el punto de vista cultural, en Venezuela se planteó al inicio del periodo republicano la conveniencia de construir la ciudadanía ajustando de forma general el modo de vida de la gente. Esto significaba una transformación importante para las personas, que desde ese momento quedaron desarticuladas de la tradición y los valores colectivos que conocían bajo la condición de súbditos. Fue preciso asumir con el tiempo la individualidad y estimar la vida citadina, porque la mayoría estaba habituada al ritmo de convivencia rural. Pero el mundo indígena estaba al margen de estos valores y del propio proceso.

Desde entonces fue impuesta una nueva perspectiva de vida que implicaba aceptar patrones y modelos de conductas acoplados al requerimiento planteado de cómo se debía habitar en las ciudades de la república. Esta exigencia resultaba ser todo un desafío para los habitantes de un país, que además de ser multiétnico y pluricultural, exhibía la prevalencia de condiciones rurales dentro de la dinámica del modelo agroexportador existente.

Así la idea de conectar la nueva república con la “modernización” que estaba imponiendo la contemporaneidad del momento vivido durante el siglo XIX, obligó al sector dominante a proponer un concepto de ciudadanía restringido, orientado a construir una lógica de utilidad dentro de los colectivos disímiles o diversos, para orientar la convivencia centrada en la ciudad y actuar dentro de espacios públicos. No olvidemos que son las urbes el escenario natural donde reside el poder político.

Bajo el amparo de estos criterios, el compromiso de desarrollo del proceso de construcción de la nación y del ciudadano, fue encauzado dentro de la modalidad de restricciones de los derechos a segmentos diferenciados de la sociedad, donde las minorías y la diversidad étnica quedaron al margen del proyecto.

Para tratar de lograr imponer los conceptos de nación y ciudadanía acordados, la dirección del proceso fue asumida desde arriba. Así el Estado como promotor histórico esencial del cambio y la ciudadanía, debía ser capaz de propiciar la educación para este fin y alinear la marcha dentro de los canales de exclusión. Además, se logra durante el siglo XIX la consagración en las leyes de la individualidad del hombre, pero la condi-

ción de ciudadanía se definió en función a la posibilidad de participar en política según la condición económica, la educación y la demostración de utilidad al Estado.

Estos parámetros liberales representaban exigencias ajenas al modo de vida, tradición y formas de organización de los aborígenes. En principio porque se le imponían cambios para asumir un concepto de sociedad civil unido a la idea de individualidad. Por lo tanto, desde el inicio, en la propuesta imaginaria de la nación que se deseaba construir, quedaron canceladas las oportunidades y las garantías de sus derechos para desarrollar su modo de vida comunitario tradicional.

En los distintos textos constitucionales creados durante los siglos XIX y XX, con la excepción del último aprobado en 1999, se evidencia claramente como los elementos cívicos se han impuesto con respecto a los étnicos. Esto es un problema que ha permanecido, a pesar de haberse incorporado elementos legales tan novedosos en esta última carta magna que aún esta vigente, porque hasta ahora no se han aplicado adecuadamente.

La centralidad de los conceptos de propiedad e individualidad quedaron consagrados a partir de la primera Constitución creada en 1811. Desde entonces se fue diseñando una república liberal a la medida de las necesidades de los ciudadanos propietarios, en la cual no se dejó lugar para la diversidad étnica y cultural de las sociedades originarias. Ante todo, históricamente se ha pretendido que los indígenas abandonen sus costumbres y formas de organización tradicional comunitaria, por considerarlas desgastadas como modo de vida.

Desde 1811 se planteó definitivamente la concepción histórica que se tendría de las comunidades indígenas dentro del modelo republicano, plasmado a partir de los artículos 200 y 201 de la constitución. Donde se expresó la pretensión de obligarlos a asimilarse al nuevo orden que se estaba comenzando a construir. Por esta razón se reconoció a los individuos de las comunidades indígenas la condición de “ciudadanos naturales.”

Con el amparo de ese concepto, a partir de entonces se dio inicio a la idea de que fuesen obligados a asimilarse y educarse dentro del nuevo Estado liberal. Con esta finalidad, se considera desde esta primera constitución de 1811 que son “hombres iguales a todos los de su especie”, pero desde ese momento tendrían que ser orientados a la “ilustración” y la “unión”, para “conseguir sacarlos del abatimiento y rusticidad” que les ocasionaban las relaciones con el anterior Estado.

La Constitución expresa en sus disposiciones generales y dentro del capítulo nueve, estas consideraciones que resume en el artículo 200, en los siguientes términos:

Como las partes de ciudadanos que hasta hoy se ha denominado indios, no ha conseguido fruto apreciable de algunas Leyes que la monarquía española dictó a su favor, porque los encargados del gobierno en

estos países tenían olvidada su ejecución; y como las bases del sistema de gobierno que en esta Constitución ha adoptado Venezuela, no son otras que la justicia y la igualdad, 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, proporcionarles escuelas, academias, y colegios en donde aprendan todos los que quieran los principios de Religión, de la sana moral, de la política, de las ciencias, y artes útiles y necesarias para el sostenimiento y prosperidad de los pueblos, *procuren por todos los medios posibles atraer a los referidos ciudadanos naturales a estas casas de ilustración y enseñanza hacerles comprender la íntima unión que tienen con todos los demás ciudadanos, las consideraciones que como aquellos merecen del Gobierno, y los derechos de que gozan por solo el hecho de ser hombres iguales a todos los de su especie, a fin de conseguir por este medio sacarlos del abatimiento y rusticidad en que los ha mantenido, el antiguo estado de las cosas, y que no permanezcan por más tiempo aislados, y aún temerosos de tratar a los demás hombres, prohibiendo desde ahora que puedan aplicarse involuntariamente a prestar sus servicios a los tenientes o Curas de sus parroquias, ni a otra persona alguna, y permitiéndoles el reparto en propiedad de las tierras que les estaban concedidas y de que están en posesión, para que a proporción entre los padres de familia de cada pueblo, las dividan y dispongan de ellas como verdaderos señores, según los términos y reglamentos que formen los gobiernos provinciales.* (Constitución de 1811. En Brewer Carias, 1985, cursiva de la autora)

La tradicional injusticia practicada en el trato contra los indígenas realmente no fue combatida dentro del nuevo régimen que se estableció, sustancialmente solo se instituyeron algunas restricciones legales que la sociedad ignoró. Es por ello que se prohibió prestar servicio en contra de su voluntad a los “Tenientes o Curas de su parroquia” y se revocó legalmente la consideración de “menor de edad” por disposición del artículo 201, como lo habían establecido las leyes monárquicas, irrespetando de esta forma a los indígenas con el argumento de protegerlos:

Se revoca por consiguiente, y quedan valor alguno las leyes que en el anterior gobierno concedieron ciertos tribunales, protectores, y privilegios de menor de edad a dichos naturales, las cuales dirigiéndose al parecer a protegerlos, les han perjudicado sobre manera, según ha acreditado la experiencia. (Constitución de 1811. En Brewer Carias, 1985)

A partir de todas esas consideraciones legales e ideológicas iniciales, se tejieron los muros de exclusión que históricamente se tendieron contra el indígena en Venezuela. Con la separación de la unión colombiana y la creación de la constitución de 1830, se desprendieron las leyes de Resguardo de 1836 y de Reducción y Civilización Indígenas de 1841, como parte de la reglamentación de los cambios constitucionales que daría forma y base para la injusticia institucional que ha existido en contra del indígena.

Asunto que se hizo más complejo, sobre todo para la vida de los indígenas a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, por la expansión de la ocupación territorial con fines económicos y la creación de la ley de misiones en 1915. Desde entonces la excitación creada por los negocios que implicaban la explotación del caucho, sarrapia, balatá y chicle entre otros, trajo consigo la instalación en Amazonas de forasteros y advenedizos que impusieron una cultura de explotación y terror (Iribertegui, 2008). Los Salesianos dieron cuenta de la situación desde los primeros instantes de su llegada en 1933:

...encontraron a muchos indios al servicio de ciertos civilizados en condiciones que equivalían a una verdadera esclavitud. Para muchos empresarios se dividían los obreros en: racionales e indios. Con el primer término, que aún se conserva en gran parte del Territorio, se designa al obrero que habla castellano y era tratado como sus iguales en cualquier parte del país. Los indios, en cambio, formaban el personal fijo de los empresarios, los cuales pagaban por ellos un impuesto fijo (generalmente Bs. 3 por cabeza), y adquirirían así un derecho sobre el indio que les permitía perseguirlo en caso de que se escapara. A estos indios no se les pagaba en dinero, sino en especies, a precios que sólo los empresarios sabían, pero que eran tales que el pobre indio quedaba siempre debiendo, por mucho que trabajara; deudas que a veces crecían de año en año y aún pasaban de padres a hijos. (Citado por Iribertegui¹, texto inédito: La Iglesia en Amazonas.)

Tampoco podemos olvidar que a través de la ley de misiones el estado extendió su largo brazo para intervenir el mundo indígena en alianza con la iglesia. Con el transcurso del tiempo se debió transitar por momentos históricos difíciles, pero como afirma Leal (2006):

..cuando nuestras sociedades intentan dejar el modelo autoritario y centralista, e importantes sectores de la sociedad, aún marginadas, demandan un espacio propio, se hace necesario redefinir las nuevas relaciones culturales y políticas entre el Estado con todos los sectores de la población, y ello involucra necesariamente a los pueblos indígenas.

Definitivamente, a pesar de la permanencia de estas formas rígidas desde larga data, en la actualidad las Comunidades y Pueblos indígenas han continuado en su incansable esfuerzo para ser reconocidos y poder preservar sus modos de vida, asunto que encuentra un nuevo escenario y abre una nueva vertiente con la propuesta y creación dentro del marco legal, de un estado Indígena en Amazonas.

1 Ramón Iribertegui Álvarez es sacerdote salesiano de origen español, antropólogo, escritor y primer editor de la revista "Iglesia en Amazonas", radicado en el estado Indígena Amazonas.

El estado indígena Amazonas: una propuesta a partir de la constitución

Al igual que otras sociedades aborígenes latinoamericanas, la tradición indígena en Venezuela cimienta su organización y cohesión social sobre la base de la comunidad como estructura colectiva. Es en ella donde cada individuo define su forma de vida y la idea de individualidad se estructura a partir de la relación de pertenencia y responsabilidad que construye dentro de la comunidad. De manera general Rondón Corona (2002), nos orienta a interpretar que la cosmovisión indígena parte de un punto focal centrado en el respeto, ya que “el respeto es una filosofía de la vida;” y advierte además como “La idea de igualdad se basa en la identidad común: yo soy tú, tu eres yo; de donde se desprende el principio de solidaridad..”

Los cambios establecidos con la creación del estado - nación, introdujo la novedad de transformar la sociedad para transitar hacia la modernidad democrática. La renovación que se gestionó impuso un pensamiento social que obligaba a los habitantes a convertirse en seres individuales. En base a esta perspectiva, se desestima la tradición cultural de los indígenas y quedan al margen del diseño de la nueva sociedad.

En esencia el ámbito público que se crea colisiona con su mundo tradicional. Porque históricamente el indígena como individuo se concibe unido y parte de su comunidad ancestral, que representa una concepción distinta al de unidad nacional que le fue impuesta.

Como alternativa de defensa, ante un escenario de sociedad moderna que combina dos estructuras complejas de organización y funcionamiento: la república y la nación, las distintas comunidades y pueblos indígenas han necesitado introducir cambios que les permitan sobrevivir su actualidad. Por ello han incorporado conceptos relacionados a los derechos humanos y derecho de los Pueblos Indígenas. Dentro de sus estructuras organizativas y de vida no habían necesitado ideologías, ni credos nacionalistas, ni símbolos patrios, menos aún adoctrinamiento ni propaganda, que son necesarios para la existencia de la nación en la contemporaneidad. (Rendón Corona, 2002).

Es preciso tener en cuenta que dentro del proceso histórico de Venezuela no se llegó de forma inmediata a la iniciativa de reconocimiento jurídico constitucional de los derechos y valores de las culturas indígenas, como ya había ocurrido en otros escenarios latinoamericanos.

Antes de los cambios que introdujo la última constitución, en la carta magna que había estado vigente desde 1961, los indígenas permanecieron invisibilizados bajo la figura de un régimen de excepción, que estaba centrado aún en el paradigma de asimilación cultural. Posteriormente, durante la década de los noventa fue abierto el proceso de cambio institucional para ampliar la base democrática en toda América Latina, lo que obligó a una actualización al momento de concebir la constitución vigente.

Con este instrumento legal se hizo formal el reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, pero esto ha conllevado a múltiples dificultades como ha sucedido en otros espacios de Latinoamérica. De acuerdo a las experiencias preexistentes, el inventario de investigaciones elaboradas recoge la incidencia de las dificultades presentadas:

Los estudios sobre la materia abordan muchas veces complicaciones políticas, jurídicas, sociales y culturales, comunes a todos los países, relacionados con el pluralismo jurídico a propósito del reconocimiento de la justicia tradicional de los pueblos indígenas; la tensión entre bienestar y asistencialismo y el impacto sobre las formas de vida de los indígenas; la relación entre Estado, pueblos indígenas y ambiente cuando se trazan estrategias de desarrollo; las políticas preventivas sanitarias y las prácticas de la medicina tradicional; la relación con los derechos humanos como restricción a los derechos diferenciados, participación política, autonomías administrativas y construcción del marco democrático; los condicionamientos jurídicos del derecho internacional, los problemas de género y la equidad; territorios y hábitats para los pueblos y comunidades indígenas; la educación intercultural y el respeto a la diferencia, etc. Estos problemas adquieren relevancia conforme a la significación política, social o jurídica del momento para cada caso nacional. (Orellano, 2016).

A pesar de todas las dificultades que se deban enfrentar, el reconocimiento de los derechos a los indígenas es un asunto ineludible dentro de la contemporaneidad, tanto por la necesidad de saldar la vieja deuda histórica de injusticias que tenemos con ellos, como por la urgencia de trazar un camino para la ampliación de la democracia.



Fuente: fotografía cortesía del padre Ramón Iribertegui (s/f).

Al hacerse necesario afrontar esta situación, en Amazonas se optó por asumir nuevos retos que permitieran sostener la continuidad de los valores arraigados y su expresión dentro de la amplia diversidad que detenta. El compromiso obliga preservar los matices de particularidad que definen su proceso histórico dentro de un ámbito multiétnico, multicult-

tural y plurilingüe. Esto llevó en su momento a que un gobernador indígena, de origen Baniva, generara una propuesta política para intentar promover el reconocimiento de Amazonas como una entidad político administrativa con condiciones especiales, que ha logrado definir en la correspondiente figura política de “estado Indígena.”

A partir de la gestión del abogado Liborio Guarulla, en su condición de gobernador de la entidad, pudo liderar un proceso de ajuste institucional con el propósito de imponer cambios que representan un verdadero desafío histórico en Amazonas. Porque como afirma Emanuele Amodio (2007):

Es precisamente la presencia cada vez mayor de mujeres y hombres indígenas en los aparatos del Estado nacional y de los gobiernos locales la que debe ser incentivada y favorecida, ya que solamente un programa de indigenización del Estado es garantía del mantenimiento de esa voluntad política que reconoce plenamente el derecho a ser diferente.

De acuerdo con los testimonios obtenidos en diversas entrevistas sostenidas con el ex gobernador Liborio Guarulla en Puerto Ayacucho, desde 2015, la idea de constituir a Amazonas como estado indígena, representa la oportunidad de construir un cambio Político para la entidad y su gente, que permita la especial atención al indígena.

Por esta razón se comprende que el objetivo clave está centrado en la posibilidad de manejar beneficios contenidos en la constitución y las leyes creadas para el reconocimiento de los derechos otorgados al indígena. Lo que ha permitido a Guarulla construir una argumentación que parte por re significar el concepto de Amazonas como espacio, al que se le adjudica una carga subjetiva. Esto comprende la construcción de una concepción que idealiza el espacio, al cual se le confiere atributos mágico-religiosos de gran significado cultural en el imaginario indígena, pero que a su vez maneja la impronta del valor ecológico de la entidad. De allí que se haya construido en el discurso la idea que “Amazonas es tierra mágica.” Con la integración de estas dos variables: el sentido ético ecológico y el valor mágico religioso, Guarulla logra atrapar la atención, para enlazar tanto al criollo como al indígena en puntos de convergencia, que permiten tratar de armonizar el clima político de la entidad, para confluir en pro del nuevo estado.

De modo que al reconocerse como estado indígena con amparo legal, se favorece la oportunidad para ser un territorio abierto a la movilidad indígena. Que además puede aprovechar su gran potencial para el desarrollo ecológico sostenible y humanista, dentro de una convivencia que pasa por el reconocimiento de la condición multiétnica y multicultural que define al estado, por la diversidad que lo caracteriza.

Se entiende además que el deseo de lograr situar a Amazonas según su particularidad indígena, constituye una necesidad de larga data, que debería servir para orientar el propósito de enfrentar las injusticias cometidas contra los pueblos originarios. En consecuencia, al avocarse al

logro de este emprendimiento histórico – político, se está abriendo una alternativa para enfrentar la adversidad que viven los indígenas. Porque sus malas condiciones de vida en Amazonas se han agravado con un gobierno que se define nacionalista, pero que en la práctica ha demostrado su vocación contraria y autoritaria, visible en sus constantes prácticas de violación de las leyes y las garantías de los ciudadanos.

Gestionar este proceso, que apenas se ha iniciado, implica que la gente de Amazonas deba entender la complejidad de su condición, con respecto al escenario histórico difícil que le ha correspondido. Porque realmente ha tenido que luchar contra la adversidad depredadora que se manifiesta en la entrega de los recursos naturales a empresas transnacionales, y a nivel político interno, por las luchas contra las decisiones impuestas desde el centralismo administrativo ejercido desde Caracas.

Como parte de la estructuración de este escenario tan complicado, Liborio Guarulla ofreció como propuesta la idea de edificar la novedosa reorganización de Amazonas, a partir de la cual la entidad política se asumiría fundamentalmente como estado Indígena, bajo el amparo de los derechos contenidos en la constitución nacional de 1999, la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierra de los Pueblos Indígenas² de 2001, la LOPCI o Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas de 2005, la ratificación en 2001 del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Como punto fundamental la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierra de los Pueblos Indígenas se constituyó en un instrumento legal que fue aprobado como mecanismo válido y necesario para regular el proceso de demarcación del hábitat y tierras ocupados ancestralmente por los pueblos y comunidades indígenas. De este modo se pretendió dar cumplimiento al artículo 119 de la Constitución nacional.³ Sin embargo, hasta el presente no ha tenido aplicación real, por las tensiones y contradicciones que se han expresado internamente en el país.

2 Esta ley fue publicada en la Gaceta Nacional N° 37.118 de fecha 01/12/2001.

3 Artículo 119 de la Constitución Bolivariana de Venezuela: “El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley.”

Pero a pesar de todas las dificultades, con la última constitución se logró la novedad de incorporar por primera vez una consideración importante hacia los grupos aborígenes, expresada dentro del discurso creado para el preámbulo y en su cuerpo de artículos, y que definitivamente reconoce los derechos dentro del capítulo VIII. Este capítulo está dedicado exclusivamente a los Pueblos y Comunidades Indígenas.

Con estos artículos se obliga de inmediato a establecer en el orden político una correspondencia dentro del marco legal de los estados de la república, en cuanto a sus propias constituciones locales que tengan significativa presencia indígena. Por esta razón nos encontramos que el estado Amazonas ajustó su situación al crear su novísima constitución aprobada en 2016. A partir de entonces se da un nuevo nombre y forma bajo la figura de estado Indígena de Amazona. Asunto que deja expresado en su preámbulo al plasmar los lineamientos fundamentales que la inspiran y cimentan:

El Consejo Legislativo, en representación del Pueblo Multiétnico y Pluricultural del Estado Indígena de Amazonas, invocando la inspiración del Dios Único, y Todo Poderoso de nuestras religiones y cosmogonías; inspirándose en la sabiduría, heroísmo y sacrificios de nuestros pueblos, antepasados y contemporáneos, y reconociendo la preexistencia de sus Pueblos Indígenas al Estado Nacional, sus derecho originarios, autogestión y autodeterminación, y su activa participación en la gesta emancipadora.... Y finalmente rubricar su obra al instituir, asegurar y consolidar dentro de esa sociedad multiétnica y pluricultural con características sui generis, una democracia plenamente participativa y protagónica, en Estado de Justicia, Federal y Descentralizado, donde se garanticen los derechos y deberes humanos y universales del hombre, reafirmando nuestros valores históricos, morales, culturales, la conservación ambiental, el equilibrio ecológico y el desarrollo sustentable, de conformidad con los fines supremos y principios fundamentales de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.” (Constitución del estado Indígena de Amazonas, 2016)

Por ello ha sido primordial destacar los preceptos fundamentales que son parte importante de la constitución de Amazonas y que se fundamenta en el pacto de la república, donde el marco legal de la entidad se sustenta en una nueva dimensión política que reconoce al indígena, su cosmovisión y cultura para una mejor convivencia, según el texto que fue sancionado y publicado en la gaceta extraordinaria del estado el 18 de agosto de 2016:

Los órganos de Poder Público del Estado Indígena de Amazona garantizarán, promoverán, protegerán, y harán efectivo los derechos de los pueblos y comunidades indígenas, consagrados en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, los tratados, pactos y convenios internacionales, ésta Constitución y demás leyes de la República y del Estado. En todo caso, serán de preferente aplicación aquellas normas que sean más favorables

a los Pueblos y Comunidades Indígenas. (Art. 29 de la Constitución del Estado indígena de Amazonas. En gaceta extraordinaria del estado, año 24, número 21, del 18 de agosto de 2016).

En correspondencia con esta base legal, se procedió a dar inicio a una propuesta orientada a trazar la ruta para construir una convivencia multicultural y multiétnica más real, conforme a la historia particular de los pueblos y con la previsión de plantearse un régimen de gobierno y administración local que fuese conveniente también para los indígenas. Se establece por lo tanto, una evidente pretensión de hacer un reconocimiento histórico a la larga tradición de presencia de pueblos y comunidades indígenas dentro de ese particular territorio.

Para la organización política administrativa, se consideró conveniente que los espacios correspondientes a Municipios y Parroquias indígenas, pudieran tener un régimen gubernamental democrático descentralizado, más acorde a su propia naturaleza y modo de organización al momento de establecer su gobierno local:

..El Estado Indígena de Amazonas, sus Municipios y Parroquias impulsarán la creación de nuevos sujetos de descentralización en todas las organizaciones sociales, incluyendo las organizaciones indígenas, de acuerdo a lo establecido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y en las Leyes Nacionales y Estadales. En particular esta Constitución Estadal preverá las opciones para la organización del régimen de gobierno y administración local que convenga a los Municipios y Parroquias indígenas. En todo caso, la organización municipal será democrática y responderá a la naturaleza propia del gobierno local. El Consejo Legislativo sin menoscabo de la competencia del Poder Municipal, promoverá la realización de referendos en el ámbito de los Municipios y Parroquias involucradas, para la modificación de los elementos relativos a su jurisdicción y organización... (Art. 24 de la Constitución del Estado indígena de Amazonas. En gaceta extraordinaria del estado, año 24, número 21, del 18 de agosto de 2016).

Y es que la diversidad multiétnica y pluriculturalidad que presenta Amazonas es tan amplia, que debió dejarse en evidencia en todo un artículo. Así encontramos que en el artículo 30 de la nueva Constitución regional se presenta la constancia de su riqueza cultural y humana a través de los Pueblos Indígenas que lo habitan, y reconoce de manera general que están conformados por los grupos:

...“BANIVA, BARÉ, CURRIPACO, GUANONO, JIVI, HOTI, KUBEO, MACO, EÑEPA (PANARE), PIAPOCO, HUÖTTÖJA (PIAROA), PUINAVE, SALIVA, SANEMA, WAREQUENA, YABARANA, YANOMAMI, YEKUANA, ÑENGATU (YERAL) e INGA; los cuales tienen derecho a su organización social, política y económica, al ejercicio de sus culturas; usos y costumbres, idiomas, valores, religiones y espiritualidad. La enunciación de los pueblos indígenas aquí señalados no implica la negación de otros que por razones de desconocimiento, no estén identificados en la Constitución.”

(Art. 30 de la Constitución del Estado indígena de Amazona. En gaceta extraordinaria del estado, año 24, número 21, del 18 de agosto de 2016)

Tratar de recorrer la historia de Amazonas nos lleva a comprender que ha sido muy largo el tránsito e importante los esfuerzos en la historia de los indígenas por procurar alcanzar ciertos niveles de autonomía. Esta lucha ha tropezado siempre con la fuerza del Estado y el choque de intereses para perjudicar a los indígenas en cuanto a sus derechos ancestrales, en particular sobre la ocupación de sus espacios tradicionales. Por ello el artículo 31 recoge los elementos claves que podrían permitir reivindicar en parte los despojos a los cuales han sido sometidos:

El Estado Indígena de Amazonas reconoce los derechos originarios a la propiedad colectiva de las ocupadas ancestrales y tradicionalmente por los pueblos y comunidades indígenas y garantiza la aplicación plena y efectiva protección de la demarcación de sus hábitats ordenada por la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y las leyes nacionales que rigen la materia. Las tierras de los pueblos indígenas son inalienables, inembargable, imprescriptibles e intransferibles. Los órganos de los Gobiernos Municipales del Estado Indígena de Amazonas no podrán crear ejidos en las tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas en los términos previstos en el artículo 181 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. (art. 31 de la Constitución del Estado indígena de Amazona. En gaceta extraordinaria del estado, año 24, número 21, del 18 de agosto de 2016).

Institucionalmente el Estado se ha encargado de desplegar su empuje para someter, obligando por la fuerza imponer el proceso de asimilación de los pueblos aborígenes, quebrantando todos sus derechos y tradiciones ancestrales. Esto ha provocado históricamente un freno a la posibilidad de construir una nación multicultural con una ciudadanía multiétnica, multicultural y multilingüe.

En torno a la diversidad: sostener una nueva experiencia para Amazonas y el país

La actualidad debe llevarnos a entender que la realidad contemporánea está globalizada e incita a los cambios. Esto proporciona estímulos que han creado un constante debate para abrir las compuertas a la aceptación de la pluralidad y la diversidad. Sin embargo, los logros se tornan difíciles dentro de una sociedad que ha estado marcada por viejas desigualdades y la discriminación hacia los indígenas, que han estado obligados a enfrentar históricamente la asimilación cultural.

La novedad de permitir el funcionamiento de un estado con el carácter de ser indígena, representa una experiencia única. Con ello se abre el compás de oportunidades para que las diversas poblaciones indígenas presentes en Amazonas, puedan expresar sus propias formas de decisión y acción de acuerdo a su tradición política y cultural, para resolver sus asuntos en la entidad.

Es preciso consolidar las ideas de reconocimiento e inclusión que inspiraron al texto constitucional venezolano como tal, ya que es norma suprema, que instituyó en su Artículo 119 la necesidad de obligar a todos, incluyendo al Estado, a reconocer la presencia de las Comunidades y Pueblo Indígenas, en cuanto a “su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre la tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida..” (Artículo 119 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela).

Estas disposiciones recogen una alternativa de pacto que equilibra la idea de libertad y de interferencia, porque no reclama la lealtad a la unicidad de la nación. Es una respuesta republicana que obliga desde la estructura legal a respetar la diversidad en cuanto a convivencia multiétnica, pluricultural y plurilingüe, que permite a los indígenas participar en la construcción de leyes y de derechos ciudadanos.

Sin embargo existen inconvenientes que revelan diversos autores sintetizados por Orellano, 2016, con respecto a los títulos de las tierras, que han sido otorgados a comunidades y no a los pueblos indígenas como tal; la educación intercultural presenta limitados alcances, por las dificultades en cuanto a la formación docente, la permanencia del enfoque asimilacionista y los problemas para implementar el uso de los idiomas; el impacto cultural que ha afectado a los jóvenes indígenas para mantener sus identidades, tradiciones y formas de vida tradicional.

Otro asunto importantes es obligarse a centrar la atención en el hecho de superar los retos para lograr que el resto de la sociedad esté dispuesta a aceptar todos y cada uno de los derechos y beneficios de los indígenas. Además, se suman a las dificultades, el grave problema que representa el fracaso del Estado para actuar adecuadamente, para tratar de lograr sostener el interés por cumplir su función rectora y mediadora entre los actores de la sociedad, para lograr que se garantice convenientemente el cumplimiento de las leyes.

Además, resulta fundamental lograr promover el compromiso para desarrollar políticas públicas que desactiven las fricciones existentes, que han sido provocadas desde arriba. Y que en buena medida se institucionalizaron por el desconocimiento de la historia, las tradiciones y los valores culturales ancestrales de los indígenas, para lograr una mejor convivencia.

Como punto esencial, estamos obligados a asumir que somos parte de una sociedad multiétnica, que requiere incorporar en el diseño social nuevos valores para lograr que se reconozca la multiculturalidad existente. Hay que dejar de reforzar la homogeneidad en términos de identidad cultural y étnica.

Un importante paso ha sido el reconocimiento de la pluralidad y la diversidad, que se estableció como norma máxima en los artículos 119 y

121 de la Constitución nacional de 1999. En consecuencia los ciudadanos y el Estado deben estar dispuestos a asumir el respeto de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que continúan marginados y excluidos, pero que la norma máxima obliga a respetar:

“Los Pueblos Indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales en los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia ya un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones. “(Artículo 121, Constitución de la República Bolivariana de Venezuela)

A pesar que los indígenas constituyen un grupo social que ha sido marginado en el ámbito político, la iniciativa de constituir el estado Amazonas como entidad con potestad para erigirse como “indígena”, le permite tener una vía abierta para tratar de activar el cumplimiento de los derechos constitucionales conquistados en las últimas décadas y que deberían ser ejecutados definitivamente a través de las leyes nacionales y locales. Las dificultades son muchas y es el Estado quien se ha encargado de limitar la ejecución de los derechos fundamentales de los indígenas consagrados en la Constitución.

Conclusión

Las dificultades que afrontamos dentro de la realidad contemporánea, nos obliga a buscar incorporar un modelo de cambios para la inclusión y la construcción de una ciudadanía multicultural. Por ello las transformaciones no pueden ser tan solo en el cuerpo legal como ya en buena medida se ha logrado. Es preciso que se permita orientar la transformación de manera real y concreta, con respaldo de las instituciones políticas para resolver los problemas que afectan a los ciudadanos y en particular a los indígenas. Esto implica además, abordar el ámbito de las mentalidades y la educación, de forma que sean posibles cambios con relación a la conformación de identidades y de valoración de la diversidad cultural.

Referencias bibliográficas

- Amodio, Emanuele (2007). La República Indígena. Pueblos Indígenas y Perspectivas Políticas en Venezuela. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, Volumen 13, Número 3, Caracas.
- Artículo recuperado en línea: http://www.serbi.luz.edu.ve/scielo.php?scrip=sciarttext&pid=S1012-1587200600400000_2&Ing=es&nrm=iso
- Brewer Carias, Allan (1985) Las Constituciones de Venezuela. Ediciones de la Universidad Católica del Táchira, Instituto de Estudios de Administración Local, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, España.

Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999.

Constitución del Estado Indígenas de Amazonas. En gaceta extraordinaria del estado, año 24, número 21, del 18 de agosto de 2016.

Entrevistas al Abogado Liborio Guarulla realizadas el 17 febrero de 2018; 16 y 17 de noviembre de 2018. <http://dx.doi.org/10.18800/antropologica.201601.005>

Iribertegui Álvarez, Ramón (2008) Amazonas, el Hombre y el Caucho. Segunda Edición, Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, Editado en Caracas, Venezuela

Iribertegui Álvarez, Ramón (S/fecha) La Iglesia en Amazonas. Inédito, en espera de su publicación.

Leal González, Nila (2006) Ciudadanía activa: la construcción del nuevo sujeto indígena. Revista Opción, año 22, Número 49.

Orellano, Jorge (2016) Derechos de los Pueblo Indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento. *Anthropologica*, Vol. 34, Número 36. Lima, Ene./ Junio de 2016. Recuperado en Línea:

Rendón Corona, Armando (2002). Reconstrucción de la Ciudadanía, la Comunidad y la Nación. Revista Polis, Volumen I, UAM. México. Artículo en línea, recuperado en: <https://polismexico.izt.uam.mx>.

Chamanismo revisión terminológica desde el arte curar entre los Wayuu y Yanomami

Carmen Laura Paz Revero*
y Carlos Adán Valbuena Chirinos**

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo analizar un aspecto de la vida social de los pueblos indígenas del mundo, los curadores o sabios que tienen el poder de la curación y pueden conjurar la vida, la muerte, la salud, la enfermedad. Nos proponemos avanzar nuestra reflexión a partir del término chamanismo para luego contrastar a la luz de los sistemas curativos de salud indígena Yanomami y Wayuu. El curador, chamán, hombre-medicina se abordará desde la Antropología Social y Cultural. En los pueblos indígenas, el chamán, o shamán, forma parte de un universo simbólico que permite ilustrar la manera cómo los referidos actores sociales construyen su experiencia y trayectoria como sanadores del cuerpo y del espíritu. Hacerse curador en los sistemas de curación yanomami y wayuu propician una serie de ritos, rituales y comportamientos específicos a realizar por los mismos hasta llegar a consolidarse como curadores.

Palabras clave: Wayuu, yanomami, enfermedad, chamanismo, Amazonas, Guajira.

* Lcda en educación mención ciencias sociales. Área historia. Dra. en Antropología Facultad de Ciencias. Universidad del Zulia. E-mail: wayuunista@hotmail.com

** Dr. en Antropología. Adscrito al departamento de Ciencias Sociales Facultad de humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. E-mail: carlosvalbuenaster@gmail.com.

Chamanismo, Terminological Review From the Art/power to Cure Between the Wayuu and Yanomami

Abstract

The present article has as objective to analyze an aspect of the social life of the indigenous peoples of the world, the healers or wise men that have the power of the cure and to throw incantations on the life, the death, the health, the illness to. We intend to advance our reflection starting from the term chamanismo and then to contrast at the light of the healing systems of Yanomami and Wayuu peoples. The healer, chamán, man-medicine will be approached from the Social and Cultural Anthropology. Across the indigenous cultures, the chamán or shamán is part of a symbolic universe that allows to illustrate the way how the referred social actors build their experience and trajectory as healers of the body and spirit. The self made healer in the systems of cure yanomami and wayuu propitiates a series of rites, rituals and specific behaviors to became and consolidate each one as healers

Key words: Wayuu, yanomami, illness, chamanism, Amazonas, Guajira.

Introducción

Las sociedades humanas poseen saberes y prácticas sobre la vida y la muerte, la salud y enfermedad. El patrimonio de tales sociedades es resguardado por especialistas o curadores de las enfermedades, cuyos conocimientos implican estrecha relación con su visión del mundo. Ellos emplean saberes y conocimientos transmitidos de un sabio a otro para la vinculación con el mundo otro, circunstancias que le permiten a estos especialistas ser capaces de diagnosticar, tratar el estado vulnerabilidad y de sufrimiento en pro de la salud.

La práctica de los sabios que curan está relacionada con el cosmos, con lo sagrado y más allá del mundo visible, lo holístico, mediante una apertura hacia el universo, comunicación con seres del mundo no humano, espíritus/entidades/seres que se consideran entidades objetivas. Ser curador dentro de una cultura define la identidad y propósito en el mundo, es así como para distintos pueblos indígenas hay un orden sociológico y del universo.

El presente trabajo tiene como propósito desarrollar un aspecto de la vida social de los pueblos indígenas del mundo, y en el caso del presente artículo, los curadores o sabios de los pueblos wayuu y yanomami. En el presente trabajo nos proponemos avanzar nuestra reflexión del término chamanismo a la luz de los sistemas curativos de salud indígena Yanomami y Wayuu.

Revisión del término chamanismo o shamanismo.

El término chamanismo viene del original evenki “los que saben”, un personaje dotado de atributos especiales relacionados con la curación. Es tomado de los “tunguneses de Siberia”, quienes designan de este modo a su especialista religioso (Diccionario Akal, 1996: 151). Es decir, la palabra chamanismo es operativa a nivel de la antropología mundial a partir de una descripción del personaje que realiza los actos como chamán.

Es una categoría aglutinante dentro de la antropología para referirse de modo homogéneo a las personas que dentro de la cultura tienen cualidades especiales para curar, son sujetos relacionados con el mundo de lo sagrado, pueden presidir ceremonias de agradecimiento, propiciación, y anticipar el futuro. Sin embargo, dentro de las culturas hay denominaciones que permiten aproximarse de un modo diverso y particular a este fenómeno. Reid (2003), y es lo que queremos avanzar en este ejercicio reflexivo.

Estos curadores recurren a varios modos de aproximación a los espíritus auxiliares, sea por la danza, ayuno, psicoactivos, alucinógenos, alcohol y otras drogas, que permiten acceder a lo que se considera la función principal de la práctica: el trance, es decir, el acto de acceder a un estado de conciencia en el cual es posible transitar, cruzar, pasar umbrales, conductos, portales y canales con el subsiguiente viaje del alma durante ese estado. Convertirse en Chamán o curador es un proceso muy duro para los que lo realizan y varían en cada contexto.

Empezando por Siberia donde el chamán se distingue del resto de los mortales por tener “un espíritu, con rasgos frecuentemente femeninos” que busca unirse con su elegido por un sentimiento de amor. Esta situación es vivida por el elegido con mucho sufrimiento, calamidad, estados de trance incontrolados, desvanecimientos (Diccionario Akal, 1996:152), esto hasta concretar el vínculo irreductible con el universo y entidades que le constituyen, en particular con aquellas que le asisten o median en su relación con los acontecimientos y circunstancias que le corresponda encarar.

Se puede afirmar que todos los “chamanismos” no son iguales, ya que varían las formas de una cultura a otra, aun cuando se pueden contrastar o señalar los elementos recurrentes de cada una, por ejemplo, el uso de sustancias alucinógenas, drogas, alcohol, la vinculación con espíritus auxiliares, el viaje del curador para rescatar el alma o extraer el mal, el uso de la marca o la realización de la danza ritual, el uso de plantas medicinales y el “soplo” o “rezo” del curador.

Es necesario aclarar que el trance se distingue del culto de posesión, en este último, el curador “es el medium e incorpora diferentes espíritus a su cuerpo y puede diagnosticar enfermedades “puestas” y naturales”. Este actor social “ejerce la adivinación de diferentes sucesos por los cuales atraviesa el individuo consultante y se le da una terapéutica para su curación o eliminación del mal” (Paz Reverol, 2007:177).

En América del Sur, los pueblos indígenas poseen una rica cosmología, en los que se sienten parte la naturaleza, en contacto no sólo con seres humanos, animales y plantas sino también con las deidades. Es así como el curador es parte de ese contacto con la naturaleza y ejerce esa mediación a través de una búsqueda voluntaria, pero igualmente llena de desafíos para este actor social, quien incluso recurre a la ingestión de psicoactivos, alucinógenos, alcohol, tabaco y otras drogas para concretar su acceso a las circunstancias que puedan presentarse en planos, realidades y mundos paralelos.

Aquí es preciso hacer un recorrido por las denominaciones del curador/shamán en distintos pueblos indígenas. Entre los hiwi, se refiere a un personaje Hombre-mundo que era un gran experto con un “profundo conocimiento de las plantas alimenticias y medicinales para su posterior domesticación”. Así como otras plantas con efectos mágicos y asombrosos. Este personaje estudiaba la naturaleza, las plantas, los animales para ver como causaban las enfermedades (Chiappino y Ales 1997:42). En su obra: *Del microscopio a la maraca*, Ales (1997), da cuenta de varios rituales de curación entre los pueblos amazónicos yanomami, wothíha mediante dibujos realizados por miembros de los referidos pueblos. Los yanomami representan al curador haciendo una curación de un enfermo de malaria, los wothíha dibujaron al shamán acostado en un chinchorro, entonando cantos con su maraca, así mismo “sopla” el agua que una vez rezada le permite curar a una persona enferma.

Las actuaciones más frecuentes de los curadores están enfocadas en ser preventivas y curativas. En el Amazonas venezolano el curador interviene para buscar la causa del mal y luego extraerlo. Los depositarios del saber médico entre los wothíha es el *ruvae*. *Vale seguir pensando en este término para ofrecer nuevos aportes a la discusión y propiciar el uso de los términos que se usan dentro de las distintas culturas para referirse al fenómeno y al curador.*

Vivencias y experiencias con curadores wayuu

Existe una relación entre los investigadores involucrados en este trabajo y los distintos interlocutores que toman parte en ella, en el caso de la investigadora, por ser wayuu, desde muy niña se relacionó con varios curadores wayuu, por causa de una enfermedad relacionada con la cultura... Una de ellas se llamaba Mina Castillo, con quien tenía lazos de familiaridad y proximidad. Mina tenía otros hermanos que no eran curadores, pero tenían grandes cualidades para soñar e interpretar los sueños y uno de ellos elaboraba medicinas a partir de plantas para curar diferentes enfermedades. Ella era experta en curación de niños enfermos, quienes sus padres acudían en buscar de su ayuda para la atención de sus niños.

Su don para la curación se desarrolló luego que tuvo sus hijos grandes, ella se puso muy grave hasta que la desarrollaron como oütsu, mas-

caba tabaco con chirrinchi¹. Usaba maraca con su gorro tejido de piedras. La inició en un primer momento una curadora y una de sus sobrinas fue encargada para el cuidado de la nueva curadora en formación.

No obstante, sus familiares descubrieron que se trataba de un engaño, pues la curadora que la estaba iniciando quería apropiarse de los dones de Mina de forma indebida, porque su agravamiento era evidente cuando la curadora tiraba de los pelos de su aprendiz de oütsü y al mismo tiempo la estaba despojando de sus cualidades como curadora, “el aura, las cosas buenas, los espíritus que ella tenía” apetecidos por la que la estaba iniciando.

Señalaba, que había que dejarla morir, que no se podía hacer nada por su estado de gravedad. Pidió por Mina el sacrificio de becerra blanca, que había que enterrarla con todo y huesos. La curadora que la estaba iniciando quería apropiarse de sus dones y matarla al mismo tiempo según lo señala su hija y su sobrina. Esta curadora fue expulsada de modo abrupto de la familia de la curadora (Castillo y Castillo, 2019).

La antropología ha señalado la importancia del cabello para uso ritual relacionado con “los rituales de magia, de los rituales del sacrificio, y de los rituales funerarios” (Velasco, 2010: 28). Aquí se evidencia la “relación *pars pro toto*, es decir, tomar las partes por el todo” que sugiere que las personas operan con fragmentos de la persona con la idea de abarcar la totalidad en la que se integran. (Velasco, 2010: 28).

Es así como Mina realizó su proceso de iniciación ella sola, fue realizando las cosas que sus espíritus auxiliares le iban solicitando realizar mediante los sueños, hasta que finalmente “ella sola se sentó” y es así como se consolidando como una gran curadora de niños principalmente, que empezó a ganar el prestigio no sólo entre los más allegados sino que su fama se fue extendiendo mucho más allá de dichos límites. (Castillo y Castillo, 2019).

Los casos de niños que tenemos documentados son los casos que la curadora atendió en su entorno inmediato, a una de las entrevistadas, así como una de las que suscribe el presente artículo, que padeció una enfermedad relacionada con un animal contaminante, el báquiro. Luego los sueños indicaron la terapéutica a seguir en manos de la oütsü.

Para cada curación había una demanda de particular de los espíritus auxiliares de acuerdo con la condición que presentaba el enfermo. Su trabajo a diferencia de muchos curadores, ella modesto y no cobraba cantidades exorbitantes. El único problema se presentaba cuando los familiares del enfermo no conseguían lo que pedían los espíritus auxiliares que tenían como consecuencia el agravamiento del curador. Si los fami-

1 Bebida alcohólica elaborada a partir de la fermentación y destilado de la caña de azúcar.

liares del enfermo no cumplían con lo que solicitaban los espíritus, los familiares de la curadora debían de correr con lo que requerían los espíritus porque de lo contrario repercutía en la salud de la curadora.

Estos dones especiales de la curadora, como ya vimos pueden ser despojados de forma indebida en el momento de la iniciación, pero no sólo en este momento, también cuando fallece, porque una de las cosas que señala su hija es que a ella le correspondía atender la preparación de su madre en el momento de morir, y así ella recibir de modo directo sus dones. Sin embargo, otra curadora de la familia, quien era prima de la fallecida y otra cuñada ya se habían adelantado a bañar y a vestir para el velatorio de la curadora.

Ellas deliberadamente sin esperar el tiempo que se necesita para que la fallecida “recogiera sus pasos” que son 24 horas, ni que otro miembro más cercano, tal como su hija o su hijo, se adelantaron de forma inmediata para bañar a la curadora muerta para recibir de modo directo a los espíritus auxiliares de la curadora. (Castillo y Castillo, 2019). Es así como una de ellas recibe mensajes de medicinas o preparación de plantas medicinales dictados por la curadora en sueños para atender a la salud de su familia inmediata.

Una de las problemáticas que enfrentan los curadores wayuu es la ingesta excesiva de alcohol hasta hacerse alcohol dependientes, pues el continuo tratamiento de las personas les obliga a consumir de modo continuo tabaco y alcohol, muchos mueren por accidentes o por problemas relacionados con el consumo excesivo de chirrinchi. Una nueva forma de reinventarse es convertirse a la religión evangélica y ser pastores dedicados a la oración, a curación, y ofrecer su don para el servicio de Dios, pero esto será objeto de otra investigación.

El chamanismo Wayuu y Yanomami: Una conexión con el universo

¿Quiénes son los yanomami? El pueblo yanomami vive en la selva amazónica y ocupan un territorio que se extiende a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Brasil. Una parte del pueblo yanomami se encuentra del lado venezolano, en los estados Amazonas y Bolívar. Se autodenominan como “yanomami” (o yanoama). El término “yanomami” significa “ser humano”, “la gente”. La vivienda es de tipo colectivo, los shapono. Están construidas según un plano circular alrededor de una plaza central que sirve de espacio para la vida social y ritual” (Alès, 1997:49).

Las familias pueden ser monógamas o polígamas, pero en este último caso cada esposa ocupa su propio fogón con sus hijos. Cuando se amplía la familia, se añade un fogón más, cerca del cual se instalan los hijos mayores. El tamaño de las casas colectivas puede variar de menos de 20 personas a más de 200 personas.

Los grupos de familias pueden escindirse o fragmentarse en dos comunidades o más cuando un conflicto de importancia se desarrolla en su

seno. Cada grupo de yanomami usufructúa un amplio territorio a fin de obtener los recursos que necesita para reproducirse mientras respeta las tierras de sus vecinos. Los yanomami cada cuatro o cinco años se mueven para acercarse a las nuevas plantaciones. Cultivan esencialmente plátano, ocumo, yuca dulce, caña de azúcar, maíz y batata. Siembran también cambur, aguacate, lechosa, en el sitio mismo, productos que abundan en el territorio.

Hoy día, el contacto permanente de los yanomami con la población no indígena de la región amazónica y la invasión de garimpeiros ha causado serias modificaciones en el ambiente y, en consecuencia, en su salud y costumbres ancestrales.

¿Quiénes son los wayuu? Los wayuu, también conocidos como goajiro o guajiro, son el mayor pueblo indígena del país. Su familia lingüística es arawak, y su territorio ancestral abarca la península de la Guajira dividida entre los Estados venezolano y colombiano.

El hábitat de los wayuu es la península de la Guajira que se caracteriza por su aridez en las zonas llanas y hacia las montañas es un poco más adecuada para el cultivo y la ganadería, acentuada por sus largos veranos y frecuentes sequías. Y la abundancia de lluvias también tiene efectos catastróficos porque inunda sus casas, su ganado y dificulta la movilidad por el territorio wayuu. Los wayuu supieron adaptarse a este ambiente difícil y subsistir mediante una agricultura de estación lluviosa, la caza, la recolección y la pesca costera.

Este sistema de subsistencia se modificó muy temprano durante el período de la monarquía española con la introducción del ganado vacuno, ovino, caprino, caballar y asnal en la región por los españoles. Actualmente, la ganadería y el comercio constituye la actividad económica más importante de los wayuu en la Guajira. Es así como los wayuu se convirtieron en pastores por excelencia, además del comercio que se desarrolló desde tiempos de la monarquía española, y con el comercio denominado ilegal practicado con los ingleses, franceses y holandeses.

En la Guajira, los wayuu viven en pequeños asentamientos de casas dispersas pertenecientes a grupos familiares, cerca de un pozo de agua permanente, dichas familias están emparentadas regidas por una organización matrilineal, cuya autoridad es generalmente el tío materno o alaüla. Todos los miembros vinculados entre sí por lazos de consanguinidad por la línea materna, llamados apüshi, son parientes “de carne”, y pertenecen a un clan cuyo nombre (por ejemplo, Uliana, Epieyú, Jusayú, etc.) los wayuu utilizan como parte del nombre propio, y que suele identificarse con ciertos espacios geográficos en la península. Son itinerantes en busca de tierras y nuevos espacios para habitar. Mantienen fuertes vínculos familiares, sus territorios, fuentes de agua, cementerios, redes familiares, factores que permitieron conservar su lengua, organización social y política, y muchos otros patrones de su cultura.

¿Quiénes son los curadores wayuu? Dentro de la cultura Wayuu hay diferentes tipos de curadores o especialistas del sistema curativo wayuu. Uno(a) de ellos(as) es el (la) Outshi (sü), Pero éstos a su vez se subdividen en Emeijut (la especialista en partos), Epitutu o uupala (curación de órganos como los ojos), Oulakut (la que ejerce la adivinación), Anaajüt jipu (especialista en huesos), A'latülü (masajeadora), Jupula tepichi (especialista en niños), Anaajülü ale'e (la partera), Alajut unu'u (especialista en medicina Wayuu).

Las mujeres wayuu dominan el saber sobre las prácticas médico-mágico-religiosas, es el caso de las especialistas o curadoras de la cultura se denominan oütsü y el de las yerbateras o eraajülü wunu'u, son mujeres de cierta edad, gozan de respeto y prestigio en el resto de su comunidad. Se interesan en la totalidad de la persona, para curar no solamente ven los síntomas, sus terapias son primordialmente a base de plantas medicinales y hierbas, que usualmente ellas mismas recolectan y pal curador el diagnóstico y el tratamiento de la enfermedad. Las formas de diagnóstico en la medicina tradicional varían de acuerdo a la especialista. En la guajira, algunas mujeres trabajan con plantas, y tienen diferentes formas de diagnóstico y terapias.

Las entidades del otro mundo son pulasü y causan enfermedades que tienen su gravedad dependiendo del ser que ataca. Pulowi es más poderosa que wanülüü, y éste a su vez es más temible que un keerali. Hay enfermedades wanülüü en las cuales, los enfermos, según su constitución física y de su aa'in son más resistentes o vulnerables. Los seres del otro mundo afectan a los adultos en plena actividad. En la sociedad wayuu se tiene especial cuidado con los niños, si estos seres del otro mundo atacan a un niño, éste no lo resistiría y moriría de manera inmediata, el niño es frágil.

La cosmogonía Wayuu, explica que hay dos seres que se oponen juya y pulowi, son esposos y a la vez se oponen, serían hombre y mujer. Pulowi está vinculada a Wanulu o causante de las enfermedades sobrenaturales. Por otro lado, las enfermedades de origen *wanülüü* deben ser tratadas por el/la curador(a), el nombre de las enfermedades deriva de los seres o entidades que los originan. Wanülüüsiraa, cuando la persona es víctima de un Wanülüü, espíritu maligno, que sale en la noche silbando, cazando y flecha a sus víctimas; Yoluja siraa: cuando la persona es víctima de un Yoluja, espíritu espectro de muertos recientes; Poluuisirra, ser víctima de un sitio Pulowi, sagrado, o de la entidad, ser encantado con una figura de una mujer hermosa de larga cabellera, que habita en las aguas en los ríos, lagunas y mares; Keeraliasiraa; ser víctima de un Keeralia, un ser con figura de lagarto, con poder de transmutación antropomorfa, es temido por su salvajismo sexual, violando a sus víctimas con su inmenso pene; Akalaküisiraa, ser víctima de los Akalaküi, pequeños seres antropomorfos, como duendes, también son temidos porque cuando atacan penetran sexualmente todos los orificios.

Finalmente, las Apülainwaa o contaminaciones por osamentas humanas, cadáveres humanos y sus homicidas, animales. (Chacón, 2000). Las entidades Juya y Pulowi: el primero vinculado a la vida la y la segunda a la muerte, la lluvia y la sequía, frío y caliente, lo claro y lo oscuro, respectivamente (García y López, 1996:35).

¿Quiénes son los curadores yanomami? La vida, la enfermedad y la muerte se conciben como producto de una agresión humana o espiritual, tal como la brujería o el ataque de un ser sobrenatural. Es así como la causa de la enfermedad obedece a una intencionalidad, esto se ha denominado shamanismo de agresión, en la cual los shamanes tienen que responder a estas agresiones mágicas para liberar a la persona del mal (Alès, 1997:51).



En los Yanomami hay que considerar que cada persona tiene su “doble invisible” *noreshi* representado en un tigre, águilas o perros silvestres, cuando una persona se enferma, es porque fue herido o atacado en su *noreshi*. El yanomami considera que todas las enfermedades son contraídas de manera sobrenatural, incluso las epidémicas son contraídas cuando el *noreshi* es herido por un extranjero.

El shamán está en su chinchorro diagnostica el origen de la enfermedad. Cerca de él se pueden ver un tubo para inhalar el yopo, instrumentos para preparar el polvo alucinógeno -el casco de barro que sirve de mortero y una piedra para moler finamente las sustancias. Arriba de él están representados los agentes de las epidemias. Saliendo de su cuerpo se puede seguir un hilo extraño, que indica la trayectoria de un pájaro sobrevolando un *shapono*. El dibujo muestra cómo el shamán, gracias a un espíritu-pájaro que vuela a lo lejos, encima de un *shapono* enemigo, desvía la enfermedad hacia atrás (Ales, 1997:48).

Contraste de los sistemas curativos wayuu y yanomami

Shaman	Hekura para los yanomami.
Persona	Outsü (femenino) y oütshi (masculino), <i>outshü</i> (plural). En los yanomami tiene su doble <i>noreshi</i> , representado en un tigre, águila o perro silvestre, cuando una persona se enferma es porque fue herido o atacado en su <i>noreshi</i> . Los animales, seres humanos, las enfermedades están clasificados en caliente, frío, húmedo seco, por ejemplo, el niño al nacer es húmedo y se va secando en la medida que se seca el ombligo, la persona anciana es seca. Igualmente, puede o no sostener el estado de caliente o frío frente a los espíritus. Los wayuu considera que los wayuu tienen ataa y aa'in, energía vital, cuando una persona se enferma es porque aa'in deambula fuera del cuerpo y es el curador quien debe rescatarla.
Espíritus auxiliares	Aseyuu para los wayuu. <i>Pufi</i> en el caso Yanomami. Los <i>pufi</i> , viven en la naturaleza, en un acantilado, pueden adoptar formas de flora y fauna, minerales, etc. Estos seres, vuelven al plano material por medio del curador Wayuu/Yanomami para renovar sus energías. El curador de ambas culturas contiene todos los espíritus auxiliares y los distribuye en el cuerpo humano: éstos lo llevarán a su perfeccionamiento.
Clasificación de las enfermedades	Los yanomami consideran que todas las enfermedades son contraídas de manera sobrenatural, incluso las epidémicas, en este caso ocurre cuando el <i>noreshi</i> es herido por un extranjero. Para los wayuu las enfermedades son de tipo ayulee, comunes y de tipo wanülüü relacionadas con seres sagrados o animales relacionados a dichos seres o relacionados con la muerte, las primeras se curan con plantas o con la biomedicina. En esta la persona puede sanar sin la participación del curador. En la segunda son curables por un oütshi o curador wayuu.
Instrumentos para entrar en trance	El curador yanomami, ingiere una sustancia <i>Epema</i> o <i>Yoko</i> que es una comida que le gusta a los espíritus, es la invitación para el acto ritual de diagnóstico-curativo, se invita al espíritu a incorporarse con su esencia a la del curador, mediante susurros. Es importante acortar que el curador yanomami no usa en su rito de curación la maraca.

Instrumentos para entrar en trance	En el caso Wayuu, el piache (outshi) utiliza en sus ritos las maracas, alcohol (chirrinchi), tabaco (manía), en su cabeza lleva un gorro tejido con piedras consideradas sagradas para el Wayuu (molona con tumas, walinrinña), algunas veces utiliza una madera negra en forma de bastón (püi), cantos guturales, soplos, danzas, masajes y otros movimientos.
Trance y rito de curación.	El trance es público, su duración es generalmente de 3 a 5 horas, podría ser fluctuante este periodo de tiempo, debido a múltiples factores, tales como el grado de gravedad del fenómeno angustiante, el tiempo de contacto de los seres espirituales con el chamán y/o el paciente, entre otros. En el caso de los curadores wayuu, se va haciendo por sesiones, y este acto es reservado, con los familiares más cercanos o sólo el curador y el enfermo. El curador wayuu toca su maraca sin detenerse, va ingiriendo tabaco y chirrinchi. El curador recibe mensajes por medio de los sueños o durante el trance para indicar la terapéutica que va a seguir la persona enferma. El/la outshi/outsü tiene que demostrar sus poderes, convencer, si no funciona tiene que repetir la operación en días consecutivos.
Tratamiento y Pronóstico de la enfermedad.	El tratamiento se realiza por una danza ritual, que permite la extracción del espíritu extraño, con sus dedos y los incorpora a su cuerpo y de allí los bota, los vomita, no se contagia por sus poderes sobrenaturales. Al curador comunicarse con sus espíritus o aseyuu estos le dan el diagnóstico, tratamiento y pronóstico de la enfermedad. Si el alma del enfermo se ha ido negocia con los espíritus, quienes a cambio piden bienes materiales (sacrificio animal, prendas o joyas) para devolver el aa'in.

Reflexiones finales

Hay muchos puntos en común entre los sistemas de curación amerindios, específicamente los aquí estudiados, Wayuu y Yanomami. A partir de iniciativas como la aquí presentada, se plantea realizar un estudio comparativo más exhaustivo, a nivel de Venezuela con cada una de las practicas chamánicas de los pueblos de las tierras bajas de América del Sur. Ambos chamanismos son propios de las sociedades amerindias, se ilustra que el chamán es el que posee los espíritus auxiliares seyuu y pufi, a él no lo poseen, esta precisión también tiene sus especificidades en cuanto al ritual y lo simbólico que revela la representación del mundo o cognitiva interrelacionado con el aspecto religioso, político, poético.

Los mitos igualmente son explicados a través de la mitología como todas las sociedades amerindias, que muestra la riqueza de ambas cosmogonías en relación con el hábitat, las relaciones sociales, normas, valores y principios consuetudinarios.



Referencias bibliográficas

- Alès, Catherine (1997). **La vida, la enfermedad y la muerte. Una iconografía de los pueblos de Amazonas.** En: Del microscopio a la maraca. Alès Catherine & Chiappino, Jean. (Editores). Editorial Ex Libris: Caracas.
- Castillo, Adelfa (2019). Testimonio wayuu. Maracaibo.
- Castillo, Diluz (2019). Entrevista. Testimonio Wayuu. Maracaibo.
- Chacón, Hebert (2000). **Medicina Folklorica: Salud-enfermedad entre los indígenas de Wayuu de Sur-américa.** (Mimeografiado).
- Chiappino, Jean y Alès, Catherine (1997). **Del microscopio a la maraca.** Editorial Ex Libris: Caracas.
- Diccionario Akal (1996). Etnografía y Antropología. Ediciones Akal.
- García, Enza y López, Belén (1996). **La cosmovisión Wayuú a través de los textiles.** Colección Canicula. Caracas.
- Paz Reverol, Carmen (2007). **Sistema explicativo del proceso salud-enfermedad en niños wayuu. Propuestas para la promoción de salud desde la interculturalidad.** Ediciones del Vice Rectorado Académico de la Universidad del Zulia, Maracaibo.
- Reid, Anna (2003). **El manto del chamán. Una historia indígena de Siberia.** Ariel, Barcelona.
- Velasco Maillo, Honorio (2010). **Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas.** Editorial Universitaria Ramón Areces.

Ensayo

Breve introducción de los Primates del nuevo mundo

Martina Forti

Resumen

Este texto desea presentar una breve introducción a los primates del continente americano. Con cerca de doscientos especies y subespecies hasta hoy conocidas y clasificadas, el Nuevo Mundo constituye un excepcional laboratorio natural para comprender la evolución de nuestros primos cercanos; la adaptación a las condiciones ambientales de las diversas especies; pero también las tensiones entre especies que se generaron en los encuentros entre primates humanos y no humanos. Para considerar esto, inicialmente se presenta una introducción a los estudios sobre el origen de los primates "neo-tropicales." Posteriormente, las diversas especies de primates que habitaron el continente se enumeran y describen, de forma sencilla, para evidenciar las características específicas de las especies. Finalmente, la última parte será dedicada a considerar las principales amenazas a la conservación de esas especies.

Palabras clave: primates, nuevo mundo, taxonomía, evolución, conservación.

Short Introduction to New World Primates

Abstract

The aim of this paper is to present a short introduction to American primates. With approximately two hundred known and classified species at the moment, New World Primates constitutes an exceptional natural laboratory to understand the evolution of our closest cousins; as well as interspecific conflicts produced by human and non-human primates encounters. In this direction, the paper will initially describe an introduction to current studies on "neo-tropical" primates origins. In sequence, it will briefly enumerate and

* Candidate al Dr. Investigadora novel (Jr) de grupo primate maxx plack. Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano, ONLUS. Alemania. E-mail. fortimartina@hotmail.com.

describe the diverse primate species inhabiting the continent, in order to highlight specie-specific characteristics. The last part of the paper will be voted at introducing the main dangers for these species conservation.

Key words: Primates, New World, taxonomy, evolution, conservation.

Breve introdzione ai primati del nuovo mondo

Riassunto

Questo testo vuole presentare una breve introduzione ai primati del continente americano. Con circa duecento specie e sottospecie a oggi conosciute e classificate, il Nuovo Mondo costituisce un eccezionale laboratorio naturale per comprendere l'evoluzione dei nostri cugini prossimi; l'adattamento alle condizioni ambientali delle diverse specie; ma anche le tensioni interspecifiche che si generano nell'incontro tra primati umani e non umani. In questa direzione, esso inizialmente presenterà un'introduzione agli studi sull'origine dei primati "neo-tropicali". In seguito, le diverse specie di primati che abitano il continente saranno enumerate e descritte, seppur sommariamente, per evidenziarne le caratteristiche specie-specifiche. Infine, l'ultima parte del testo sarà dedicata a introdurre le principali minacce alla conservazione di queste specie.

Parole chiave: Primati, Nuovo Mondo, tassonomia, evoluzione, conservazione.

Introducción

Este texto tiene como objetivo presentar una breve introducción de los primates del continente americano. Con alrededor de doscientas especies y subespecies hasta hoy conocidas y clasificadas, el Nuevo Mundo constituye un laboratorio natural excepcional para comprender la evolución de nuestros primos más cercanos; la adaptación de las condiciones ambientales de las diferentes especies; pero también las tensiones inter específicas que se crean en el encuentro entre primates humanos y no humanos. En este sentido, en primer lugar la introducción a los estudios del origen de los primates "neotropicales", posteriormente, las diferentes especies de primates que habitan el continente serán enumeradas y descritas, aunque brevemente, para evidenciar las características específicas de las especies. Finalmente, la última parte del texto será dedicada a introducir las principales amenazas para la conservación de estas especies.

La llegada y difusión de los primates en las Américas

El continente americano se separó de África y Asia hace más de cien millones de años, después de la fractura de Gondwana, antes de que los primates evolucionaran (Feagle y Gilbert, 2006). La presencia de especies de primates en ambos lados del océano Atlántico de pronto representa un problema para explicar las causas y diferentes teorías que se han

propuesto a través del tiempo (Ciochon y Chiarelli, 1980; George y Lavocat, 1993). Particularmente, dado el origen africano de los primates, el debate se ha concentrado en el cómo pudieron llegar a América del Sur. Algunos autores, apoyándose en los recientes hallazgos arqueológicos, genéticos y paleográficos sugieren que este movimiento tuvo lugar en el Oligoceno, cerca de treinta millones de años atrás, después de la separación entre las dos masas continentales.

Una primera hipótesis avanzada en el curso del siglo pasado, sostenía que los primates del Viejo Mundo, *Catarrhini*, y los del Nuevo Mundo, *Platyrrhini*, habían evolucionado a partir de un ancestro común (Gazin, 1958). Esta indicación se basa en la presencia de fósiles de prosimios que remontan al Eoceno en América septentrional, el que ha estado interpretado como posible evidencia de una sucesiva oleada migratoria hacia el sur (Wood, 1980). La ausencia de tales fósiles en la parte meridional del continente unido a una siempre mayor énfasis en los métodos de reconstrucción filogenética, ha llevado a revisar esta hipótesis de una evolución convergente. La evidencia fósil y molecular muestran una proximidad ente simios platirrininos y catarrininos, indicando una posible migración de primates de África hacia América del sur (Kay et al., 1997; Takai et al., 2000; Fleagle y Gilbert, 2006; Perelman et al. 2011; Bond et al., 2015).

Esta teoría ha resuelto el problema de cómo tales primates pudieron haber atravesado el Océano Atlántico, dado que esto implicaría recorrer una distancia de al menos 2 600 kilómetros. Se han propuesto tres hipótesis: la existencia de un puente terrestre que conectaba los dos continentes; la posibilidad que los primates saltaran de una isla a otra; y un desplazamiento sobre islas flotantes (Ciochon y Chiarelli, 1980; Houle, 1998; De Oliveira et al., 2011). La tercera hipótesis, a su vez, presenta la criticidad que cualquier isla flotante debería de haber tenido una superficie suficiente para permitir la supervivencia de los primates, aunque sería coherente con el curso de las corrientes oceánicas (Haq, 1981; Houle, 1998), parecen indicar que la migración de los primates desde África a Sudamérica tuvo lugar a través de islas flotantes que se movieron mediante islas volcánicas, que hoy están abajo del nivel del mar (De Oliveira et al., 2009) y que habrían reducido notablemente los tiempos de recorrido a alrededor de 5 a 15 días (Houle, 1998). La presencia en el fondo del océano de rocas de formación aérea parece demostrar la existencia de tierras emergidas en el sur del Atlántico aproximadamente entre cincuenta y treinta millones de años atrás (De Oliveira et al., 2009), lo cual es coherente con la fecha de fósiles más antiguos de primates encontrados en Sudamérica, que remontan aproximadamente entre veinticinco a treinta millones de años (Rosenberger et al., 2009; Montoya-Sanhueza et al., 2017).

El estudio de fósiles ha mostrado como los primeros primates llegaron a América, inicialmente han ocupado las áreas meridionales y montañosas del continente (Montoya-Sanhueza et al., 2017; Püschel et al., 2017). Uno de los sitios hasta ahora excavados que presenta primates más antiguos es Salla, en Bolivia. Aquí se han encontrado restos de ante-

pasados de los modernos platirrininos, *Branisella boliviana* y *Szalatavus attricuspis*, que remontan al Oligoceno tardío, hace aproximadamente veintiséis millones de años (Hoffsteller, 1969; Rosenberger et al., 1991; Rosenberger et al., 2009). Sin embargo, la mayor parte de restos fósiles de primates del Nuevo Mundo hasta hoy encontrados, remontan al Mioceno. Estos fósiles han generado una controversia entre los que sostienen la *long lineage hypothesis* y aquellos que defienden la *stem platyrrhine hypothesis*. La primera afirma que estos fósiles pertenecieron a los taxones actuales, habiendo diferenciado entre ellos en un pasado lejano (Rosenberger et al., 2009). La segunda afirma, al contrario, que los fósiles más antiguos, encontrados en la región de la Patagonia, no forman parte de algún taxón actualmente vivo (Kay et al., 2008). De cualquier modo, en los fósiles que datan del Mioceno temprano (aproximadamente de 20 a 25 millones de años) es posible reconocer la diferenciación entre las diferentes familias de primates del Nuevo Mundo (Perelman et al., 2011; Schneider e Sampaio, 2013).

Cuadro 1. lista de los sitios principales que presentan restos fósiles de primates (da Rosenberger et al., 2009)

Época	Platyrrhine fossils	Lugar geográfico	Localidad	Edad
Holoceno	<i>Antillothrix</i>	Hispaniola	Saman´a Bay, DR; Cueva de Berna, DR; Trouing Jeremie #5, Haiti; Trouing Marassa, Haiti; Trou Jean Paul, Haiti; Trouing Carfineyis, Haiti	ca. 3,580 BP
Pleistoceno	<i>Xenothrix</i>	Jamaica	Long Mile Cave; Skeleton Cave	ca. 6,730 BP
	<i>Paralouatta varonai</i>	Cuba	Cueva del Mono f´osil; Cueva Alta	Holocene – Miocene
	<i>Protopithecus</i>	Brasil	Minas Gerais; Toca da Boa Vista, Bahia	ca. 20,000 BP
	<i>Caipora</i>	Brasil	Toca da Boa Vista, Bahia	ca. 20,000 BP
Miocene Tardío	<i>Alouatta</i>	Brasil	Gruta dos Brejoes, Bahia	ca. 20,000 BP
	<i>Acrecebus</i>	Brasil	Solimoes Fm, A	9–6.8Ma, Huayquerian
	<i>Solimoea</i>	Brasil	Solimoes Fm, A	9–6.8Ma, Huayquerian

Cuadro 1 (Continuación)

Época	Platyrrhine fossils	Lugar geográfico	Localidad	Edad
Mioceno Medio	<i>Neosaimiri</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Laventiana</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Mohanamico</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Patasola</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Lagonimico</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Aotus</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Cebupithecia</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Nucruptor</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Miocallicebus</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
	<i>Stirtonia</i>	Colombia	La Venta, Upper Magdalena Valley	13.5–11.8Ma, Laventan
Mioceno Temprano	<i>Proteropithecina</i>	Argentina	Collon Cura Fm, Neuquen Province	15.8Ma, Colloncuran
	<i>Paralouatta marianae</i>	Cuba	Domo de Zaza, Lagunitas Formation	~14.68–18.5 Ma
	<i>Homunculus</i>	Argentina	Santa Cruz Fm, Santa Cruz Province	16.5Ma, Santacrucian
	<i>Killikaike</i>	Argentina	Santa Cruz Fm, Santa Cruz Province	16.5Ma, Santacrucian
	<i>Soriacebus</i>	Argentina	Pinturas Fm, Santa Cruz Province	17.5–16.5Ma, Santacrucian
	<i>Carlocebus</i>	Argentina	Pinturas Fm, Santa Cruz Province	17.5–16.5Ma, Santacrucian

Cuadro 1 (Continuación)

Época	Platyrrhine fossils	Lugar geográfico	Localidad	Edad
Mioceno Temprano	<i>Dolichocebus</i>	Argentina	Sarmiento Fm, Chubut Province	~20Ma, Colhuehuapi an
	<i>Tremacebus</i>	Argentina	Sarmiento Fm?, Chubut Province	~20Ma, Colhuehuapi an
	<i>Chilecebus</i>	Chile	Abanico Fm, central Chile	20Ma, Colhuehuapi an
Tardo Oligocene	<i>Branisella</i>	Bolivia	Salla	26Ma, Deseadan
	<i>Szalatavus</i>	Bolivia	Salla	26Ma, Deseadan

Fuente: elaboración propia (2018).

La migración de primates del sur al centro de América viene comúnmente fechada aproximadamente hace tres millones y medio de años, como resultado de la emersión del istmo de Panamá. La presencia de algunas áreas de tierra emergida en forma de archipiélagos, podría haber permitido a algunas poblaciones de primates asentarse en el área incluso en precedencia (Ford, 2006).

Clasificación de primates del Nuevo Mundo

La clasificación filogenética de los primates del Nuevo Mundo ha estado por largo tiempo bastante estable, por la influencia de trabajos de un tema de controversias encendidas, sobre todo en años recientes. El cuadro 2 refleja algunas de las clasificaciones propuestas.

Independientemente de las clasificaciones específicas propuestas por diferentes estudiosos, que obviamente están sujetas a continuas revisiones siguiendo el avance de los estudios, algunos elementos generales pueden ser evidenciados. Los platirrininos constituyen una de las principales radiaciones taxonómicas, comportamentales y anatómicas del mundo de los primates (Garber y Estrada, 2009). Esta diferencia se refleja en las dimensiones corporales, con extremos que van de poco más de cien gramos del *Cebuella pygmaea* a más de diez kilogramos del *Brachyteles arachnoides* y *Lagothrix cana*. Además las diferentes adaptaciones ambientales, sea históricas que contemporáneas, han permitido a estos primates de desarrollar múltiples formas sociales y de aprovechar favorablemente la diversidad ecológica del continente (Kinzey y Cunningham, 1994; Garber y Estrada, 2009; Defler, 2009; entre otros).

Cuadro 2. Tres ejemplos de clasificación de Primates del Nuovo Mondo (de: Schneider e Sampaio 2013).

Schneider, 2000	Groves, 2001	Rylands and Mittermeier, 2009
1 Family Cebidae	1 Family Cebidae	1 Family Callitrichidae
1.1 Subfamily Callitrichinae	1.1 Subfamily Callitrichinae Gray, 1821	<i>Callithrix</i> , <i>Saguinus</i> , <i>Callimico</i> , <i>Leontopithecus</i>
<i>Callithrix</i> , <i>Cebuella</i> , <i>Mico</i> , <i>Saguinus</i> , <i>Leontopithecus</i> , <i>Callimico</i>	<i>Callithrix</i> Erxleben, 1777 <i>Callimico</i> Miranda-Ribeiro, 1911 <i>Leontopithecus</i> Lesson, 1840 <i>Saguinus</i> Hoffmannsegg, 1807	<i>Cebuella</i> Gray, 1866 <i>Callibella</i> , Van Roosmalen & Van Roosmalen, 2003 <i>Mico</i> Lesson, 1840
1.2 Subfamily Cebinae	1.2 Subfamily Cebinae Bonaparte, 1821	2 Family Cebidae
<i>Cebus</i> , <i>Saimiri</i>	<i>Cebus</i> Erxleben, 1777	2.1 Subfamily Cebinae <i>Cebus</i>
1.3 Subfamily Aotinae	1.3 Subfamily Saimiriinae Miller, 1812 <i>Saimiri</i> Voigt, 1831	2.2 Subfamily Saimiriinae <i>Saimiri</i>
<i>Aotus</i>	2 Family Aotidae Elliot, 1913 <i>Aotus</i> Illiger, 1811	3 Family Aotidae <i>Aotus</i>
2 Family Pitheciidae	3 Family Pitheciidae Mivart, 1965	4 Family Pitheciidae
2.1 Subfamily Pitheciinae	3.1 Subfamily Pitheciinae Mivart, 1965	4.1 Subfamily Pitheciinae
<i>Pithecia</i> , <i>Chiropotes</i> , <i>Cacajao</i>	<i>Pithecia</i> Desmarest, 1804 <i>Chiropotes</i> Lesson, 1840 <i>Cacajao</i> Lesson, 1840	<i>Pithecia</i> , <i>Chiropotes</i> , <i>Cacajao</i>
2.2 Subfamily Callicebinae	3.2 Subfamily Callicebinae Pocock, 1925 <i>Callicebus</i> Thomas, 1903	4.2 Subfamily Callicebinae <i>Callicebus</i>
3 Family Atelidae	4 Family Atelidae Gray, 1825	5 Family Atelidae
3.1 Subfamily Alouattinae	4.1 Subfamily Alouattinae Trouessart, 1897	5.1 Subfamily Alouattinae

Cuadro 2 (Continuación)

Schneider, 2000	Groves, 2001	Rylands and Mittermeier, 2009
<i>Alouatta</i>	<i>Alouatta</i> Lacepede, 1799	<i>Alouatta</i>
3.2 Subfamily Atelinae	4.2 Subfamily Atelinae Gray, 1825	5.2 Subfamily Atelinae
<i>Ateles</i> , <i>Brachyteles</i> , <i>Lagothrix</i>	<i>Ateles</i> É. Geoffroy, 1806 <i>Brachyteles</i> Spix, 1823 <i>Lagothrix</i> É. Geoffroy, 1806 <i>Oreonax</i> Thomas, 1927	<i>Ateles</i> , <i>Brachyteles</i> , <i>Lagothrix</i> , <i>Oreonax</i>

Estas adaptaciones han permitido a los platirrinos desarrollar una marcada especialización, por ejemplo la cola prensil en los *Atelidae* y *Cebus* (Rosenberger, 1983). La dieta de los platirrinos usualmente se caracteriza por una fuerte flexibilidad, aunque en algunas especies han desarrollado predilecciones. Por ejemplo, los *Callithrix aurita* invierten significativamente más tiempo a la búsqueda de insectos que a la búsqueda de fruta; los *Callimico goeldi* frecuentemente consumen hongos, que raramente comen otros primates; los *Alouatta* spp. y *Brachyteles* spp. pueden caracterizarse como filófagos (Fernández-Duque et al., 2012). El desarrollo de formas de vida social colectivas ha permitido desarrollar eficaces estrategias de defensa de los predadores, como serpientes, felino, rapaz y animales domésticos. Estas estrategias de defensa pueden ser también relacionadas a la preferencia de los habitantes arbóreos de parte de los platirrinos (Id), aunque este tema no es unánime entre los estudiosos (Rosenberger et al., 2009).

Los cébidos son primates de talla pequeña-media. Se alimentan principalmente de artrópodos y frutas, por ejemplo los *Leontopithecus* se han especializado en artrópodos de grandes dimensiones mientras que los *Callithrix* y los *Cebuella* aprovechan también los árboles de la goma. Se adaptan principalmente al ambiente de la selva tropical amazónica y por esto han desarrollado una locomoción especializada en la utilización de ramas incluso de pequeñas dimensiones. Los *Saimiri* spp. son particularmente amazónicos, en tanto otros, como los *Cebus* spp se clasifican como generalistas y presentan una mayor capacidad adaptativa a diferentes ecosistemas. Algunos grupos se han difundido también en la región de la Mata Atlántica, por toda la costa de Brasil y en la vegetación al pie de la montaña de Colombia (Defler, 2009). Estos miembros viven en estructuras sociales diversificadas. Los *Cebus* spp. Viven en grupos compuestos de machos y hembras, presentando además una gran variabilidad demográfica, entre tres y treinta individuos; la dispersión de los individuos se refiere principalmente a los machos. Los *Saimiri* spp. a su vez viven en grupos muy numerosos, entre veinte y cincuenta individuos, y

la dispersión ocurre por filopatría tanto en machos como hembras. Los *Aotus* spp. son los únicos primates nocturnos del Nuevo Mundo, en cambio viven en pequeños grupos y son estrictamente monógamos, siguiendo un canon de dispersión tanto en machos como hembras. Los Callitricinos por su parte, viven en grupos numéricamente reducidos de parejas fijas, donde sea los machos como las hembras se dispersan (Fernández-Duque et al., 2012).

Los Pitecidos son también de talla pequeña o media. Se alimentan esencialmente de fruta verde de cáscara dura, además de semillas (*Pithecia*, *Chiropotes*, *Cacajao*), y artrópodos (*Aotus* e *Callicebus*) (Defler, 2009). También en esta familia de primates, la organización social es muy variada. *Callicebus* spp. y *Pithecia* spp. Viven principalmente en grupos compuestos de una pareja de adultos con hijos y ambos emigran, formando nuevos núcleos. Al contrario, *Chiropotes* spp. e *Cacajao* spp. Viven en grupos muy numerosos, llegando a más de cien individuos, que se dividen en subgrupos temporáneos para alimentarse. También entre estas especies, evidencias genéticas y comportamentales muestran que ambos sexos pueden dispersarse del grupo originario (Fernandez-Duque et al., 2012).

Los Ateles son aquellos que presentan la masa mayor y son sea frugívoros que filófagos. Esta característica alimentaria los vuelve fuertemente dependientes del manto vegetal, aunque pueden adaptarse a bosques caducifolios o pequeñas parcelas rodeadas por la sabana, como los *Alouatta* (Defler, 2009). Los *Alouatta* viven en grupos compuestos sea de un solo macho, sea de más machos, generalmente entre 10 y 15 individuos. Algunas especies como la *Alouatta palliata* puede formar grupos más numerosos hasta cuarenta individuos. Otras especies de esta familia viven en grandes grupos, por ejemplo algunos *Ateles* spp. Pueden alcanzar hasta ochenta individuos. Algunos miembros de esta familia, por ejemplo *Brachyteles hypoxanthus*, utilizan áreas de grandes dimensiones, a veces dividiéndose en grupos más pequeños, pero también recomponiendo en manera muy flexible y sin embargo manteniendo una cohesión entre los subgrupos. Otras especies, en cambio presentan una estructura “fisión-fusión”, donde los individuos se organizan en grupos temporáneos variables. El modelo de dispersión es filopátrico sea en hembras (*Ateles* e *Brachyteles*) sea en machos (*Alouatta*) (Fernandez-Duque et al., 2012).

Esta especialización de las diferentes especies, sin embargo, puede influir negativamente la capacidad de aprovechamiento de hábitats diversificados (Fleagle e Reed, 1996). Por este motivo, la parte final de este texto está dedicado a las amenazas enfrentadas por los primates del Nuevo Mundo y a las actuales estrategias de conservación.

La conservación de los primates del Nuovo Mondo

Sudamérica generalmente se considera como una de las principales reservas de la biodiversidad a nivel global. Además, dado el largo tiempo de aislamiento del resto de los continentes, las especies nativas del continente se han desarrollado y evolucionado en manera autónoma. En particular, respecto a los primates, Brasil acoge la más grande biodiversidad del mundo, con 131 taxa, seguido de otros países, todos incluyendo porciones variables de la selva amazónica, de los cuales Perú y Colombia, ambos con 50 taxa (Estrada, 2009). Esta reserva de biodiversidad todavía no ha terminado de revelar sus secretos y nuevas especies se identifican de vez en cuando (por ejemplo: Van Roosmalen et al., 2002).

Sin embargo, esta biodiversidad está amenazada por la transformación del ecosistema en el que viven los primates del Nuevo Mundo, con la tala de los bosques para pastar, la agricultura, etc. (Henle et al., 2004; Estrada, 2009). Estas actividades se vuelven cada vez más invasivas debido al aumento demográfico de los países sudamericanos y al aumento de la demanda de materias primas en los mercados internacionales (Ferreira et al., 2005; Guimarães Vieira et al., 2005; Wright e Muller-Landau, 2006). La distribución desigual de los ingresos de la explotación de los recursos, lo que genera una mayor demanda de tierras, puede ser vista como una de las causas de la deforestación, tanto como las grandes plantaciones o granjas (Ayres y Best, 1979). La presencia de poblaciones indígenas en las áreas forestales, con la reducida presión demográfica en relación al uso agroindustrial del territorio, por otra parte, hace que estas poblaciones sean de importancia primordial para la preservación del bosque (Carneiro da Cunha y Almeida, 2002; Bollettin, 2011).

Sin embargo, algunas especies han mostrado capacidad adaptativa que les permite utilizar de diferentes maneras las áreas agrícolas (Estrada et al., 2012). *Lagothrix lagotricha*, *Cebus albifrons*, *Alouatta seniculus* y *Saimiri sciurens* en Colombia usan las plantaciones de cacao como fuente complementaria de comida. En Perú otras especies, *Saimiri boliviensis* e *Saimiri sciurens macrodon*, logran aprovecharse de agrosistemas con plantaciones mixtas (maíz, banana, etc.) En Argentina, *Alouatta* spp. usan las plantaciones de pinos y en Brasil los eucaliptos, etc. Se puede comprender, por eso, como la destinación agrícola en el territorio no necesariamente significa la desaparición de las especies reidentes. Sin embargo, es necesario mantener los corredores forestales necesarios para los primates para mantener una existencia conforme a las propias especificidades etológicas y ecológicas, como lo demuestra el caso del *Leontopithecus chrysomelas* (Oliveira et al., 2011). En cualquier caso, la reducción del manto forestal provoca frecuentemente una reducción de la población nativa de primates, como en el caso de los *Saguinus bicolor* y *Brachyteles hypoxanthus* (Estrada et al., 2017).

En (Estrada, et al. 2017) indican que entre los primates del Nuevo Mundo, 36 especies están en riesgo de extinción y otras 63 tienen una

población en declive. Entre el 1990 y el 2010 las áreas de ocupación de los primates han perdido aproximadamente dos millones de hectáreas de vegetación a nivel global. Las consecuencias de esta reducción del hábitat no se acaban sólo con la escasez o el empeoramiento de la calidad de la alimentación. Otra consecuencia es el aumento de patógenos y parásitos, como lo demuestra la muerte de *Callithrix* spp. En el estado brasileño de Bahía debido a la fiebre amarilla (Almeida Vale e Prezoto, 2017).

Conclusión

Los análisis comparativos del riesgo de extinción en primates han demostrado que esto está directamente relacionado con la proximidad filogenética de las especies (Estrada et al., 2017). La conservación de las especies del Nuevo Mundo parece ser de importancia fundamental dada su singularidad en el panorama global. Su especialización las coloca en una situación de peligro de frente a la transformación del territorio. Políticas eficaces de conservación de las florestas nativas, así como programas de sensibilización de la población local y de incentivos y un desarrollo compatible con el mantenimiento de las especies aparecen como urgentes para invertir la tendencia demográfica actual.

Referencias bibliográficas

- Almeida Vale, C. y Prezoto, F. (2017). **A culpa não è do macaco: os primatas e a febre amarela**. Multiverso. 2(1): 01-11.
- Ayres, J.M. y Best, R (1979). **Estratégias para a conservação da fauna amazônica**. Acta Amazonica 9(4): 81-101.
- Bollettin, P. (2011). **Identità in Trasformazione**. PhD Thesis: Università degli Studi di Siena.
- Bond, M., Tejedor, M.F., Campbell Jr. K.E., Chornogubsky, L., Novo, N. e Goin, F. (2015). **Eocene primates of South America and the African origins of New World monkeys**. Nature. 520: 538-541.
- Carneiro da Cunha, M. y Almeida, M. (2002). **Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações**. São Paulo: Cia. das Letras.
- Ciochon, R.L. e Chiarelli, A.B. (1980). **Evolutionary Biology of New World Monkeys and Continental Drift**. New York: Plenum Press.
- Cormier, L (2006). **A Preliminary Review of Neotropical Primates in the Subsistence and Symbolism of Indigenous Lowland South American Peoples**. Ecol. Envir. Anthropol. 2: 14-32.
- Defler, T. (2009). **Some evolutionary tendencies of Neotropical primates**. Acta biol. Colomb. 14S: 399-414.

- De Oliveira, F.B. Molina, E.C. e Marroig, G. (2009). **Paleogeography of the South Atlantic: a Route for Primates and Rodents into the New World?**. In: South American Primates. New York: Springer, pp. 55-68.
- Estrada, A. (2009). **Primate Conservation in South America: The Human and Ecological Dimensions of the Problem**. In: South American Primates. New York: Springer, pp. 463-505.
- Estrada, A., Raboy, B.E. e Oliveira, L.C. (2012). **Agroecosystems and Primate Conservation in the Tropics: A Review**. American Journal of Primatology. 74: 696-711.
- Estrada, A., Garber, P.A., Rylands, A.B., Roos, C. (2017). **Impending extinction crisis of the world's primates: Why primates matter**. Sci. Adv. 3:e1600946.
- Fernandez-Duque, E., Di Fiore, A. e Huck, M. (2012). **The Behavior, Ecology and Social Evolution of New World Monkeys**. In: The Evolution of Primate Societies. Chicago: University of Chicago Press, pp. 43-64.
- Ferreira, L.V., Venticinque, E. e Almeida, S. (2005). **O desmatamento na Amazônia e a importância das áreas protegidas**. Estud. Av. 19(53): 157-166.
- Fleagle, J.G. y Reed, K.E. (1996). **Comparing primate communities: a multivariate approach**. Journal of Human Evolution. 30: 489- 510.
- Fleagle, J.G. e Gilbert, C.P. (2006). **The biogeography of primate evolution: the role of plate tectonics, climate and chance**. In Primate Biogeography. New York: Springer, pp. 375-418.
- Ford, S.N. (2006). **The Biogeographic History of Mesoamerican Primates**. In: New perspectives in the study of Mesoamerican primates. New York: Springer, pp. 81-114.
- Garber, P.A. y Estrada, A. (2009). **Advancing the Study of South American Primates**. In: South American Primates. New York: Springer, pp. 03-19.
- Gazin, C.L. (1958). **A review of the Middle and Upper Eocene primates of North America**. Smithsonian Misc. Collect. 136: 01-112.
- George, W.B. e Lavocat, R. (1993). **The Africa-South America connection**. Oxford: Oxford University Press.
- Guimarães Vieira, I.C., Cardoso da Silva, J.M. e Mann de Toledo, P. (2005). Estratégias para evitar a perda de biodiversidade na Amazônia. Estud. Av. 19(54): 153-164.
- Haq, B. U. (1981). **Paleogene paleoceanography: Early Cenozoic oceans revisited**. Oceanol. Acta 4: 71-82.
- Henle, K., Davoes, K. F., Kleyer, M., Margules C. e Settele J. (2004). **Predictors of species sensitivity to fragmentation**. Biodiv. Cons. 13: 207-251.

- Hershkovitz, P. (1977). **Living New World Monkeys (Platyrrhini) with an Introduction to Primates**. Chicago: Chicago University Press.
- Hoffstetter, R. (1969). **Un primate de l'Oligocene inférieur sudaméricain: Branisella boliviana gen.** et sp. nov. C. R. Acad. Sci. 269: 434-437.
- Houle, A. (1998). **Floating islands: a mode of long-distance dispersal for small and medium-sized terrestrial vertebrates**. Divers. Distrib. 4: 201-216.
- Kay, R. F., Ross, C. y Williams, B.A. (1997). **Anthropoid origins**. Science 275: 797-804.
- Kay, R.F., Fleagle, J.G., Mitchell, T.R.T., Colbert, M., Bown, T. e Powers, D.W. (2008). **The anatomy of Dolichocebus gaimanensis**, a stem platyrrhine monkey from Argentina. J. Hum. Evol. 54: 323-382.
- Kinzey, W.G. e Kunningham, E.P. (1994). **Variability in Platyrrhine Social Organization**. American Journal of Primatology. 34: 185-198.
- Montoya-Sanhueza, G., Moreno, K., Bobe, R, Carrano, M.Y., Garcia, M., e Corgne, A. (2017). **Peltephilidae and Mesotheriidae (Mammalia) from the late Miocene strata of Northern Chilean Andes**. Caragua. Journal of South American Earth Sciences. 75: 51-65.
- Myers, N., Mittermeier, R.A., Mittermeier, C.G., da Fonseca, G.A.B. e Kent, J. (2000). **Biodiversity hotspots for conservation priorities**. Nature. 403: 853-858.
- Oliveira, L.C., Neves, L.G., Raboy, B.E. e Dietz, J.M. (2011). **Abundance of jackfruit (Artocarpus heterophyllus) affects group characteristics and use of space by golden-headed lion tamarins (Leontopithecus chrysomelas) in cabruca agroforest**. Environ Manage. 48: 248-262.
- Perelman, P., Johnson, W.E., Roos, C., Seuánez, H.N., Horvath, J.E., Moreira, M.A.M., Kessing, B., Pontius, J., Roelke, M., Rumpler, Y., Schneider, M.P.C., Silva, A., O'Brien, S.J. e Pecon-Slattery, J. (2011). **A molecular phylogeny of living primates**. PLoS Genet. 7, e1001342.
- Püschel, T.A., Gladman, J.T., Bobe, R. e Sellers W.I. (2017). **The evolution of the platyrrhine talus: A comparative analysis of the phonetic affinities of the Miocene platyrrhines with their modern relatives**. Journal of Human Evolution. 111: 179-201.
- Rosenberger, A.L. (1983). **Tail of tails: Parallelism and prehensility**. American Journal of Physical Anthropology. 60: 103- 107.
- Rosenberger, A.L., Hartwig, W.C. e Wolff, R.G. (1991). Szalatavus attricuspis, an early platyrrhine primate. Folia Primatol. 56: 225-233.
- Rosenberger, A.L., Tejedor, M.F., Cooke, S.B., e Pekar, S. (2009). **Platyrrhine Ecophylogenetics in Space and Time**. In: South American Primates. New York: Springer, pp. 69-113.

- Schneider, H. y Sampaio, I. (2013). **The systematics and evolution of New World primates** – A review. *Mol. Phylogenet. Evol.* <http://dx.doi.org/10.1016/j.ympev.2013.10.017>
- Sclater, J.G., Hellinger, S. e Tapscott, C. (1977). **Paleobathymetry of Atlantic Ocean from Jurassic to Present**. *J. Geol.* 85: 509–552.
- Takai, M., Anaya, F., Shigehara, N. e Setoguchi, T. (2000). **New fossil materials of the earliest new world monkey, *Branisella boliviana*, and the problem of platyrrhine origins**. *Am. J. Phys. Anthropol.* 111: 263–281.
- Van Roosmalen, M.G.M., van Roosmalen, T. e Mittermeier, R.A. (2002). **A taxonomic review of the titi monkeys, genus *Callicebus* Thomas, 1903, with the description of two new species, *Callicebus bernhardi* and *Callicebus stephennashi*, from Brazilian Amazonia**. *Neotrop. Primates.* 10: 01–52.
- Wood, A.E. (1980). **The origin of the caviomorph rodents from a source in Middle America: a clue to the area of origin of the platyrrhine primates**. In: Ciochon, R.L. e Chiarelli, A.B. (Eds.), *Evolutionary Biology of New World Monkeys and Continental Drift*. New York: Plenum Press, pp. 79–92.
- Wright, S. J. y Muller-Landau, H. C. (2006). **The future of tropical forest species**. *Biotropica* 38: 267–301.
- Zárate, D.A. 2(009). **Primer estudio de las estrategias ecológicas de monos churucos (*Lagothrix lagotricha*) en bosques fragmentados** (Guaviare, Colombia). MSc Thesis: Universidad de Los Andes.

Revista Omnia. Año 24 N° 3 - 2018
Facultad de Humanidades y Educación
División de Estudios para Graduados
Universidad del Zulia
Maracaibo, Septiembre-Diciembre 2018

Índice *Revista Omnia*
Año 24-2018
Números 1 al 3

Facultad de Humanidades y Educación
División de Estudios para Graduados
Universidad del Zulia
Maracaibo, Septiembre-Diciembre 2018

Index Revista Omnia
Año 24-2018
Números 1 al 3

Víctor Riveros
Universidad del Zulia
vriveros75@gmail.com

Presentación

A continuación se presenta el índice de la Revista Interdisciplinaria Omnia (2017), el cual contiene las referencias de los trabajos publicados en los números 1, 2 y 3 del presente año. El mismo, se realizó atendiendo a los criterios aplicados en los índices anteriores, con el objetivo de facilitar la búsqueda bibliográfica de los trabajos divulgados en el año 2017.

En este sentido, se organizó la búsqueda en cuatro partes, iniciándose con el Índice Acumulado de la Revista Omnia 2017, luego se presenta el Índice de Autores con Resumen del Artículo, continuando con la Lista de Términos Clave y se cierra con el Índice de Términos Clave con Autores.

El Índice Acumulado se estructuró comenzando del último volumen al primero, en el segundo índice se presentan en orden alfabético los autores y coautores con el resumen del trabajo y las palabras clave, luego la Lista de Términos Clave aparecen en orden alfabético y por último, se fusionan la lista de Términos Clave con los Autores y se remite al número de la Revista donde se publicó el trabajo.

ÍNDICE ACUMULADO

AÑO 24 N° 3 2018

1. Los indígenas de Venezuela ante la expansión europea. **Romolo Santoni**
2. **Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas. Paride Bollettin**
3. Amazonas: La Integración al País Como Acción del Ciudadano. **Manuel Suzzarini Baloa**
4. El modelo económico del nuevo Estado Indígena en el Amazonas: Retos y problemas. **Leonardo Favio Osorio Bohórquez**
5. Propiciar un PDUL aplicable a Puerto Ayacucho como alternativa para su ordenamiento Urbano. **Inírida Arteaga**
6. El estado indígena amazonas: una propuesta para la convivencia en la nación. **Dilian Ferrer**
7. Chamanismo revisión terminológica desde el arte curar entre los wayuu y yanomami. **Carmen Laura Paz Reverol y Carlos Adán Valbuena Chirinos**
8. Breve Introducción de los Primates del Nuevo Mundo. **Martina Forti**

AÑO 24 N° 2 2018

1. Los retos del mundo globalizado, el docente investigador universitario y su práctica pedagógica. **Clara Lilia Araque Suárez**
2. Análisis sobre el rendimiento académico en cálculo I. Caso licenciatura en Educación mención Matemática y Física de LUZ. **Sandra Quero y Gabriela Nucete**
3. Simulación de problemas de dinámica utilizando el software Modellus. **Víctor Ríos, Germán Montero y Alfredo García**
Cualidades Físicas y Antropométricas de la Mujer Adulta Zuliana
4. **Manuel J Rodríguez Bonito y Ramón Pérez Salas.** Las tecnologías de información y comunicación en el aprendizaje de las gráficas de las funciones polinómicas. Algunas consideraciones. **Orlando Ramírez R.**
5. Miranda: el Cid Desterrado. Argumentos y Nociones Característicos del Pensamiento Mirandista. **Carlos E. Torres Geisse**

6. Lo Feo en la en la iconografía bestiaría gótica y su vinculación con la visión pancalística del universo. **Aspacia Petrou**
7. Modismos urbanos de la comunicación ecuatoriana. **Marcos Giler-Giler, Marlon Serrano y Wilmer Rengel**

AÑO 24 N° 1 2018

1. La enseñanza de la Biología. Una mirada desde la acción docente. **Migdalys Ocando, Wilfredo Finol y Tulio Mavares**
2. Enseñanza – aprendizaje desde los errores. Caso: comedor escuela. **Damaris Vanegas y María Escalona Fuenmayor**
3. Estructura teórica de un software educativo para la asignatura completación de pozos de la carrera de ingeniería. **Inés María Prieto Hernández y Víctor Segundo Riveros Villarreal**
4. Esquemas cognitivos de estudiantes universitarios sobre análisis gravimétrico. **Lissette Montilla y Xiomara Arrieta**
5. La responsabilidad social universitaria como praxis de ciudadanía. **Teresita Álvarez de Fernández y Maryalejandra Montiel de Rodríguez**
6. Agentes que impulsan la capacidad innovativa en unidades universitarias de investigación agropecuaria: Un análisis prospectivo. **Josnel Martínez Garcés y Leyda Lugo de Davalillo**
7. Expresión de la cortesía en el acto de habla de la “orden” en español, inglés y francés. **Ana Cecilia Rincón, Asmara Mujica Almarza y Carlos Rivero Sulbarán**
8. Factibilidad de un modelo didáctico bajo la modalidad semi-presencial en el Núcleo LUZ-COL. **Iralí Araque y Ramón Meleán**
9. Supuestos epistemológicos para el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural. **Mariela Arrieta Soto**
10. Análisis y consideraciones técnicas en teoría de juegos y condición de equilibrio. **Prudencia Medina Monterrosa, León Arango y Elida Alzamora Taborda**

ÍNDICE DE AUTORES CON RESUMEN DEL ARTÍCULO

“A”

1. Álvarez de Fernández, Teresita y Montiel de Rodríguez, Maryalejandra (2018). **La responsabilidad social universitaria como praxis de ciudadanía.** Año 24 N° 1, pp. 76-86

Resumen: El presente trabajo aborda el tema de la responsabilidad social universitaria como una estrategia de cambio y adaptación de los sistemas de educación superior a las exigencias de este siglo XXI y a la revalorización de la educación como servicio para el desarrollo humano y el fortalecimiento democrático. Tiene como propósito reflexionar sobre la crisis ontológica de las universidades y la necesidad de refundar estas instituciones desde la formación de ciudadanos críticos para la toma de decisiones democráticas. Se utiliza una metodología documental apoyada en varios autores: Martín Fiorino (2015); Najmanovich (2017), Vallaes (2012), Cortina (1997) y otros. Propone tres elementos para abrir el camino: Visualizar y reconocer la crisis; establecer un conjunto de valores y principios comunes compartidos y, definir de manera conjunta -con la comunidad- planes y proyectos de desarrollo guiados por la democracia, la ciudadanía, el desarrollo sustentable, la diversidad y los elementos multiculturales. El reto sigue siendo abrir las fronteras del conocimiento hacia un nuevo horizonte ontológico colmado de signos de libertad y valoración de la condición humana como forma de comprensión de nuestra existencia.

Palabras clave: Universidad, responsabilidad social, ciudadanía, democracia.

2. Araque Suárez, Clara Lilia (2018). **Los retos del mundo globalizado, el docente investigador universitario y su práctica pedagógica.** Año 24 N° 2, pp. 11-26

Resumen: El propósito es analizar el rol del docente universitario investigador, en correspondencia con los retos en el mundo de la globalización y su práctica didáctica. Se asumió el contexto de la época contemporánea, plena de innovaciones, renovaciones y reformas, como de incertidumbres, contrasentidos y paradojas, que exige cambios significativos en el mejoramiento de la calidad formativa de su práctica pedagógica, debido a la presencia didáctica de la Clase Magistral, mientras se desarrollan extraordinarias experiencias sustentadas en la aplicación de nuevas tecnologías. Metodológicamente se determinó realizar una investigación

documental que facilitó estructurar un planteamiento sobre la globalización, su incidencia en educación universitaria, la actividad investigativa y la práctica pedagógica universitaria. Se concluyó: en el mundo globalizado las universidades y sus agentes deben valorar la investigación en su trascendencia, al desarrollarla como proceso formativo dinámico, exigente de profesores actualizados, investigadores, motivadores proactivos de la participación formativa mediante la indagación.

Palabras claves: docente investigador, globalización y educación universitaria.

3. Araque, Iralí y Meleán, Ramón (2018). Factibilidad de un modelo didáctico bajo la modalidad semipresencial en el Núcleo LUZ-COL. Año 24 N° 1, pp. 114-129.

Resumen: La búsqueda de estrategias y recursos que apunten a lograr el desarrollo cognitivo de los estudiantes dentro de un contexto innovador, debe ser el norte de todos aquellos que ven la educación como un camino idóneo para alcanzar el desarrollo de la sociedad. Generar modelos que contribuyan a la construcción de conocimiento, respaldados por teorías de aprendizaje, los cuales consideren la inclusión de las TIC, cobra cada vez más importancia en la actualidad. El presente artículo tuvo como propósito determinar la factibilidad de un modelo didáctico bajo la modalidad semipresencial, fundamentado en los aportes teóricos de Cerda (2003), Varela (1997) y Balestrini (2002). La investigación es de campo y documental. La población estuvo conformada por 28 sujetos. La técnica de recolección de datos fue la encuesta, siendo su instrumento el cuestionario. Los resultados muestran que el modelo es factible integralmente dentro del núcleo LUZ-COL.

Palabras clave: modelo didáctico, desarrollo cognitivo, construcción de conocimiento, TIC, factibilidad.

4. Arrieta Soto, Mariela (2018). Supuestos epistemológicos para el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural. Año 24 N° 1, pp. 130-146.

Resumen: Esta investigación tuvo como objetivo explorar los supuestos epistemológicos que poseen los docentes del Departamento de Idiomas Modernos de La Universidad del Zulia (DIM-LUZ) sobre el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural en la enseñanza de lenguas extranjeras (LE). Teóricamente se fundamenta en la evolución del término competencia comunicativa a partir de la visión chomskiana hasta llegar a las acepciones actuales recibidas por esta competencia, desde una perspectiva intercultural. Bajo un enfoque metodológico cuantitativo se diseña un cuestionario y se aplica a una muestra de 10 docentes, cuyos resultados conducen a concluir la necesidad de enseñar LE estableciendo un equilibrio entre el enfoque comunicativo y el inter-

cultural para lograr una formación acorde con la globalización cultural actual.

Palabras clave: supuestos epistemológicos, competencia comunicativa, competencia comunicativa intercultural.

5. Arteaga, Inírida (2018). **Propiciar un PDUL aplicable a Puerto Ayacucho como alternativa para su ordenamiento Urbano.** Año 24 N° 3, pp. 73-85.

Resumen: El presente artículo tiene como finalidad interpretar como el PDUL (Proyecto de Desarrollo Urbano Local) tiene aplicabilidad para Puerto Ayacucho. Entendiendo que este instrumento de planificación puede servir para organizar el entorno urbano de Puerto Ayacucho, Municipio Atures, Estado Amazonas. Su objetivo se centra en la necesidad de reorientar el desarrollo urbano de Puerto Ayacucho de acuerdo a lineamientos estratégicos enfocados en elevar la calidad de vida de la comunidad. De manera que pueda propiciar un desarrollo articulado, coherente y concentrado, que refleje el equilibrio entre la localización de actividades y los servicios requeridos.

Palabras Clave: PDUL, Ordenamiento, Desarrollo Urbano, Urbanismo, Planificación.

“B”

6. Bollettin, Paride (2018). **Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas.** Año 24 N° 3, pp. 27-45.

Resumen: Las narraciones míticas sobre las acciones de los indígenas americanos, han intrigado el pensamiento antropológico desde múltiples direcciones. Un punto clásico de partida fue propuesto por Lévi-Straus, quien ha individualizado en tales narraciones el reconocimiento indisoluble de la experiencia interespecífica como característica de la vivencia humana. Este trabajo describe las múltiples formas a través de las cuales los Mebengokré del Amazonas oriental entran en relación con las tortugas. Tomando como punto de partida una narración mítica, logran introducir en las maneras de cazar a estos quelonides, una música cercana a sus prácticas de rituales que a ella están asociadas. Las descripciones de estas relaciones, tanto al nivel práctico y en cuanto al semiótico, en el proceso de producción recíproca entre humanos y animales evidencia el surgimiento de una compleja red de influencias interespecíficas. Tales descripciones serán entonces contextualizadas en el ámbito del debate contemporáneo sobre las relaciones entre humanos y no humanos, en la producción de mundos compartidos. En fin, el texto discutirá las específicas formas en las cuales las diversas subjetividades construyen un devenir común. Esto se configura como resonancia de mundos compartidos, como la disolución de fronteras interespecíficas y

dicotomías epistemológicas. Así el mito descrito por los indígenas americanos emergerá como una reflexión sobre las relaciones interespecíficas.

Palabras Clave: Mitos, indígenas americanos, tortugas, porvenir.

“F”

7. Ferrer, Dilian (2018). **El estado indígena amazonas: una propuesta para la convivencia en la nación.** Año 24 N° 3, pp. 86-101.

Resumen: Amazonas es un estado particular por su geografía tan diversa, por la pluralidad cultural y la multiplicidad étnica que coexiste en él, diferenciándolo del resto de Venezuela. Ante la singularidad histórica que se tiene, fue necesario para su gente intentar reorganizar la entidad según los lineamientos constitucionales que permiten defender los derechos de los indígenas. Por ello, abordamos en el trabajo las dificultades históricas para construir la ciudadanía indígena en el contexto de la nación, y la propuesta del ex gobernador Liborio Guarulla plasmada en la constitución de la entidad, para definir a Amazonas como un Estado Indígena. Partiendo del uso método histórico y el empleo de la historia oral, se consideran los conflictos para hacer válidos los derechos ciudadanos de los indígenas y la adecuada convivencia en la Venezuela contemporánea.

Palabras claves: Estado, indígena, amazonas, ciudadanía, nación

8. Forti, Martina (2018). **Breve Introducción de los Primates del Nuevo Mundo.** Año 24 N° 3, pp. 117-

Resumen: Este texto desea presentar una breve introducción a los primates del continente americano. Con cerca de doscientos especies y subespecies hasta hoy conocidas y clasificadas, el Nuevo Mundo constituye un excepcional laboratorio natural para comprender la evolución de nuestros primos cercanos; la adaptación a las condiciones ambientales de las diversas especies; pero también las tensiones entre especies que se generaron en los encuentros entre primates humanos y no humanos. Para considerar esto, inicialmente se presenta una introducción a los estudios sobre el origen de los primates “neo-tropicales.” Posteriormente, las diversas especies de primates que habitaron el continente se enumeran y describen, de forma sencilla, para evidenciar las características específicas de las especies. Finalmente, la última parte será dedicada a considerar las principales amenazas a la conservación de esas especies.

Palabras Clave: primates, nuevo mundo, taxonomía, evolución, conservación.

“G”

9. Giler-Giler, Marcos; Serrano, Marlon y Rengel, Wilmer (2018). **Modismos urbanos de la comunicación ecuatoriana.** Año 24 N° 2, pp. 138-156.

Resumen: Los “modismos” urbanos, identifican la forma de hablar de las personas en regiones ecuatorianas donde estén. Comprar en mercados o conversar con lugareños puede llenar de confusión a extranjeros, pero el ecuatoriano al escuchar estas expresiones sabe de lo que se está hablando. Para los extranjeros se hace difícil entender este léxico que expresa uno de los sistemas sociales de convivencia masivo. El objetivo del artículo es explorar los principales modismos en el Ecuador. Para ello se realizaron encuestas a una muestra de la población, en las principales ciudades Quito – Guayaquil como centros de inmigración nacional; en plazas, mercados, se recolectaron los datos. Como resultado se generó un compendio de modismos, que son referencia necesaria para la comunicación de los visitantes y un recurso de estudios de la comunicación contemporánea del Ecuador. Se concluye que existe la necesidad de fortalecer y promocionar los modismos urbanos para mantener la identidad cultural del ecuatoriano mediante el lenguaje.

Palabras clave: Modismos, lenguaje, comunicación, compendio, Ecuador.

“M”

10. Martínez Garcés, Josnel y Lugo de Davalillo, Leyda (2018). **Agentes que impulsan la capacidad innovativa en unidades universitarias de investigación agropecuaria: Un análisis prospectivo.** Año 24 N° 1, pp. 87-99.

Resumen: La innovación es un elemento característico del crecimiento regional sobre el cual las universidades, a través de su función de investigación, fungen como pilares garantes para su desarrollo. Por ello, esta investigación tuvo como finalidad analizar de manera prospectiva los agentes que impulsan la capacidad innovativa en unidades universitarias de investigación agropecuaria, fundamentada en los postulados de (Bueno, et al. 2011) y Riera y Páez (2009), a través de una Matriz de Impactos Cruzados por Multiplicación Aplicada a una Clasificación (MIC-MAC). Se concluye que los elementos que integran el aprendizaje y capacitación del talento humano son los que añaden mayores niveles de motricidad a la capacidad innovativa de las unidades estudiadas. Asimismo, la mitad de estos se consideran claves e influyentes de manera directa e indirecta sobre la mayoría de los elementos que integran el diseño or-

ganizativo, especialmente en lo relacionado a la innovación del modelo organizacional.

Palabras clave: capacidad innovativa, unidades universitarias de investigación, aprendizaje y capacitación del talento humano, creación de nuevos productos y servicios, diseño organizativo.

11. Medina Monterrosa, Prudencia, Arango, León y Alzamora, Elida (2018). **Análisis y consideraciones técnicas en teoría de juegos y condición de equilibrio.** Año 24 N° 1, pp. 147-163.

Resumen: La teoría de juegos es una herramienta que permite examinar el comportamiento estratégico de los participantes, a partir de sus tres características básicas: Reglas, Estrategias y recompensas o resultados, los integrantes del juego actúan precisamente motivados por la maximización de sus utilidades, y supone que los adversarios son racionales, se toma en cuenta el comportamiento esperado del otro, se considera el reconocimiento mutuo de la interdependencia. Su aplicación en el mundo real se manifiesta en situaciones en las que, al igual que en los juegos, el resultado de una acción depende de la decisión o conjunto de decisiones que cada participante toma en el transcurso de un determinado lapso. El objetivo del presente ensayo es analizar el enfoque del estándar mínimo seguro como principios operativos que soporta algunas decisiones institucionales y estatales relacionadas con el desarrollo sostenible a través del modelo del dilema del prisionero y el modelo Halcón o Paloma de la teoría de juegos, estableciendo en ambos casos la condición de equilibrio de John Nash desarrollado en la misma teoría, realizando un análisis económico en cuanto a la incertidumbre que involucra la destrucción irreversible de recursos ambientales no cuantificables en el presente pero si se evidencian su impacto en el futuro

Palabras clave: teoría de juegos, enfoque estándar mínimo, equilibrio.

12. Montilla, Lissette y Arrieta, Xiomara (2018). **Esquemas cognitivos de estudiantes universitarios sobre análisis gravimétrico.** Año 24 N° 1, 53-71.pp.

Resumen: La química es una ciencia fundamental para el desarrollo tecnológico del país y su estudio atañe a diversos campos de la actividad humana; sin embargo, los estudiantes carecen de suficientes esquemas cognitivos relacionados con esa ciencia que los capacite para enfrentarse a situaciones problemáticas cada vez más complejas. El presente artículo se fundamentó en la teoría de campos conceptuales de Vergnaud (1990), y su objetivo fue analizar los esquemas previos a la clase, utilizados por estudiantes universitarios en la resolución de problemas sobre análisis gravimétrico. La metodología utilizada fue documental, descriptiva, con un tipo de muestra de máxima variación aplicada a estudiantes de Química, Facultad de Agronomía, Universidad del Zulia,

utilizándose un cuestionario y un guion de entrevista para examinar los ingredientes de los esquemas. Dentro de los resultados obtenidos se destaca la existencia de esquemas inadecuados y en desacuerdo con el conocimiento científico para abordar las situaciones planteadas.

Palabras clave: teoría de los campos conceptuales, esquema, resolución de problemas, concepto, análisis gravimétrico.

“O”

13. Ocando, Migdalys; Finol, Wilfredo y Mavares, Tulio (2018). **La enseñanza de la Biología. Una mirada desde la acción docente.** Año 24 N° 1, pp. 11-26.

Resumen: El propósito de esta investigación consistió en analizar la acción docente en la enseñanza de la Biología en temáticas relacionadas a la Evolución, Genética y Ecología. La metodología se caracterizó por ser cualitativa, utilizando la etnografía educativa como método de abordaje. La recolección de los datos se realizó a través de técnicas como la observación directa no participantes de las clases de Biología, las entrevistas semiestructuradas y el análisis de los planes de clases. Se construyeron matrices descriptivas a través de la triangulación metodológica. Entre los hallazgos más importantes, se tiene que los elementos estructurales representan la columna vertebral de la acción docente asumiéndose una serie de fases para enseñar Biología, las cuales son planificadas, ejecutadas y socializadas por el docente, sin embargo, no existe una transformación de la acción docente. Se recomienda el seguimiento de esta investigación en relación a la transformación de la acción docente.

Palabras clave: Acción docente, biología, enseñanza

14. Osorio Bohórquez, Leonardo Favio (2018). **El modelo económico del nuevo Estado Indígena en el Amazonas: Retos y problemas.** Año 24 N° 3, pp. 58-72.

Resumen: La presente investigación tiene como objetivo realizar una primera aproximación a la propuesta de establecer un nuevo modelo de Estado indígena en Amazonas, que con base en los principios expresados por la constitución nacional, busca ser una reivindicación histórica de las etnias de la región al libre ejercicio de sus prácticas culturales como expresión de una sociedad multiétnica y pluricultural. En específico, se estudia el modelo económico presente en la nueva constitución del estado indígena de Amazonas, donde se reconoce las diferentes formas de producción y apropiación de las etnias de la región con base en la solidaridad y reciprocidad. Por medio de la utilización del método histórico y el uso de la historia oral, se tomó el aporte de algunos testimonios con el fin de entender la propuesta de la constitución de un nuevo estado dife-

renciado del clásico Estado Nacional liberal. Se concluye que la propuesta resulta ser muy novedosa, y basa el nuevo modelo económico en una visión humanista-ecológica tomando en cuenta las diferentes formas de producción indígena, pero que tiene muchos obstáculos a superar como lo es la aplicación de un sistema económico promovido desde el Estado central en alianza con las empresas transnacionales que produce un alto impacto ambiental, esto se ve ejemplificado sobre todo actualmente en el arco minero del Orinoco que no toma en cuenta a las etnias que habitan los alrededores de esos territorios.

Palabras clave: Estado indígena de Amazonas, modelo económico, constitución nacional.

“P”

15. Paz Reverol, Carmen y Valbuena Chirinos, Carlos (2018). **Chamanismo revisión terminológica desde el arte curar entre los wayuu y yanomami.** Año 24 N° 3, pp. 102-113.

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar un aspecto de la vida social de los pueblos indígenas del mundo, los curadores o sabios que tienen el poder de la curación y pueden conjurar la vida, la muerte, la salud, la enfermedad. Nos proponemos avanzar nuestra reflexión a partir del término chamanismo para luego contrastar a la luz de los sistemas curativos de salud indígena Yanomami y Wayuu. El curador, chamán, hombre-medicina se abordará desde la Antropología Social y Cultural. En los pueblos indígenas, el chamán, o shamán, forma parte de un universo simbólico que permite ilustrar la manera cómo los referidos actores sociales construyen su experiencia y trayectoria como sanadores del cuerpo y del espíritu. Hacerse curador en los sistemas de curación yanomami y wayuu propician una serie de ritos, rituales y comportamientos específicos a realizar por los mismos hasta llegar a consolidarse como curadores.

Palabras Clave: wayuu, yanomami, enfermedad, chamanismo, Amazonas, Guajira.

16. Petrou, Aspacia (2018). **Lo Feo en la en la iconografía bestial gótica y su vinculación con la visión pancalística del universo.** Año 24 N° 2, pp. 110-137.

Resumen: A lo largo de los siglos la idea del mal y de lo feo se ha nutrido de diferentes interpretaciones y conceptos aportados por filósofos y artistas, esto ha permitido construir una historia de las ideas estéticas de lo feo a través de los tiempos. El pensamiento medieval subordinó todo lo creado a un orden divino, y con ello logró justificar la existencia del mal en el mundo. Esta visión pancalística también repercutió en la evolución del arte. El presente estudio se centra en el análisis iconográfico e icono-

lógico del bestiario fantástico gótico como representación del mal, y su vinculación con la visión pancalística universal que concilia las cuestiones estéticas con las teológicas. Se analiza la imagen como medio comunicante del mal con base en la representación iconográfica de lo feo. Se describen los rasgos básicos de la ontología agustiniana, en especial, aquellos que se vinculan con la cuestión del mal.

Palabras clave: concepto de fealdad, Bestiarios, arte gótico, representación iconográfica del mal.

17. Prieto, Inés María y Riveros, Víctor (2018). Estructura teórica de un software educativo para la asignatura completación de pozos de la carrera de ingeniería. Año 24 N° 1, pp. 41-52.

Resumen: El objetivo general de esta investigación es establecer una estructura teórica de un software educativo para facilitar el aprendizaje en la asignatura completación de pozos de la carrera de ingeniería. Los teóricos que sirvieron de apoyo fueron: Galvis (2000), Díaz y Hernández (2002, 2007), Vaughan (2002), Ferreyra (2006), Norton (2006), Tobón (2006), Marqués (2002, 2007), entre otros. Metodológicamente se define como una investigación descriptiva, con un diseño de campo. El instrumento de recolección de información fue un cuestionario dirigido a los docentes que imparten la asignatura, para el análisis de los datos se empleó la estadística descriptiva, aplicada procesada y cuantificada por ítems lo que permitió establecer las siguientes conclusiones: Los docentes no utilizan recursos tecnológicos, no poseen integración cognitiva en relación a las TIC, los mismos no están en la planificación académica; sin embargo se evidencio que si se utiliza un software de tipo Hipertextual y audiovisual se reduciría las debilidades y deficiencias de los estudiantes en la asignatura. Como una recomendación se plantea actualizar y ampliar la plataforma tecnológica de la Universidad del Zulia con el objetivo de crear comunidades virtuales de aprendizaje con universidades extranjeras.

Palabras clave: Tecnologías de la Información y la comunicación, Aprendizaje significativo, completación de pozos, software educativo.

“9”

18. Quero, Sandra y Nucete, Gabriela (2018). Análisis sobre el rendimiento académico en cálculo I. Caso licenciatura en Educación mención Matemática y Física de LUZ. Año 24 N° 2, pp. 27-42.

Resumen: El estudio del Cálculo Diferencial supone una serie de obstáculos que el estudiante irá venciendo a medida que decida aprenderlo y comprenda el papel que tiene ese conocimiento en su carrera. Se ha observado un alto índice de estudiantes aplazados e inasistentes en la asignatura Cálculo I de la Licenciatura de Educación Matemática y Fisi-

ca; por ello, el propósito de la investigación es analizar las posibles causas de este bajo rendimiento y recomendar algunas soluciones que coadyuven a neutralizarlas ya que son los docentes de matemática del futuro. Entre los resultados obtenidos se tienen: Alto porcentaje en deficiencias cognitivas, poca existencia de hábitos de estudio, poca búsqueda de asesorías y consultas, estrategias metacognitivas y recursos tecnológicos sub-utilizados. Así mismo, se concluye que la naturaleza que originan estos resultados son: insuficiente número de profesores de matemática en instituciones de educación media, poca motivación académica por parte del alumno, entre otros.

Palabras claves: Rendimiento Académico, Aprendizaje del Cálculo Diferencial, Deficiencias Cognitivas, Motivación.

“R”

19. Ramírez, Orlando (2018). **Las tecnologías de información y comunicación en el aprendizaje de las gráficas de las funciones polinómicas. Algunas consideraciones.** Año 24 N° 2, pp. 82-93.

Resumen: Las TIC en la actualidad juegan un papel importante en los procesos pedagógicos, es así como la presente investigación tuvo como objetivo principal: Caracterizar el uso de las tecnologías de información y comunicación en el aprendizaje de las gráficas de las funciones polinómicas en los grados 8 y 9 de la IED. John F. Kennedy de Aracataca Magdalena, sustentada bajo las teorías de (González, et al. 1996), Aguilar (2003), Thompson y Strickland (2004), Miratia (2005), entre otros. La investigación fue de tipo descriptivo bajo un paradigma positivista sustentado en la perspectiva deductiva hermenéutica en la comprensión e interpretación de los fenómenos estudiados. Algunas de las conclusiones que se obtuvieron fueron: 1. Los docentes son ineficaces al desarrollar características de las tecnologías de información y comunicación en aplicaciones multimedia; 2. Los encuestados docentes y estudiantes no consideran los conocimientos y manejo de herramientas tecnológicas, manejo de software de uso libre o gratuito, entre ellos: Geogebra, Derive 6 y Hotpotatoes.

Palabras clave: TIC, aprendizaje, estudiantes, docentes, GeoGebra, Funciones Polinómica.

20. Rincón, Ana Cecilia; Mujica, Asmara y Rivero, Carlos (2018). **Expresión de la cortesía en el acto de habla de la “orden” en español, inglés y francés.** Año 24 N° 1, pp. 100-113.

Resumen: El estudio busca analizar el acto de habla de la orden en español, inglés y francés con relación a las normas de cortesía asociadas a las culturas de dichas lenguas. Se aplicó el método del análisis del discurso de perspectiva pragmática. Se obtiene que en español existe un

alto índice de amenaza con respecto al inglés y al francés donde la orden se refleja principalmente en situaciones neutrales. Se concluye que en español, la orden se traduce en un mecanismo de acercamiento social mientras que en inglés y, en mayor grado, en francés corresponde a un mecanismo de distanciamiento.

Palabras clave: actos de habla, orden, cortesía, análisis del discurso pragmático, cultura.

21. Ríos, Víctor; Montero, Germán y García, Alfredo (2018). Simulación de problemas de dinámica utilizando el software Modellus. Año 24 N° 2, pp. 43-57.

Resumen: El objetivo de la investigación fue diseñar algunos modelos de problemas de dinámica utilizando el software Modellus en la Física. En cuanto a la fundamentación teórica de los contenidos sobre el software Modellus, se apoya en los autores: Da Silva (2014), Molina y Ortiz (2014), Rodríguez y Avella (2013), (Zorrilla, et al, 2014), (Sarabando, et al, 2014), Morquecho y Peláez (2013), Moreira y Masini (2011). Para la teoría de Física relacionada con las Leyes de Newton se consultó Tippens. (2007), Serway y Jewett (2008), Giancoli (2008). La metodología aplicada en esta investigación es descriptiva proyectiva con diseño no experimental transaccional de campo. La proyección y utilización de estas simulaciones lograrán en el estudiante un acontecimiento positivo mediante la aplicación de las leyes de la Newton observadas en el software. Esto hace posible recomendar el software Modellus para la enseñanza de la dinámica en cualquier nivel educativo.

Palabras clave: Simulación, Software Modellus, Leyes de Newton, dinámica de una partícula.

22. Rodríguez, Manuel y Pérez, Ramón (2018). Cualidades Físicas y Antropométricas de la Mujer Adulta Zuliana. Año 24 N° 2, pp. 58-81.

Resumen: En el presente artículo se busca cuantificar la magnitud de los beneficios de la actividad física para la salud abordando las cualidades físicas y antropométricas de 89 mujeres entre 29 y 74 años que realizaban ejercicios de tipo aeróbico en espacios públicos como canchas y plazas de la ciudad de Maracaibo. Se realizaron mediciones antropométricas para la configuración del somatograma y la tipificación de índices relacionados con la salud, y se aplicó la batería de pruebas SFT para la medición de la condición física. Se comprobó la normalidad de las pruebas y las diferencias significativas en cuatro de las mediciones realizadas. Se evidenció la utilidad del somatograma de Behnke para la comparación de las personas adultas físicamente activas, la identificación de los índices antropométricos que mejor determinan los niveles de riesgo para la salud, y la aplicabilidad de la batería de pruebas SFT a toda persona adulta físicamente activa.

Palabras clave: Antropometría, somatograma, índices antropométricos, condición física.

“S”

23. Santoni, Romolo (2018). **Los indígenas de Venezuela ante la expansión europea.** Año 24 N° 3, pp. 11-26.

Resumen: La historia de los indígenas de Venezuela es emblemática y paradigmática en cuanto a la relación entre los europeos y amerindios. Entre sus vivencias volvemos a encontrar todas las modalidades que han caracterizado esta misma relación con respecto a otros aspectos: violencia de género, exterminio, esclavitud, expropiaciones, contaminación de la tierra y una devastadora pérdida de la cultura. La participación general de todos los componentes institucionales del mundo occidental (militares, sociales, institucionales, económicas y religiosas) en esta destrucción, parece demostrar casi una intencionalidad que va más allá de cada uno de los individuos, y revela un vasto diseño que arroja a toda una familia étnica a la sustitución integral de su humanidad precolombina. El artículo aporta una explicación que pretende hacer emerger los factores que han llevado a la disolución de la estructura cultural prehispánica, frente al reciente retorno de una nueva conciencia de sí y un renovado orgullo indígena, que llega, pero que no logra conducir a la recuperación real de espacios para los indígenas de la Venezuela de hoy y del futuro. Y todo esto pasa por el hecho de producir el abandono de ciertos modelos tradicionales y la asunción de modelos mutados de la sociedad occidental.

Palabras clave: Venezuela, indígenas, etnocidio, expansión europea.

24. Suzzarini Baloa, Manuel (2018). **Amazonas: La Integración al País Como Acción del Ciudadano.** Año 24 N° 3, pp. 46-57.

Resumen: Presento este testimonio sobre la construcción de la pica-carretera Puerto Ayacucho – Caicara del Orinoco, como un aporte al a comprensión del esfuerzo histórico de una ciudadanía, que consciente del aislamiento en que vive su región, buscan abrir una vía que pueda superar los obstáculos geográficos para su integración a regiones vecinas. Aun cuando tenían claro el aislamiento en el que vivían, no sentían el interés del Estado por integrarlos al todo nacional. Así como lograron crear un liceo – centro de educación media – los ciudadanos lograron abrir caminos de integración al país.

Palabras clave: Pica-carretera, Ciudadanos, Puerto Ayacucho, Caicara del Orinoco, integración.

“T”

25. Torres Geisse, Carlos (2018). **Miranda: el Cid Desterrado. Argumentos y Nociones Característicos del Pensamiento Mirandista.** Año 24 N° 2, pp. 94-109.

Resumen: Este trabajo realizó una reflexión acerca de la importancia, la influencia y el alcance histórico de la vida del general Francisco de Miranda. Prócer de gran trascendencia para los movimientos independentistas de América Latina y el mundo en su época, por haber participado en acontecimientos que definieron el curso de la historia humana en su contexto occidental. Por ello, para el propósito de este artículo, se usó el método Hermenéutico con la aplicación del círculo de Lectura como método de análisis, de discusión y crítica de algunos textos clásicos. Vale destacar que no se concluye, sino que se presenta una reflexión final, como tentativa de este trabajo para motivar y promover el interés por la vida y circunstancia que rodeo al Miranda Latinoamericano, al Miranda Ilustrado y soñador de la libertad. Miranda por encima de todo, fue hombre y no por ello pierde grandeza y virtud. Hombre que amó muchas cosas, pero que perdió muchas más, que en algún momento no fue grato ante sus conciudadanos nacionales y aun así se supo rodear de las condiciones, personas y situaciones más excepcionales de la época, que contó con las mejores recomendaciones y amistades.

Palabras clave: Miranda, Conciudadanos, Libertad, Independencia, Ilustración.

“V”

26. Vanegas, Damaris y Escalona, María (2018). **Enseñanza – aprendizaje desde los errores. Caso: comedor escuela.** Año 24 N° 1, pp. 27-42.

Resumen: En este artículo se expone la teoría del aprendizaje significativo crítico como propuesta para trabajar estrategias de enseñanza que consideran los errores de los estudiantes trabajadores. La metodología utilizada se basó en revisar los principios de la teoría del aprendizaje significativo crítico para adecuar las estrategias de los docentes de matemáticas.

Palabras clave: situaciones especiales de aula, estrategias de enseñanza, educación matemática, aprendizaje significativo crítico.

LISTA DE TÉRMINOS CLAVE

A continuación se presenta la lista de términos clave contenidos en la revista **OMNIA** del año 2018.

- Acción docente, 13
- Actos de habla, 20
- Antropometría, 22
- Capacidad innovativa, 10
- Concepto de fealdad, 16
- Docente investigador, 2
- Estado, 7
- Estado indígena de Amazonas, 14
- Miranda, 25
- Mitos, 6
- Modelo didáctico, 3
- Modismos, 9
- PDUL, 5
- Pica-carretera, 24
- Primates, 8
- Rendimiento Académico, 18
- Simulación, 21
- Situaciones especiales de aula, 26
- Supuestos epistemológicos, 4
- Tecnologías de la Información y la comunicación, 17
- Teoría de juegos, 11
- Teoría de los campos conceptuales, 12
- TIC, 19
- Universidad, 1
- Venezuela, 23
- Wayuu, 15

ÍNDICE DE TÉRMINOS CLAVE CON AUTORES

Acción docente

Ocando, M.; Finol, W y Mavares, T (2018). **La enseñanza de la Biología. Una mirada desde la acción docente.** Año 24 N° 1.

Actos de habla

Rincón, A. C.; Mujica, A y Rivero, C (2018). **Expresión de la cortesía en el acto de habla de la “orden” en español, inglés y francés.** Año 24 N° 1.

Antropometría

Rodríguez, M y Pérez, R (2018). **Cualidades Físicas y Antropométricas de la Mujer Adulta Zuliana.** Año 24 N° 2.

Capacidad innovativa

Martínez Garcés, J y Lugo de Davalillo, L (2018). **Agentes que impulsan la capacidad innovativa en unidades universitarias de investigación agropecuaria: Un análisis prospectivo.** Año 24 N° 1.

Concepto de fealdad

Petrou, A (2018). **Lo Feo en la en la iconografía bestiaría gótica y su vinculación con la visión pancalística del universo.** Año 24 N° 2.

Docente investigador

Araque Suárez, C (2018). **Los retos del mundo globalizado, el docente investigador universitario y su práctica pedagógica.** Año 24 N° 2.

Estado

Ferrer, D (2018). **El estado indígena amazonas: una propuesta para la convivencia en la nación.** Año 24 N° 3.

Estado indígena de Amazonas

Osorio Bohórquez, L (2018). **El modelo económico del nuevo Estado Indígena en el Amazonas: Retos y problemas.** Año 24 N° 3.

Miranda

Torres Geisse, C (2018). **Miranda: el Cid Desterrado. Argumentos y Nociones Característicos del Pensamiento Mirandista.** Año 24 N° 2.

Mitos

Bollettin, P (2018). **Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas.** Año 24 N° 3.

Modelo didáctico

Araque, I y Meleán, R (2018). **Factibilidad de un modelo didáctico bajo la modalidad semipresencial en el Núcleo LUZ-COL.** Año 24 N° 1.

Modismos

Giler-Giler, M., Serrano, M y Rengel, W (2018). **Modismos urbanos de la comunicación ecuatoriana.** Año 24 N° 2.

PDUL

Arteaga, Inírida (2018). **Propiciar un PDUL aplicable a Puerto Ayacucho como alternativa para su ordenamiento Urbano.** Año 24 N° 3.

Pica-carretera

Suzzarini Baloa, M (2018). **Amazonas: La Integración al País Como Acción del Ciudadano.** Año 24 N° 3.

Primates

Forti, M (2018). **Breve Introducción de los Primates del Nuevo Mundo.** Año 24 N° 3.

Rendimiento Académico

Quero, S y Nucete, G (2018). **Análisis sobre el rendimiento académico en cálculo I. Caso licenciatura en Educación mención Matemática y Física de LUZ.** Año 24 N° 2.

Simulación

Ríos, V., Montero, G y García, A (2018). **Simulación de problemas de dinámica utilizando el software Modellus.** Año 24 N° 2.

Situaciones especiales de aula

Vanegas, D y Escalona, M (2018). **Enseñanza – aprendizaje desde los errores. Caso: comedor escuela.** Año 24 N° 1.

Supuestos epistemológicos

Arrieta Soto, M (2018). **Supuestos epistemológicos para el desarrollo de la competencia comunicativa intercultural.** Año 24 N° 1.

Tecnologías de la Información y la comunicación

Prieto, I. M y Riveros, V (2018). **Estructura teórica de un software educativo para la asignatura completación de pozos de la carrera de ingeniería.** Año 24 N° 1.

Teoría de juegos

Medina Monterrosa, P., Arango, L y Alzamora, E (2018). **Análisis y consideraciones técnicas en teoría de juegos y condición de equilibrio.** Año 24 N° 1.

Teoría de los campos conceptuales

Montilla, L y Arrieta, X (2018). **Esquemas cognitivos de estudiantes universitarios sobre análisis gravimétrico.** Año 24 N° 1.

TIC

Ramírez, O (2018). **Las tecnologías de información y comunicación en el aprendizaje de las gráficas de las funciones polinómicas. Algunas consideraciones.** Año 24 N° 2.

Universidad

Álvarez de Fernández, T y Montiel de Rodríguez, M (2018). **La responsabilidad social universitaria como praxis de ciudadanía.** Año 24 N°.

Venezuela

Santoni, R (2018). **Los indígenas de Venezuela ante la expansión europea.** Año 24 N° 3.

Wayuu

Paz Reverol, C y Valbuena Chirinos, C (2018). **Chamanismo revisión terminológica desde el arte curar entre los wayuu y yanomami.** Año 24 N° 3.



Omnia

Revista Interdisciplinaria de la
División de Estudios para
Graduados de la Facultad de
Humanidades y Educación



Normas para la publicación de artículos

Los autores deben enviar los manuscritos al Editor de la Revista con una comunicación firmada por el (los) autor(es) a la siguiente dirección: Avenida Guajira. Ciudad Universitaria. Facultad de Humanidades y Educación, División de Estudios para Graduados (Postgrado), 1er piso, bloque 2. Oficina de la revista Omnia. Teléfonos: (0261) 4127902. Fax (0261) 4126308. Email. revistaomnia@gmail.com

- ❖ Los trabajos pueden ser ensayos o resultados parciales y finales de investigación. Deberán ser inéditos y no haber sido propuestos simultáneamente a otras revistas.
- ❖ Los trabajos serán sometidos al arbitraje de un Comité evaluador, quienes considerarán la relevancia y pertinencia del tema, coherencia de las ideas presentadas, claridad del discurso y de las referencias bibliográficas, así como el cumplimiento de las normas editoriales establecidas.
- ❖ La extensión del trabajo no debe ser mayor de 20 páginas y mínimo 15, escritas por una sola cara en papel tamaño carta a doble espacio y en letra Arial, tamaño 12, con numeración arábica consecutiva, incluyendo portada, las ilustraciones y la bibliografía. No exceder de 1.500 caracteres por cuartilla.
- ❖ Los trabajos no deben tener más de tres (3) autores. El o los autores tiene que consignar un resumen curricular con el trabajo, grabado en un CD, un (1) original y tres (3) copias sin identificación, de acuerdo a las siguientes normas:
 1. Portada: debe contener un breve resumen curricular del (los) autor (es); título del trabajo; resumen no mayor de 150 palabras en español e inglés, el cual debe presentar introducción, objetivos, referentes teóricos, metodología, resultados y conclusiones; y cinco (5) palabras clave.
 2. Cuerpo del trabajo: debe dividirse en introducción, desarrollo y conclusiones o consideraciones finales. Los comentarios y notas a pie de página deben reducirse al mínimo.
 3. Las citas bibliográficas deben aparecer en el desarrollo del trabajo utilizando el método de cita de autor-fecha, es decir, el apellido del autor y el año de la publicación, los cuales se incorporan en el texto en el espacio apropiado. Cuando la referencia se hace textualmente, el número de la página del que se tomó debe ir después de la fecha, separado por dos puntos (Romero, 1999:33), si incluye varias páginas (Romero, 1999:33-34) y en caso de varios autores (Romero et al, 1997:24).
 4. En las referencias bibliográficas, si un autor tiene varias obras, éstas deben presentarse en orden alfabético y cronológicamente. Deben coincidir las citas y las referencias bibliográficas.

5. Si un autor presenta varias publicaciones de un mismo año, la bibliografía debe reseñarse literalmente (2007a y 2007 b). Las referencias tienen que presentar el siguiente orden: En caso de libros: Apellidos y nombres, año de publicación entre paréntesis, título del libro o revista en negritas, lugar de publicación, editorial, páginas. Ejemplo: Tamayo T, Mario (1985). **Metodología formal de la Investigación científica**. México. Editorial Limusa, pp 25-27.
 6. En el caso de las fuentes electrónicas se debe señalar el autor y título del trabajo (si lo tiene), página web, fecha de publicación y/o realización del trabajo (si lo indica) y la fecha de consulta del material.
 7. Para las fuentes de medios impresos, la referencia del material informativo e interpretativo que no posea créditos (autor) debe contener: Nombre del periódico, fecha abreviada, título del trabajo, ciudad y país de circulación.
 8. Revistas Periódicas: Apellidos, nombres, año entre paréntesis, título entre comillas, nombre de la revista en negritas, año, volumen, número, lugar de publicación, páginas que comprende el artículo. Ejemplo: Ejemplo: Borgucci, Emmanuel (2006). "Fundamentos teóricos de las políticas económicas neoconservadoras". **Revista Omnia**, Año 12, No 3, Venezuela. Universidad del Zulia, pp 151-181.
 9. Las tablas e ilustraciones deben insertarse en el cuerpo del trabajo, con numeración arábiga en el orden en que se mencionan, indicando la fuente y alguna nota explicativa en caso de ser necesario. En lo posible, utilice sólo las filas horizontales para la diagramación de la tabla.
- ❖ Los ensayos, basados en la reflexión teórica, no están sujetos a las normas metodológicas anteriormente descritas; sin embargo, deben respetar las normas editoriales APA en su presentación.
- ❖ Omnia se reserva el derecho de:
- No publicar aquellos originales que no se ajusten a las normas establecidas. El cumplimiento de las normas tampoco garantiza su publicación si el trabajo es rechazado por los árbitros.
 - De hacer las correcciones de estilo que considere conveniente, una vez que el trabajo haya sido aceptado para su publicación.
 - No devolver los artículos que son enviados para su publicación.
 - No publicar más de un artículo por autor en un año.
- ❖ Se recibirán artículos durante todo el año.
- ❖ Sólo serán recibidos trabajos por vía electrónica si son enviados desde el exterior.



Omnia

Revista Interdisciplinaria de la
División de Estudios para
Graduados de la Facultad de
Humanidades y Educación



Norms for the publication of articles

Authors should send manuscripts to the Journal Editor, along with a communication signed by the author(s), at the following address: Avenida Guajira, Ciudad Universitaria, Facultad de Humanidades y Educación, Bloque H, Oficina 110. Telephones: (0261) 4127902. Fax (0261) 4126308. E-mail: revistaomnia@gmail.com

- ❖ Works can be essays or partial and final research results. They should be unpublished and not have been proposed simultaneously to other journals.
- ❖ The works will be submitted for arbitration by an evaluating committee whose members will consider the relevance and pertinence of the theme, coherence of the ideas presented, clarity of the discourse and the bibliographical references, as well as compliance with the established editorial standards.
- ❖ Length of the works should not be greater than 20 or less than 15 pages, written on one side only, on letter-sized paper, double spaced in Arial Font, 12 point, with consecutive Arabic page numbering, including the cover, illustrations and the bibliography. Do not exceed 1,500 characters per page.
- ❖ Works should have no more than three (3) authors. Author(s) must submit a curricular summary along with the work recorded on a CD, one (1) original and three (3) unidentified copies, according to the following standards:
 1. Cover: should contain a brief curricular summary of the author(s); the title of the work; an abstract of no more than 150 words in Spanish and English, which should include an introduction, objectives, theoretical referents, methodology, results and conclusions; and five (5) key words.
 2. Body of the work: should be divided into the introduction, development and final conclusions. Commentaries and footnotes should be reduced to a minimum.
 3. Bibliographic citations ought to appear in the development of the work using the author-date citation method, that is, the author's last name and the year of publication, which are incorporated within the text in the appropriate space. When the reference is textual, the number of the page from which the quotation was taken should appear after the date, separated by a colon (Romero, 1999:33). If various pages are included, (Romero, 1999:33-34); and in the case of various authors (Romero et al., 1997:24).
 4. In bibliographic references, if an author has various works, these should be presented in alphabetical and chronological order. Dates and bibliographic references should coincide. If an author has various publications in the same year, the bibliography should be listed using letters (2007a y 2007 b).

5. References must use the following order. In the case of books: last and first names, year of publication in parentheses, title of the book or journal in bold letters, place of publication, publisher, pages.
Example: Tamayo T., Mario (1985). **Metodología formal de la Investigación científica**. México. Editorial Limusa, pp 25-27.
 6. For electronic sources, indicate the author and title of the work (if any), web page, date of publication and/or execution of the work (if indicated) and the date on which the material was consulted.
 7. For print media sources, a reference to informative and interpretive material that has no credits (author) should contain: name of the newspaper, abbreviated date, title of the work, city and country of circulation.
 8. Periodical Journals/Magazines: last names, first names, year in parentheses, title in quotation marks, name of the journal/magazine in bold letters, year, volume, number, place of publication, pages occupied by the article.
 9. Example: Borgucci, Emmanuel (2006). "Fundamentos teóricos de las políticas económicas neoconservadoras". **Revista Omnia**, Año 12, No. 3, Venezuela. Universidad del Zulia, pp 151-181.
 10. Tables and illustrations should be inserted in the body of the work, with Arabic numbering in the order in which they are mentioned, indicating the source and an explanatory note, if necessary. As far as possible, use only horizontal lines for diagramming tables.
- ❖ Essays based on theoretical reflection are not subject to the previously described methodological standards; however, they should respect the APA editorial standards in their presentation.
- ❖ **Omnia** reserves the right to:
- Not publish those originals that do not adjust to the established standards. On the other hand, compliance with the standards does not guarantee publication, if the work is rejected by the arbiters.
 - Make stylistic corrections considered convenient, once the work has been accepted for publication.
 - Not return articles sent for publication.
 - Publish no more than one article per author during a year.
- ❖ Articles will be received throughout the year.
- ❖ Works will be received electronically only if sent from outside the country.



Omnia

Revista Interdisciplinaria de la
División de Estudios para
Graduados de la Facultad de
Humanidades y Educación



Instrucciones para los árbitros

Los artículos deben cumplir estrictamente las normas de la Revista OMNIA. En el llenado del instrumento de evaluación y arbitraje de artículos debe seguirse las siguientes instrucciones:

- ❖ **Título:** Debe dar cuenta del contenido del trabajo. La extensión no debe exceder de doce palabras.
- ❖ **Resumen:** Debe contener una breve introducción de la temática, los objetivos generales de la investigación, la metodología de manera sucinta, la cual debe reflejar las referencias sobre el método y técnicas utilizadas en el proceso de investigación. Los resultados deben dar cuenta de los principales hallazgos provenientes del desarrollo del trabajo.
- ❖ **Palabras clave:** Pueden ser palabras compuestas y deben reflejar el contenido principal del trabajo.
- ❖ **Desarrollo del Trabajo:** Deben justificar la temática, considerando la problemática objeto de estudio. El desarrollo debe poseer coherencia interna, en este sentido, se debe examinar la relación existente entre objetivos, metodología, resultados y conclusiones. Uso correcto del idioma y su gramática, los trabajos teóricos deben confrontar autores.
- ❖ **Notas al pie página:** Debe evitarse el uso excesivo de los mismos y sólo deben incluirse aquellos que contribuyan a una mejor comprensión del texto.
- ❖ **Conclusiones:** Deben ser precisas y vinculadas con los aspectos desarrollados en el trabajo.
- ❖ **Tablas, Cuadros y Gráficos:** Deben estar referidos en el texto y numerados secuencialmente, el título debe reflejar el contenido de la información.
- ❖ **Referencias Bibliográficas:** Deben ser recientes y pertinentes. Sólo debe aparecer la bibliografía citada en el desarrollo del trabajo.

**INSTRUMENTO DE EVALUACIÓN Y ARBITRAJE
 DE ARTÍCULOS CIENTÍFICOS**

Título del artículo: _____

Área temática: _____

Nombre del árbitro: _____

Fecha de recepción: _____ Fecha de devolución: _____

Escala valorativa

1. Aceptable sin modificaciones: _____

2. Aceptable con modificaciones: _____

3. Inaceptable: _____

Aspecto a evaluar _____ Apreciación _____

_____ 1 2 3

1. Resumen _____

Expresa adecuadamente el contenido del artículo

Presenta su versión en inglés (Abstract)

2. Organización del artículo _____

– Cumple con las pautas de la presentación exigidas por la revista.

– La división en secciones, párrafos y oraciones tiene una secuencia adecuada a los objetivos y al contenido del trabajo.

– Los gráficos, cuadro o tablas (si los hay) están debidamente tratados.

– Muestra coherencia en cuanto al propósito del tema tratado.

– La expresión de ideas, la redacción y la ortografía corresponde a las normas convencionales establecidas para la presentación de trabajo.

3. Desarrollo del trabajo _____

- El tema tiene relevancia para el área del conocimiento correspondiente
- Presenta información actualizada y pertinente del tema tratado.
- Es original, en el sentido de que ofrece un tratamiento, novedoso, aportes analíticos e interpretaciones acertadas.
- Demuestra dominio y manejo de la información suministrada.

4. Implicaciones prácticas _____

- El tema tratado está dirigido a la comunidad académica especializada.
- Representa un aporte significativo para el área temática determinada.

5. Conclusiones _____

- Guardan relación con el tema objeto del artículo.
- Contribuye a sintetizar el aporte ofrecido por el autor.

6. Referencias _____

- Utilización adecuada del sistema de referencias bibliográficas.
- Demuestra la utilización de bibliografía actualizada.

7. Comentarios _____

Escriba un breve comentario acerca de la calidad académica del artículo, o algún otro aspecto importante que permita decidir sobre su publicación en esta revista.

8. Calificación _____

- Aceptable sin modificaciones (1)
- Aceptable con modificaciones (2)
- Inaceptable (3)

Planilla de Suscripción por un año

Datos Personales

Nombres y Apellidos: _____

Institución: _____

Dirección y correspondencia: _____

Apartado Postal: _____ Teléfono: _____

Correo Electrónico: _____

Fax: _____ Ciudad: _____ País: _____

Versión de la solicitud: Impresa _____ CD _____

Cheque de Gerencia a nombre de _____,
Ingresos Propios

Tarifa de suscripción por tres números al año,
sin incluir gastos de envío.

Nacional: Bs. 36.000

Internacional: US\$ 22

Favor enviar esta planilla a la siguiente dirección:

Revista Omnia

Apartado Postal N° 15806. Maracaibo, Venezuela

E-mail: revistaomnia@gmail.com,

Ciudad Universitaria, Núcleo Humanístico, Facultad de Hu-
manidades y Educación, División de Estudios para Gradua-
dos (Postgrado) 1er piso, bloque 2, Oficina Revista OMNIA.

E-mail: revistaomnia@gmail.com, Fax: (0261) 4126308



Omnia, año 24, No. 3

Se terminó de imprimir en junio de 2019
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A.,
Maracaibo, Venezuela
Telf.: (0261) 7511905 / Fax: (0261) 7831345
Tiraje de 500 ejemplares

Omnia

Revista Interdisciplinaria de la División de Estudios
para Graduados de la Facultad de Humanidades y Educación
de la Universidad del Zulia

ISSN 1315-8856

Depósito legal pp 199502ZU2628

Año 24, No. 3 (2018)

Contenido

<i>Editorial: Dra. Dilian Ferrer</i>	5
Artículos	
Los indígenas de Venezuela ante la expansión europea <i>The Indigenous of Venezuela facing European expansion</i> Romolo Santoni	12
Mitos multiespecíficos: mito y experiencia interespecífica en Amazonas <i>Multispecies Myths: Interspecific Myth and Experience in the Amazon</i> Paride Bollettin	27
Amazonas: la integración al país como acción del ciudadano <i>Amazonas: Integration in the Country as a Citizen Action</i> Manuel Suzzarini Baloa	46
El modelo económico del nuevo Estado Indígena en el Amazonas: Retos y problemas <i>The Economic Model of the New Indigenous State in the Amazon: Challenges and Problems</i> Leonardo Favio Osorio Bohórquez	59
Propiciar un PDUL aplicable a Puerto Ayacucho como alternativa para su ordenamiento urbano <i>To Promote a Pdul Applicable to Puerto Ayacucho As an Alternative to an Urban Modernization</i> Inírida Arteaga	73
El estado indígena amazonas: Una propuesta para la convivencia en la nación <i>The Amazonas Indige Noos State: A Proposal for the Coexistence of the Nation</i> Dilian Ferrer	86
Chamanismo revisión terminológica desde el arte curar entre los Wayuu y Yanomami <i>Chamanismo, Terminological Review From the Art /power to Cure Between the Wayuu and Yanomami</i> Carmen Laura Paz Reverol y Carlos Adán Valbuena Chirinos	103
Ensayo	
Breve introducción de los Primates del nuevo mundo <i>Short Introduction to New World Primates</i> Martina Forti	
Index 2018	
Normas de Publicación, Instrumento de Evaluación, Instrucciones para los Árbitros y Planilla de Suscripción	