

¿COSMOLOGÍAS ESTRATIFICADAS EN SOCIEDADES IGUALITARIAS? ESTUDIO A PARTIR DEL WATUNNA.*

PELAEZ MACHADO, GUILLERMO



CENTRO DE ESTUDIO Y CREACIÓN ARTÍSTICA, ARMANDO REVERÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL DE LAS ARTES, VENEZUELA
CORREO ELECTRÓNICO: guillermopelaez@gmail.com

RESUMEN

En contraposición al postulado de Marshall Sahlins, según el cual las sociedades consideradas igualitarias, serían en realidad estratificadas, como parecería evidenciarlo el continuum que conforman con entidades espirituales de organización aparentemente jerarquizada, se plantean algunas hipótesis que a partir del estudio del Watunna, pretenden rebatir esta tesis. Se emplean teorías relativamente novedosas que explican el origen de los primeros constructos simbólicos, junto con otras más tradicionales como el estructuralismo antropológico y el existencialismo. Se resalta la importancia de las cosmovisiones indígenas, para actualizar el anhelo por otros modos de vida posibles.

Palabras clave: Cosmología, mitología, Watunna, organización social.

STRATIFIED COSMOLOGIES IN EGALITARIAN SOCIETIES? STUDY FROM THE WATUNNA

ABSTRACT

In contrast to the postulate of Marshall Sahlins, according to which societies considered egalitarian would actually be stratified, as would seem to be evidenced by the continuum that they make up with spiritual entities with an apparently hierarchical organization, some hypotheses are put forward that, based on the study of Watunna, are intended to refute this thesis. Relatively new theories are used to explain the origin of the first symbolic constructs, along with more traditional ones such as anthropological structuralism and existentialism. The importance of indigenous worldviews is highlighted, to update the desire for other possible ways of life.

KEYWORDS: Cosmology, mythology, Watunna, social organization.

*Fecha de recepción: 02-05-2023. Fecha de aceptación: 04-10-2023.

Los hombres son dioses muertos / De un tiempo ya derrumba 'o / Ni sus sueños se salvaron / Solo una sombra ha queda'o.

Atahualpa Yupanqui / Pablo del Cerro¹

1. INTRODUCCIÓN

En un artículo de 2017, titulado *The original political society*, Marshall Sahlins planteó que no existían las sociedades igualitarias. Para Sahlins, las entidades metahumanas de aquellos pueblos que son considerados igualitarios por la mayor parte de los antropólogos que han trabajado en su territorio, reflejan una estructura jerárquica (p.106). Habría así, una relación directa entre la cosmología estratificada y las prácticas socioeconómicas, de manera que sus estructuras mitológicas serían suficientes para no considerar a estos grupos como igualitarios (Sahlins, 2017, p.92). Se han producido pocas respuestas a la tesis de Sahlins, con importantes excepciones provenientes de investigadoras(es) como Camilla Power (2020) o Natalia Bruiton y Hans Steinmuller (2021). Esto puede explicarse, si tomamos en cuenta que en muchas ocasiones, aquellos investigadores más preocupados por desarrollar una teoría que ponga en el centro, el carácter igualitario de estas sociedades, han tomado como materia prima para sus trabajos —siguiendo la tradición de autores como Marvin Harris (1994), Vere Gordon Childe (1996), o incluso Lewis Morgan (1971) y Friedrich Engels (2017)—, elementos fundamentalmente materiales y cuantificables. De este modo, muchas veces los elementos mitológicos y cosmológicos, han quedado como una materia de estudio para corrientes antropológicas vinculadas a otras posiciones teóricas o incluso, en algunos casos, se han propuesto como más relacionados con la literatura, que con la antropología.

El progresivo surgimiento de clases sociales en algunos grupos indígenas de suramérica, no puede comprenderse únicamente a partir del estudio de factores económicos, tecnológicos o medioambientales, de manera aislada, sino que tal y como plantea Kosik (1988, p.180), el ser social conforma

la esencia de las categorías económicas. Por ende, los aspectos económicos, forman parte de una totalidad concreta en que interactúan también elementos propios de la producción simbólica. El modelo de desarrollo histórico imperante, que implica el paso de sociedades igualitarias, como las que debieron haber formado las bandas de cazadores y recolectores, posteriormente las primeras sociedades tribalizadas, hasta las sociedades de tipo cacical y luego plenamente estatales, sigue generando múltiples interrogantes. La importancia de comprender los procesos históricos de las sociedades indígenas americanas, repercute a día de hoy no solo en la ciencia social, sino también en distintos movimientos políticos y sociales, que encuentran en muchas de estas preguntas, elementos que podrían ser claves a la hora de proponer y practicar nuevas formas de organización social y política. A este respecto, Iraida Vargas (1990) plantea la necesidad de “...estudiar los hechos sociales del pasado dentro de procesos causales que remiten a la realidad contemporánea o viceversa, rompiendo el aislamiento de los bloques temporales en que había sido subdividida la historia de la sociedad” (p.XVI).

En este sentido, los mitos representan elementos importantes que pueden permitir reconstruir algunos elementos de la organización social entre los grupos caribe de la región amazónica y por extensión a otras sociedades. En el caso específico de los entes espirituales que aparecen en las cosmologías indígenas, no podemos perder de vista que tal y como plantea Kosik, estos no son piezas de madera o piedra, sino productos sociales (1998, p.261). Por otra parte, para este trabajo se emplean referencias provenientes de la investigación de autores como Chris Knight (1987), o Alan Cohen (1991). Estos autores, han desarrollado sus investigaciones desde el materialismo histórico, estudiando el desarrollo de los medios de producción, junto con elementos cosmológicos y ritualísticos, así como problemas de género y relaciones sociales varias.

Por ende, este trabajo tiene como objetivo, estudiar el rol

de las cosmovisiones a partir de los mitos, en la conformación y conservación de las relaciones sociales igualitarias entre los caribe so'to. Como se verá, la cosmología so'to posee una serie de elementos que pueden asociarse, a simple vista, con algún tipo de estratificación, por lo que esta aparente contradicción que Sahlins propone como muestra de una ausencia definitiva de igualitarismo, según se evidenciará, puede tener otras implicaciones. No se pretende en este trabajo, contribuir a una demostración ya efectuada muchas veces, en relación al carácter igualitario de los so'to y predominante en los grupos caribe de la región (Bjord Castillo, 2001, p.154), toda vez que el planteamiento de Sahlins, se efectúa desde una posición teórica, radicalmente diferente a la habitual. De este modo, en el marco de esta discusión teórica, surgen las preguntas: ¿Qué relación hay entre un mito con elementos aparentemente estratificados y una sociedad no-estratificada? ¿Es posible que aún cuando incluyamos en nuestra perspectiva de estudio, a las entidades espirituales y sin perder el vínculo con unas bases teóricas de tradición marxista, podamos reafirmar el carácter igualitario de grupos como los so'to?

2. EL WATUNNA RECOPIADO POR MARC DE CIVRIEUX

El trabajo etnográfico y en cierto sentido, literario, desarrollado por Marc de Civrieux, Watunna, ha sido objeto de debate, presumiblemente a partir de la no pertenencia del autor a la comunidad antropológica. De Civrieux, formado académicamente como geólogo e interesado por muchos años en el esoterismo de Turquía y La India, lo cual le llevó a continuos viajes y formación espiritual con maestros pertenecientes a linajes espirituales que reclaman para sí una gran antigüedad (Duchesne, 2015, p.119), encontró en los pueblos del Amazonas y del Oriente de Venezuela, especialmente aquellos de grupo lingüístico caribe, la oportunidad de establecer un contacto con tradiciones y maneras de entender

el mundo profundamente estimulantes no solo en lo estrictamente académico, sino —es posible inferir—, en su búsqueda espiritual. Para este trabajo, se toma el Watunna de De Civrieux como un referente principal para reconstruir la cosmología So'to, pero atendiendo a algunas críticas vertidas a su trabajo (Duchesne, 2015, p.115), se cotejan algunos de sus datos más importantes, a través del trabajo de otros investigadores, especialmente Daniel de Barandiaran (1962; 1979).

Del Watunna recopilado por Marc de Civrieux, podemos extraer algunos elementos, que en la medida de lo posible, se irán complementando, a través de notas, con otras recopilaciones:

Los humanos vivían antes todos en Kahuña, un lugar donde no había oscuridad, hambre ni enfermedades. Era una forma de cielo que no estaba separado de la tierra. (De Civrieux, 1992, p.41). Una entidad creadora, Wanadi, asociada con el sol, decide crear gente en la tierra. Lo hace a través de un enviado o doble, con características de demiurgo, Seruhe Ianadi (De Civrieux, 1992, pp.41-2).² Seruhe Ianadi, en su encarnación terrestre, entierra su propia placenta, de donde nace una criatura llamada Odocha, quien instaura en la tierra, la ilusión de oscuridad, enfermedad, hambre y muerte. (De Civrieux, 1992, p.42).³ El Wanadi del cielo, envía representantes sucesivos, o damodede luego de Seruhe Ianadi: Nadei Umadi (De Civrieux, 1992, p.43) y Atta Wanadi⁴ (De Civrieux, 1992, p.46) para construir una tierra y humanidad donde haya luz, abundancia, salud y bienestar, pero a pesar de sus prodigios, siempre fallan en el objetivo final, triunfando el engaño de Odocha. Huio, la hermana de la luna, se adueña de Huehanna, una especie de huevo en el que Attawanadi había traído a los nuevos humanos que poblarían la tierra. La luna, Nuno —que es una figura masculina—, intenta apropiarse de Huehanna. Huyendo, Huio se transforma en serpiente y a su asesinato, en arcoíris. Al ser flechada, Huehanna cae de su vientre (De Civrieux, 1992, pp.80-5). En la tierra, producto de la ruptura de huehanna al caer del vientre de Huio, nacen unos gemelos que

gracias a su astucia, enseñan a los demás humanos, técnicas y conocimientos anteriormente desconocidos para ellos, entre estos el fuego y los medios para conseguir metales (De Civrieux, 1992, p.85).⁵ Con la partida de Attawanadi (De Civrieux, 1992, p.216), un humano, Medatia, aprende cómo reconectarse con el cielo, así como otros dominios de la realidad espiritual (De Civrieux, 1992, p.217) y enseña a algunas personas, que se convierten en chamanes o huhai. Medatia logra, entre otras proezas, que varios humanos, convertidos en animales por obra de Odosha y sus secuaces, vuelvan a su forma humana original (De Civrieux, 1992, p.224).⁶ Subsiste la esperanza de que nazcan otros humanos y vivan bajo el cielo bueno. Estos ya existen al interior de otra Huehanna, esperando su momento, cuando Wanadi envíe su cuarto y definitivo damodede (De Civrieux, 1992, p.209).

3. VIGENCIA DE ALGUNAS TEORÍAS EN TORNO A LA ANTROPOLOGÍA DEL MITO

3.1. El mito como representación de la caída

David Guss (1994), comenta:

En lugar de recrear a Kahuña en la tierra como se lo propone, los esfuerzos de Wanadi producen una brecha cada vez mayor entre los mundos de lo visible y lo sobrenatural, antes unidos... Una y otra vez, sus esfuerzos dan marcha atrás, produciendo el efecto contrario al deseado (p.73).

Esta brecha, puede interpretarse a partir del trabajo de Alan Cohen, en su estudio de las sociedades con una religiosidad chamánica, como un proceso de caída, que el chamán es capaz de revertir en su vuelo mágico (Cohen, 1991, pp.26-31). El "mito de la caída", clave en una gran cantidad de mitos, entre estos el Watunna, se refiere a una idea recurrente según la cual los humanos tuvieron una vez acceso a los distintos niveles celestiales y en algunas cosmologías, también tenían capacidad de conectarse a

voluntad con el inframundo (Cohen, 1991, p.1). Sin embargo, surge la desconexión, ante lo cual emerge la figura del chamán —en nuestro caso, Medatia— quien desarrolla la capacidad de religarse con las regiones cosmológicas inaccesibles a las personas comunes. La labor del chamán, en el entramado cosmológico, es explicada a la comunidad por medio de los mitos. Sin embargo, estos mitos no están únicamente bajo el dominio del chamán, sino que son compartidos y relatados, en mayor o menor grado, por otros miembros de la comunidad, especialmente los ancianos, el watunnei (De Civrieux, 1992, p.17) o aichuriaha (p.212).

Las cuestiones planteadas por Cohen (1991; 2018), son particularmente relevantes, porque nos llevan a preguntarnos hasta qué punto, sociedades como las caribe del Amazonas, estaban cerca de la imagen ideal del concepto de comunismo primitivo, que se desarrolla teóricamente desde autores como Morgan (1971), Engels (2017), y más adelante, Rosa Luxemburgo (1974), para fijarse como un referente principal en diversas corrientes de la antropología a partir de autores como Vere Gordon Childe (1996). Para Cohen (2018), los chamanes guardan la posibilidad de reconexión con un comunismo ya no primitivo, sino con el comunismo del futuro, lo cual es altamente sugerente. La posibilidad planteada por Cohen, más que una especie de relictos antropológicos, posee gran vigencia, toda vez que el modelo civilizatorio actual, parece estar en contraposición con la sobrevivencia de la humanidad sobre el planeta tal y como lo conocemos.

Las sociedades indígenas amazónicas viven de tal manera que la separación entre especies —humanos, vegetales, animales—, es más una cuestión contingente, que un asunto trascendental (Cohen, 1991, p.4). La idea de la coexistencia "... entre los humanos, los animales y los espíritus o seres míticos", es definida por Viveiros de Castro, como "multiculturalismo" (Caputo, 2017, p.452). También es importante tomar en cuenta las concepciones comunes que transversalizan buena parte

de los mitos indígenas del continente americano. Entre estas, probablemente la más importante es aquella descrita por Philippe Descola (1998, p.222) quien habla de un continuum entre las distintas especies que habitan la selva amazónica, ya sean estas humanas, espirituales, animales o incluso vegetales. Esto quiere decir, que no hay una diferenciación radical entre estas entidades ya sea porque: a) comparten una naturaleza esencial que se revela en los sueños o que es del conocimiento de los chamanes, b) porque todos estos grupos compartan un mismo origen del que se han ido separando, o c) porque —y esto último es tan sugerente como las posibilidades anteriores—, no exista razón para establecer una diferenciación entre humano y naturaleza. Este continuum encuentra puntos de ruptura de gran trascendencia, ya sea producto de una situación coyuntural o un acto de reafirmación étnica. En este último sentido, De Civrieux, ha sugerido que el término *so'to*, equivalente al número 20, en referencia al número de dedos de los humanos, sirve para que este grupo se autodenomine como “verdaderamente humano”, a diferencia no solo de los animales, sino también —y esto naturalmente no guarda conexión con el número de dedos— de otros humanos que no hablan la lengua *so'to* (De Civrieux, 1992, p.13).

En el *Watunna* (1992, p.27), se aprecia este proceso de desconexión, el cual guarda profundas implicaciones históricas, psicológicas y probablemente evolutivas. Alan Cohen plantea que en el inicio de la separación entre humanos y animales, yace el principio de la alienación (1991, p.6). Cohen sugiere, así mismo, que antes de que se produjera una alienación en un sentido estrictamente económico del término, la ruptura con los animales jugó un papel significativo (Cohen, p.7). Para ello, citando los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de Marx, describe un proceso de separación entre el humano y “...the sensuous external world...the objects of nature, as an alien world inimically opposed to him” (p.8). A partir de aquí, argumenta que esta separación produce no solo un sentido de soledad ante el

entorno, sino que priva de vivir una vida verdaderamente plena. Por ende, estaríamos también ante el principio de la represión, por lo que el mito, como sistema simbólico y por ende, estrictamente humano (Knight, Power y Watts, 1995, p.75), sirve para reafirmar esta separación y así sustentar un modo de vida eminentemente reprimido (Cohen, 1991, p.14): el de los roles sociales cerrados y la supresión de instintos vinculados principalmente a la sexualidad y la alimentación, como se verá más adelante en detalle con Knight y asociados (1987 y 1995). Sería en este punto, que haciendo un ejercicio de extrapolación, el arte moderno en general, emerge con su potencial para transformar la realidad a partir de una ruptura con la cotidianidad (Kosik, 1988, p.103) y el arte surrealista en particular —siguiendo a Peret y Breton, citados por Cohen— como un mecanismo para unificar la realidad y el sueño (Cohen, p.21).

3.2. El mito y la estratificación social

Volviendo al contexto amazónico que nos ocupa, pueblos con una organización socio-económica no-jerarquizada, como los so'to, tienen figuras mitológicas como Huio. No es difícil establecer una relación entre Huio como serpiente, a la vez arcoíris, y serpiente emplumada,⁷ con la Atabey taína, Ounáche de los caribe insulares (Robiou Lamarche, S/F, pp.52, 56), el Q'uq'umatz de los mayas, o el Quetzalcoatl de los mexicas, estos últimos en sociedades altamente jerarquizadas. Otro paralelismo que podemos encontrar entre los sistemas cosmológicos so'to y náhuatl es el de las creaciones y destrucciones sucesivas de la humanidad, en fases tuteladas por una serie de entidades asociadas al sol (León-Portilla, 2006, pp.98-9). Por otra parte, en culturas como la náhuatl, en que los estratos sociales podrían entenderse como vinculados a los estratos espirituales, son los humanos, aún con sus limitaciones, quienes tienen la responsabilidad de mantener el mundo en funcionamiento (León-Portilla, 2006, p.99). Esto último, se repite en algunas otras sociedades indígenas

del continente, teniendo como principio una especie de relación de dependencia mutua entre el sol y los humanos. En algunos de estos casos, como entre los mexicas, incas, moches, entre otros, podría decirse que sí se da una relación análoga entre la apropiación que simbólicamente hacen ciertos entes espirituales, de la sangre y vida humanas —como factor de sustitución—, con fenómenos como la guerra (Taipe Campos, 2005, p.2).

Por lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que hay elementos comunes en los mitos y cosmologías de sociedades igualitarias y estratificadas. Más aún, la similitud en los elementos cosmogónicos como la idea de las creaciones sucesivas o entidades comunes como la serpiente-arcoiris/emplumada, sugiere una ausencia de relación directa entre la cosmovisión y el grado de jerarquización de estas sociedades. Así mismo, está ampliamente aceptada la idea, que podemos atribuir a Lewis Morgan, según la cual antes de que se desarrollaran las sociedades estratificadas, ya existían las sociedades no-jerarquizadas (Harris, 1996, pp.133-4). En consecuencia, la permanencia en el tiempo de sociedades no-estratificadas, con elementos cosmológicos comunes a los de sociedades estratificadas, nos permite inferir que el mito no condiciona de manera directa e inmediata, el surgimiento de una sociedad de clases.

Por otra parte, la cosmovisión definida por los *so'to*, común a otras cosmologías amazónicas, no es una simple estructura unidimensional con una parte superior e inferior. El mundo de los indígenas amazónicos, tiene una geografía y espacialidad particular, donde las cuevas, los tepuyes, los ríos o incluso las viviendas, contienen elementos o representaciones totales de la cosmología (Barandiarán, 1962, p.65). Esto sugiere que las fronteras entre un nivel y otro, o incluso entre el mito y la realidad no están tan bien definidas.⁸ En algunas representaciones gráficas del cosmos, encontradas en ciertos grupos amazónicos, se dificulta establecer cualquier jerarquización vertical en las instancias, casas o entes allí expresados. Vemos como, por ejemplo, el cielo

está en la parte superior de un esquema cosmológico prototípico, pero también está en la parte inferior y el elemento que vertebró lo de arriba y lo de abajo de la cosmología, se compone al mismo tiempo de un lago y de viento (Vitebsky, 2006, p.16).

A su vez, Camilla Power (2020) plantea la figura del trickster como una capaz de burlar a los dioses o espíritus y por ende, subvertir de alguna forma el orden aparentemente tan rígido de las cosmovisiones en las sociedades igualitarias. Aunque el primer chamán, Medatia, no es propiamente un trickster —como sí lo son Iureke y Shikiemona—, es capaz no solo de atravesar los límites vedados a los humanos normales sino de burlar a los espíritus de las cavernas (De Civrieux, 1992, pp.223-4). Los huhai, o chamanes, apredieron de Medatia a liberar ellos también a los so'to de otras casas, apresados por espíritus malignos y convertidos en animales (De Civrieux, 1992, p.225).

Es cierto que las prohibiciones que los dueños espirituales de la naturaleza imponen a los so'to (De Civrieux, 1974, pp.107-8), coinciden con las planteadas por Sahlins (2017), quien afirma:

Even the so-called “egalitarian” or “acephalous” societies, including hunters such as the Inuit or Australian Aborigines, are in structure and practice cosmic polities, ordered and governed by divinities, the dead, species-masters, and other such metapersons endowed with life-and-death powers over the human population (p.128).

De manera aparentemente equivalente, De Civrieux (1974) afirma:

Todos los rituales, fiestas y prohibiciones relacionados con la horticultura tienen relación con los *sá Rashe* de las plantas cultivadas... ..Dichos ritos, mejor que manifestaciones de “culto”, representarían más bien una serie de prudentes precauciones para complacer y evitar la venganza de los guardianes de las plantas que el hombre se ve obligado a consumir... (p.107)

Pero el Watunna nos dice que el hambre, la enfermedad y la muerte, son un engaño de Odosha (De Civrieux, 1992, pp.43, 209), quien es el responsable de hacer creer a los so'to, que el plan de Wanadi, de extender Kahuña hasta la tierra, ha fracasado. En realidad, los humanos son criaturas de origen celestial, por ende equivalentes a los espíritus dueños o guardianes de las plantas, los animales o la naturaleza. Por ende, si en Kahuña no hay hambre, es porque Odosha no ha instaurado ahí la falsa distinción entre los humanos y los espíritus. Por lo tanto, esta distinción no es verdaderamente trascendental, sino falsa y cualquier intento de replicar la escisión entre espíritus y humanos en unas relaciones políticas de supeditación, no podría ser sino la obra de Odosha. En este sentido, el rol del chamán es clave, porque mantiene vivo el recuerdo y la práctica de que el humano forma parte, en origen, del mundo espiritual.

3.3. Entre el concepto de angustia en Sartre y el estructuralismo de Lévi-Strauss

En el estudio de las estructuras mitológicas de los pueblos americanos, está claro que Lévi-Strauss representa una referencia ineludible. Sin embargo, en ocasiones, puede identificarse en su enfoque una tensión no resuelta, entre lo particular y la totalidad de los elementos estudiados. Como se desarrollará en lo sucesivo de este trabajo, hay enfoques que aunque se han presentado como distantes o incluso contrapuestos al estructuralismo de Lévi-Strauss, tales como el existencialismo de Sartre, pueden servir para un acercamiento más integral del problema del mito en la conformación de las distintas sociedades. La divergencia entre Sartre, como representante del existencialismo y Lévi-Strauss, se ha sintetizado en que el primero representa un humanismo, mientras que el segundo, propone más bien un camino que llevaría a la disolución del humano (Fortanet, 2005, p.4). Para Lévi-Strauss, según plantea Fortanet:

Las ciencias humanas no deben girar en torno a la obsesión humanista, sino que deben disolver las pretensiones totalizadoras de esa idea de hombre y atender, comprender, analizar y comparar sus diferencias sin reducirlas a epifenómenos empobrecidos (Fortanet, 2005, p.4).

Puede entenderse aquí que el humanismo de Sartre sería por ende antropocéntrico y en cierto sentido eurocéntrico, mientras que el antihumanismo de Lévi-Strauss abre múltiples posibilidades, necesarias para la humanidad actual, como lo son el entenderse en relación con la naturaleza (Albán y Rosero, 2016). Así, mientras el humanismo de Sartre, encuentra en la angustia un motivo universal, Lévi-Strauss encuentra poco más que una pretensión antropocéntrica que deriva de un cartesianismo, el cual a su vez ignora cualquier aspecto ajeno a la conciencia (Fortanet, 2005, p.5). El pensamiento de Lévi-Strauss, por su parte, está lejos de derivar en un relativismo cultural, toda vez que en sus Mitológicas, se percibe claramente una búsqueda de lo universal en el mito. Haciendo justicia a Sartre, debe decirse que este plantea que su humanismo existencialista funciona a partir de la proyección que cada quien construye de sí mismo en un contexto trascendental (Sartre, 1999, pp.84-5) y por ende no individualista, ni basado únicamente en la conciencia, como lo sería de sustentarse en un cartesianismo.

El concepto de angustia, es esencial en el trabajo de Sartre y como se verá en lo sucesivo, puede resultar un aporte importante a la hora de comprender el rol del mito como relato cosmológico y sus implicaciones sociales. En relación a la pertinencia del concepto de la angustia para contextos espacio temporales ajenos al de Sartre, destacan investigaciones que apuntan a una mayor incidencia de este estado, entre pueblos en proceso de aculturación y dominación colonial (Valeggia y Snodgrass, 2015). Esto puede servirnos, para establecer una primera relación entre el mito, como constructo que dota de sentido la existencia y la angustia

como resultado del alejamiento del mito.

¿Es posible entonces, establecer un vínculo entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y el Sartre existencialista? Desde el enfoque de esta investigación es posible, por cuanto las grandes estructuras mitológicas, en sus elementos compositivos de caída e intento de reconexión con un estado idílico, pueden encontrar en la angustia, terreno fértil para la reproducción de los mitos y las cosmologías. Esto es posible, también, si entendemos la angustia como producto de un proceso biológico, marcado por el trauma del nacimiento o por el proceso evolutivo en que emerge la cultura como hecho humano en cuanto separado de los animales —según lo plantea Chris Knight y como se continuará profundizando en lo sucesivo. De este modo, aún cuando Sartre aparentemente se declare enemigo de toda condición intrínsecamente humana que nos pre-condicione culturalmente, en realidad la misma angustia podría ser un elemento de carácter telúrico sobre el cual se extienden y elevan las estructuras mitológicas, asegurando su mantenimiento, junto con el de un determinado status quo. Podría añadirse, que más allá de cómo nos propongamos organizar los conceptos centrales de Sartre o Lévi-Strauss, la angustia, como condición intrínseca al humano, tiene que haber jugado un rol en todo proceso de reproducción tecnológica, mitológica y social. De este modo, la angustia adquiere un carácter no solamente intrínseco al individuo, sino que —siguiendo la sexta tesis de Marx sobre Feuerbach (2010, pp.15-6)—, puede decirse que las estructuras mitológicas son producto de las relaciones sociales, por lo que podríamos plantear la angustia también como un hecho social, vinculante para la conformación de la conciencia.

3.4. Del conflicto entre sexos a la colaboración, como origen de las grandes estructuras mitológicas y su posible manifestación en el Watunna

Chris Knight (1987), considera de gran relevancia el rol que habría jugado la caza de grandes animales en el surgimiento

de la cultura. Parte de una pregunta central: si eran los hombres, quienes se encargaban predominantemente de la caza —ya que las mujeres ocupaban parte importante de su tiempo en la gestación y cría de los niños, así como actividades de recolección y más adelante, del cuidado de ciertas especies vegetales— ¿Cómo aseguraban estas, el suministro de carne proveniente de la cacería? (Knight, Power y Watts, 1995, p.77). La altricialidad, como característica biológica exacerbada en el *homo sapiens*, implica que el proceso de lactancia debe prolongarse por un período de tiempo bastante extenso en comparación con otras especies. Esta lactancia prolongada, obliga a los niños a permanecer junto a sus madres, mientras terminan su desarrollo y se vuelven aptos para el trabajo. Para poder satisfacer los requerimientos energéticos que implica la crianza de los niños, es necesario que las mujeres se beneficien de la cacería efectuada por los hombres.

Para Knight, si la actividad de los hombres en la cacería era grupal, por ende la respuesta de las mujeres a su necesidad de carne, también debía serlo. Partiendo de un amplio análisis de mitos y prácticas culturales de pueblos indígenas y sociedades tradicionales, Knight encuentra un elemento recurrente en la prohibición de prácticas sexuales entre hombre y mujer, antes de las expediciones de caza. Por ende, deduce la existencia de una huelga sexual o “sex strike”, que serviría para forzar a los hombres a traer la carne a las mujeres (Knight, 1987, p.12). Esta práctica, habría estado marcada por un alto grado de solidaridad entre las mujeres (p.452), no solo a lo interno de la aldea. Por ende, debería estar asociada al acompasamiento real o simulado de los ciclos menstruales, empleando los ciclos lunares como referente femenino inter-aldea. Por medio de esta teoría, Knight y otros investigadores encuentran, en su trabajo etnológico, que gran cantidad de mitos, en el contexto de las sociedades tradicionales que los han producido, cobran un sentido desde el punto de vista biológico, evolutivo, medioambiental, cultural y social. Entre los elementos simbólicos, que a su vez sirven de base para los mitos,

se pueden resaltar los siguientes:

El color ocre o rojo, usado como pintura corporal o para la intervención de superficies rocosas, objetos, etc., en una amplia variedad de rituales, que sirve, en un principio, para denotar que todas las mujeres están menstruando (Knight, 1987, pp.12-4). La prohibición del consumo de carne cruda/sanguinolenta por parte de los hombres, que obliga a traer el alimento a la aldea en donde están las mujeres y los niños. (Knight, 1987, p.14). Anfibios, ofidios, el arcoiris y/o la luna, como representación de lo femenino y la periodicidad de los ciclos reproductivos —posteriormente agrarios—. estando asociados, entre otros aspectos, a la humedad/oscuridad y la fertilidad (Knight, 1987, p.24). La exclusión forzosa de la mujer, de la vida cotidiana compartida, durante su menstruación (Knight et.al, 1995, p.107).

En nuestro caso de estudio, podemos encontrar varios elementos estructurales del mito, que encuentran sentido dentro del marco teórico propuesto por Knight y asociados. En este sentido, no debe perderse de vista que el origen de estas estructuras míticas, muestra cómo unas determinadas condiciones biológicas y ambientales, propician el desarrollo de construcciones simbólicas similares, sin que medie necesariamente un proceso de difusión cultural, o sin que actúen elementos como el inconsciente colectivo, propuesto por De Civrieux, como causa de la similitud de las estructuras mitológicas (1992, p.23). Por ende, es importante aclarar que los so'to, que no conforman una sociedad típicamente cazadora-recolectora, puesto que tienen una determinada capacidad para la agricultura u horticultura (De Civrieux, 1974, p.93), guardarían sin embargo una conexión mitológica con un pasado probablemente anterior a su conformación como grupo étnico individual y en el que no se había desarrollado aún la agricultura y mucho menos alguna forma de estratificación social.

Encontramos también, una relación entre la serpiente como símbolo de la fecundidad, asociada a su vez al arcoíris, en la figura de Huio. La anaconda Huio, a su muerte, se transforma en

arcoíris y deja caer huehanna, una especie de huevo donde estaban los humanos traídos por Attawanadi. Antes de esto, Huio había escapado de múltiples intentos de Nuna, la luna, por sacar de su vientre, Huehanna, donde la había guardado ella misma. Podemos identificar, en la figura de Huehanna, una representación de la fecundidad, especialmente si tomamos en cuenta que los gemelos Iureke y Shikiemona —equivalentes a los grandes personajes míticos recurrentes en gran cantidad de civilizaciones—, nacieron al caer del vientre de Huio. A su vez, en la situación de conflicto entre Huio con la luna, Nuno, puede evidenciarse —siguiendo a Knight—, una relación con el enfrentamiento entre hombres y mujeres marcado por la periodicidad en los ciclos de caza, cocina, relaciones sexuales y el ritmo de la menstruación.

Resulta así mismo altamente sugerente, considerar la importancia que tiene el sistema fluvial en la economía y la producción de alimentos a través de la pesca en la región amazónica. Dicha actividad, sumamente importante para la alimentación de los pueblos indígenas, debió jugar un rol esencial en épocas pre-agrarias, además de la caza de animales terrestres. El Watunna describe una etapa previa a la agricultura, en que primaba el hambre y la gente tenía que comer tierra (De Civrieux, 1992, p.173). No solo no había agricultura, sino que no existían ríos (p.174). Más tarde, habiéndose formado los ríos, Attawanadi, pescando, captura un pez al que ve como mujer y por la que se siente atraído sexualmente. Inicia una pelea entre ambos por la cual, quien resultara ganador, se llevaría al otro a su casa (De Civrieux, 1992, p.57). Esto puede entenderse como una diatriba que define la uxorilocalidad o patrilocalidad, ya que a la victoria de Attawanadi, este se lleva incluso a sus suegros a su casa (p.71). Sin embargo, en consonancia con las ideas de Knight y asociados, se revela que la mujer representa un gran peligro para el hombre, pues en su vagina se esconden peces caribe, que cercenan el pene de quienes intentan acceder. Por medio de artimañas, Attawanadi logra penetrar a la mujer pez, no sin antes ser ayudado por

otras entidades masculinas, que en grupo, la “desfloran”, sin ser castrados en el proceso. De este modo, estaríamos ante una situación que incorpora al mismo tiempo, un conflicto de género que define tanto la subsistencia —la mujer no deja de ser un pez, y por ende: alimento—, como el dilema entre uxori-localidad y patrilocidad. Esta confrontación, tiene como signo la sangre de los hombres, que mana de sus genitales castrados, así como aquella producto del desfloramiento y como trasfondo, la pesca como actividad para la obtención de alimentos. Por otra parte, no debe perderse de vista que en el rol constructivo de Attawanadi, este habría sido el responsable de enseñar a los hombres a construir casas, lo cual sugiere a su vez, la implantación del modo de vida que subsiste entre los so'to no-aculturados. El hecho de que los peces no sean animales sanguinolentos, en comparación con los animales de caza terrestre, pero que el mito incorpore la sangre al proceso de pesca/violación, sugiere una conexión entre la caza y la pesca como medios de apropiación para la subsistencia. Así mismo puede entenderse en el marco de la teoría de Knight, por cuanto las distintas formas de "male menstruation" —por ejemplo, la circuncisión— serían un acto ritual que se relaciona con la imposición del patriarcado (Knight, 1987, pp.17-8).

Por otra parte, la teoría de Knight toma como referentes destacados, aunque no exclusivos, entornos en ocasiones semi-desérticos, por ejemplo donde habitan los !Kung, en que la pesca no tiene un rol tan importante como en el Amazonas. Sin embargo, es importante destacar, que en varios casos estudiados por Knight, el consumo de animales no-sanguinolentos, como peces y tortugas, está restringido a los hombres (Knight, 1987, p.332) o directamente, su manipulación o preparación, al igual que la carne sanguinolenta, está permitida solo a las mujeres, pudiendo correr, los hombres, un grave peligro, si tienen demasiado contacto con la sangre o los peces (Knight, 1987, pp.321—2). En referencia al encierro de las mujeres durante la menstruación, el Watunna incluye un relato que evidencia la avidez de los hombres por la

sangre, de la que se derivaría esta práctica, que tendría como fin, proteger el núcleo poblacional de las incursiones de otros grupos (De Civreux, 1992, p.224). Esto puede entenderse también, a la luz de la teoría de Knight, como una forma de preservar la supervivencia del grupo, especialmente las mujeres y los niños, trayendo los hombres la cacería a una aldea fija, por medio del ciclo menstruación-luna llena-cacería-cocina-cohabitación (Knight et.al, 1995, p.83).

4. PROPUESTAS DE CONSTRUCCIÓN TEÓRICA

4.1. El mito y los rituales cotidianos como factor conservador en una sociedad no-estratificada.

Aún cuando no exista una relación directa entre las cosmologías indígenas y la organización socio-espiritual jerarquizada, como la que plantea Sahlins (2017), sí podemos asumir que existe una relación entre las cosmovisiones, manifestaciones rituales y la organización social (Turner, 1980, p.33; Durkheim, 1982, p.2; Broada, 1983; López Lara, 2005). Es posible inferir que en una sociedad organizada en cacicazgos, como la arawak, la mayor especialización de los individuos —lo cual incluye la concentración del poder político y religioso en el chamán-cacique—, resta la posibilidad de que cada individuo tenga una comprensión más amplia —podría decirse totalizante—, del entorno social, mítico y ecológico en que vive. El surgimiento de una clase sacerdotal altamente especializada, más aún aquella ligada al poder político, no solo en el caso arawak, sino náhuatl, o de cualquier otra sociedad indígena estratificada, implica el olvido por parte del común de la población del conjunto de sutilezas que ordenan la vida comunitaria con un sentido cosmológico y da paso a una monopolización del conocimiento y del poder, así como una eventual pérdida progresiva del sentido vital, que se manifestará con mayor intensidad —haciendo un ejercicio de extrapolación—, a partir de la modernidad. Igualmente, la especialización en

oficios como la agricultura o ciertas labores artesanales, aísla a los individuos de un conocimiento suficientemente amplio, no solo de las demás técnicas, sino de los mitos y cantos asociados a estas. En este sentido, es una referencia clave el trabajo de David Guss (1994) y Alessandra Caputo (2016), que muestran cómo la actividad artesanal está ligada a la transmisión de elementos mitológicos.

Con la emergencia de figuras sacerdotales propias de las sociedades de clase, tienden a disminuir las reglas y el acceso a las narraciones mitológicas por parte del común de la población. Su conocimiento, por el común de la población, se simplifica, hasta mostrarse principalmente como justificante de la relación de supeditación a ciertas personas, clases o instituciones. Así, cualquier germen de diferenciación, clasificación y ordenamiento, presente en el mito, tiende a convertirse en una contradicción entre saber y no-saber y a su vez, ahora sí, entre poder y subordinación. No es que una determinada cosmovisión tenga como consecuencia la separación de los individuos en clases, sino que esta se desarrolla junto con la tecnología, la biología, el ambiente y la sociedad en que se produce, manteniéndose inalterables solo aquellos elementos que garantizan la supervivencia del grupo como entidad social. De este modo, en las sociedades no-estratificadas, los mitos generan los límites sociales que en las sociedades de clase bien afianzadas, cumplen ciertas instituciones. Puede decirse también, a manera de hipótesis, que mientras más débil es la conexión de una sociedad entre la cotidianidad y la cosmovisión, esta es más influenciada por factores externos. Esto se habría evidenciado en los diferentes grados de dificultad experimentados por los conquistadores en su proceso de dominación de sociedades predominantemente jerarquizadas como las de Mesoamérica o Los Andes, en comparación con aquellas predominantemente no-estratificadas como los caribes del Oriente de Venezuela.

El Watunna, como mito prototípico, representa también la instauración de una concepción del tiempo que restringe las

posibilidades de la humanidad, al mostrarnos un pasado casi inaccesible, lleno de una gracia y felicidad máximas, la culpa por su destrucción y la consecuente angustia derivada de la nostalgia por ese tiempo virtualmente inalcanzable. Esta concepción del tiempo, solo es posible a partir de la actividad de transformar el medio en que se vive mediante el trabajo, ya que solo de esta manera, se instaura la concepción de procesos técnicos y el tiempo como una abstracción de estos en cuanto a proceso-resultado (Kosik, pp.242-3). El mito restringe el potencial del momento, con su potencial capacidad revolucionaria y solo permite —bajo la concepción cosmológica que establece—, que sea el chamán quien efectúe los grandes viajes que le reconectan con el estado de gracia.

Retomando el diálogo con el presente, podemos extrapolar que mientras el humano moderno se mueve con una sensación de irresponsabilidad, limitada por razones como la clase, género y raza, los límites derivados en parte de un sentido de responsabilidad del indígena caribe, permean casi todos los aspectos de su cotidianidad, sufriendo enfermedad o muerte al quebrantar cualquier mínima norma. De este modo, es posible que el mito ejerza un rol inmovilizador —o contrario a la dinamización o a la revolución tecnológica y social—, ya que favorece el conservadurismo (De Civrieux, 1974, p.36). Barandiarán (1962) menciona que entre los so'to una de las causas de la enfermedad, es justamente la “ruptura de la estricta jerarquía escalonada de las energías vitales” (p.84). Esta estructura, como se ha señalado, no representa una verdadera jerarquía (ver nota 9) sino un orden intangible, aunque entrelazado con la realidad; conforma un carácter aún más importante que el de una superestructura, ya que no es una simple ideología, sino que se trata de una realidad materializada en todos los aspectos de la vida, desde la vivienda, a las actividades productivas tales como: artesanía, agricultura, festividades, etc.

Las instituciones de las sociedades de clases, se valen

de las narrativas míticas, reproducidas a partir de la angustia latente en el individuo, para tomar estos elementos, que en sí mismos no denotan estratos sino un orden complejo y delicado, transformándolo, ahora sí, en estratos socio-espirituales.

4.2. El mito como vector de un germen de estratificación social

La extensión de unos elementos cosmológicos recurrentes, no solo entre los caribes sino entre arawakos, tupi-guaraní, gé, e incluso grupos mesoamericanos, andinos y norteamericanos, podría sugerir la posibilidad de un mito originario común en cuya difusión, la región amazónica, podría haber sido de gran importancia (Góes Neves, 2007, p.120) (Valdez, 2013, p.73). Sin embargo, para que estos mitos puedan comprenderse como asociados a un cierto tipo de organización social, la clave sería ver en estas narraciones, gérmenes, que aún cuando en sí mismos, no denoten estratificación, puedan desarrollarse en tal sentido. El mito podría ser, así, el responsable de portar un germen de transformación social, que al resonar con ciertas condiciones materiales, propias del desarrollo socio-histórico de un determinado grupo, da pie a la eclosión de una sociedad estratificada. Aún de ser cierta esta idea, el poder del mito en un sentido u otro —para mantener sociedades igualitarias o estratificadas—, solo se activa si el ser social y las condiciones materiales son lo suficientemente propicios para que este aspecto del mito sirva a una determinada forma de organización social.

Esto nos lleva a un conocido problema, desarrollado por Marx y Engels en *La Ideología Alemana* (1974). Podríamos pensar, siguiendo una posición idealista, que la construcción de las jerarquías, en las cosmologías de sociedades económicamente igualitarias, es la evidencia de que antes de que se den determinadas condiciones materiales —especialmente la producción de excedentes, como sucede en pueblos cazadores recolectores a los que hace referencia Sahlins—, la idea de la estratificación ya ha hecho su aparición. Este es el planteamiento de Sahlins

a partir del trabajo de Hocart (Beidelman, 1970, p.313). Sin embargo, lo que nos muestra la arqueología, al menos desde Vere Gordon Childe (1996), al develar los procesos de desarrollo de los medios de producción, que en numerosos casos ha llevado a la estratificación social, es que no puede establecerse una relación causal entre mitología y organización social, aunque sí complementaria e interdependiente. Es decir, que junto a los mitos, la sedentarización, la producción de excedentes, etc., hay un ser social que condiciona el desarrollo de la cultura, tanto en sus aspectos productivos y de intercambio, como mitológicos y religiosos. En este sentido, Kosik (1988), parafraseando a Kurt Konrad, señala que “...el único portador verdadero del movimiento social es el hombre en el proceso de producción y reproducción de su vida social” (p.130).

De este modo, el mito puede llegar a ser expresión de diversas tensiones sociales, algunas de las cuales están dormidas —como gérmenes que aún no han brotado—, mientras que otras están activas. Sin embargo, el fenómeno de la similitud de elementos mitológicos en organizaciones sociales claramente diferenciadas, apunta no solo a un contexto evolutivo común como inicio del mito, sino que dicho origen, se produce en sociedades no-estratificadas, con un tipo de relación cuyas tensiones internas conducen al desarrollo de fuertes lazos de cooperación, posibilitados por la capacidad para la elaboración de construcciones simbólicas, como lo plantean Knight et.al. (1995) y en oposición a la tesis de Sahlins.

Si tomamos como cierta la teoría desarrollada a partir del trabajo de Knight, podemos extrapolar el que algunos elementos, como el uso característico del ocre como pigmento en las prácticas rituales, asociado a una sociedad cazadora-recolectora, se vuelva menos relevante en una sociedad agraria. En cambio, elementos simbólicos representativos de la periodicidad o la fecundidad, como los ofidios y batracios, se mantienen e incluso adquieren un rol protagónico. De aquí se deriva, que los rituales de pintarse

el cuerpo de rojo, pasan a un estado durmiente, mientras que la exaltación de ciertos aspectos de la fecundidad y la periodicidad, por cuanto pueden asociarse a la producción agraria, adquieren un rol protagónico. La cosmología que conserva una sociedad no-estratificada, no posee elementos intrínsecamente estratificados, pero vistos desde una sociedad estratificada, se proyectan en este, muchos elementos del nuevo orden social.

Finalmente, una sociedad estratificada solo sería posible en el caldo de cultivo de la angustia, que como se ha dicho es producto de una capacidad para comprender el tiempo a través del proceso del trabajo. La angustia, puede encontrar su mecanismo de resolución cotidiana, como se ha sugerido, en la hipernormatización de la vida o por el contrario, en dejar en manos de una clase social determinada, las labores de ordenamiento entre la sociedad, el mundo natural y los planos espirituales — previamente escindidos—.

4.3. De la nostalgia por el paraíso a la angustia.

Abel Sánchez Peláez (2013), plantea la angustia como un hecho biológicamente determinado, pero también marcado por el desarrollo de la historia. Esta tesis aporta cualidades particulares a esa angustia, en función del contexto específico en que se produce. A este respecto, citando a Paul Tillich, se refiere a tres grandes períodos históricos de la angustia: antigüedad, edad media y moderna. En la primera, habría primado el miedo a la muerte, en la segunda, tendría un carácter moral y en la tercera, esta adquiere un carácter espiritual (p.386). La periodización histórica que hace Tillich para la angustia nos es inútil, por eurocéntrica e imprecisa, aunque el propio Sánchez Peláez, propone la idea de que “la angustia fue cósmica, primitivamente y el hombre pretendió enfrentarla con sacrificios y oblaciones... ..Comienza de este modo a diferenciarse de la bestia y a vivirse como un yo” (p.386). Tenemos aquí, por ende, una representación análoga de la nostalgia por el paraíso perdido en que no había separación de

los animales y la naturaleza a la que a su modo, hace referencia Cohen.

Elementos comunes entre el Watunna, y muchos mitos amazónicos, sugieren la idea de que toda construcción cultural que hace posible la supervivencia del individuo —que solo se entiende a sí mismo como parte de un grupo, con unas prácticas culturales específicas— viene de afuera, para ser exactos, de arriba, del cielo. Esto puede entenderse, desde una concepción existencialista, como una manifestación del ser arrojado (Sartre, 1999, p.43). Por otra parte, Marc de Civrieux, en su introducción de la edición de 1992 del Watunna, plantea como “...motivo fundamental de angustia para el hombre arcaico: el carácter transitorio, efímero, destructible de todas las cosas creadas y el presentimiento del fin de nuestro mundo” (p.24). De este modo, el carácter cíclico del Watunna, con las continuas venidas de enviados de Wanadi y la esperanza en la eclosión de una nueva Huehana acompañada de un cuarto damodede, viene a responder a esta angustia. Así, la angustia, más que la causa específica del surgimiento de mitos con un sentido cosmológico —cuyo origen parece ser de índole evolutivo y estar asociado a la capacidad de los humanos para producir símbolos a la vez que a una gran desventaja derivada de su altricialidad— es necesaria para que una vez olvidado el sentido originario del mito, este se reproduzca, dando unas respuestas y un sentido, que de otra manera harían muy difícil la existencia.

Las cosmologías, como parte de un constructo solo posible a partir de ciertas capacidades inherentemente humanas para la construcción de símbolos, en un contexto primigenio de sociedades igualitarias sustentadas en la caza, se puede explicar con una base principalmente material. Esto último, si entendemos lo material como aquello que tiene una existencia “...independiente de la conciencia o de cómo sea conocida” (Bate, 1998, p.35). Sin embargo, la angustia conforma un sustrato necesario para el mito por cuanto requerido para que este se reproduzca socialmente.

Por tanto, la angustia propicia lo conservador en lo cotidiano y lo ritual, pero también hace posible la revolución en ciertas coyunturas. El mito, en un nivel simbólico, permite compartir la angustia, y transferirla a una cotidianidad ritualizada.

Si se toma en cuenta, para la definición de angustia, el trabajo de Kierkegaard (1982), se puede identificar la pertinencia de este concepto en el contexto teológico en que surgió, lo cual lo hace especialmente útil para el estudio del fenómeno religioso en general. Sin embargo, mucho más tarde, lo que vienen a hacer a su modo Sartre y Camus, puede resumirse, lacónicamente, como demostración filosófica y si cabe, evidencia literaria, de que la angustia no está restringida al ámbito teológico sino que es pertinente incluso en el ámbito de una praxis revolucionaria, así como de una filosofía y una antropología desprovista de un bagaje teológico. La angustia es un estado intrínsecamente humano, que hace posible que en su huida del estado de desasosiego, el humano recurra a construcciones cosmológicas ya elaboradas. El problema es, que para que esto sea así, corremos el riesgo de considerar las cosmovisiones como algo desprovisto total o parcialmente de funcionalidad práctica en lo estrictamente material y económico, lo cual es contrario a lo que nos muestran Knight et.al. (1995), para quienes los mitos, como constructo simbólico cultural serían esenciales para el mantenimiento de la especie. Por ende, tendríamos que tomar en cuenta, que producto de la transformación de las condiciones ecológicas, desarrollo de los medios de producción y organización social, el mito puede ir perdiendo aspectos funcionales en lo económico y lo biológico—sin que esto signifique su anulación definitiva— y ganando funcionalidad en el plano de la conciencia, compensando la angustia.

En un trabajo titulado *Must anguish isn't an illness but an evolved response to adversity* (2020), Kristen Syme y Edward Hagen, plantean, como sugiere el título, la importancia que la angustia juega en el desarrollo de la especie, incluso en un

sentido evolutivo. Partiendo del hecho biológico, según el cual es conveniente sentir tanto dolor como placer, en sus diversas manifestaciones —físicas y psíquicas incluidas—, Syme y Hagen plantean la importancia del sufrimiento psíquico ocasionado por el continuo roce social que nos caracteriza, junto con la mayor parte de los primates y en contraste con el 70% restante de los mamíferos —de comportamiento marcadamente solitario. Aunque Syme y Hagen tienden a emplear el término angustia como un concepto que reúne una serie de afecciones de índole patológico, especialmente la depresión —al igual que Vallengia y Snodgrass (2015)—, ofrecen una amplia base de referencias en cuanto a investigaciones que confirman el rol del dolor psíquico para asegurar la sobrevivencia de la humanidad desde sus orígenes. Reconocer elementos como la exclusión o disgusto por parte de la comunidad, motivada, por ejemplo, por un comportamiento inadecuado, habría jugado un rol clave en el afianzamiento de los roles sociales. De aquí puede derivarse, que si las construcciones cosmológicas y las prácticas culturales asociadas a estas, pueden haber surgido como una refinada estrategia adaptativa, su mantenimiento dentro del grupo social en cuestión, habría sido posible en la medida en que los individuos tuvieran capacidad para percibir y responder a las reacciones del grupo, a veces sutiles, ante el incumplimiento de alguna norma, re-incorporándose así al *habitus* instituido. Así mismo, la alta funcionalidad de las estructuras cosmológicas para mantener, no solo un determinado orden social, sino una existencia con sentido, puede evidenciarse en la baja prevalencia de prácticas como el suicidio en sociedades no-aculturadas, a la par que el fenómeno contrario en sociedades indígenas bajo alguna forma de dominación política o económica (Vallengia y Snodgrass, 2015).

Es importante acotar que la angustia aquí planteada no implica necesariamente un estado presente y continuamente evidente en la cotidianidad. En cambio, implica que la angustia podría haber sido clave en determinados momentos para la

conformación —y especialmente la reproducción— de los mitos, más como una fuerza latente que como un estado patente y generalizado. Al respecto, Sartre plantea que no todo el mundo manifiesta su angustia, porque la enmascara (1999, p.36) —podríamos decir que sistemáticamente—, para lo cual los constructos religiosos ofrecen una herramienta práctica de gran sofisticación. La angustia, no sería meramente una fuerza inmovilizadora, sino que también ofrece importantes posibilidades revolucionarias (Sartre, 1999, p.87), de las que podría partir la vocación del chamán por conectarse con un potencial olvidado por la comunidad, así como una expresión análoga del anhelo por el tiempo mesiánico de Benjamin (2008). Si para Knight, siguiendo a Levi-Strauss, hay estructuras comunes para los mitos en toda América y por extensión a otras partes del mundo (Knight, 1987, p.26), un elemento recurrente es el de un ascenso heroico para apropiarse de algo valioso a través de una ruta que vincula el cielo y la tierra (Lévi-Strauss, 2000, p.509). El viaje de Medatia representa este acto heroico y al mismo tiempo ontológico, de una praxis que libera a los humanos convertidos en animales y de este modo religa el mundo celestial de Kahuña con la tierra. Al mismo tiempo, el mito representa la necesidad de volver a ese estado originario, de donde todo proviene, anterior a la separación y la alienación.

5. CONCLUSIONES

La tesis planteada por Sahlins, a partir de las ideas de Hocart, según la cual hay una relación unidireccional y de supeditación de la organización social a la cosmología, así como el supuesto carácter estratificado de aquellos mitos propios de las sociedades consideradas igualitarias, puede cuestionarse a partir de distintos argumentos e hipótesis plausibles:

A) Encontrar aspectos realmente estratificados en el Watunna, sería más el producto de una proyección por parte de los potenciales observadores, que una realidad. Lo que se

observa en el común de los mitos, es una estricta delimitación de entidades, con potencialidades bien definidas, que sin embargo son vulneradas por figuras de tipo trickster o por los chamanes.

B) Las sociedades marcadamente estratificadas, al igual que aquellas consideradas igualitarias, como los so'to, comparten elementos mitológicos comunes que parecen derivarse de un proceso de desarrollo en la capacidad para construir símbolos. Este proceso, parece originarse en las primeras sociedades, caracterizadas por un modo de producción apropiador, en que el conflicto social predominante es entre mujeres y hombres.

C) El mito, posee propiedades eminentemente conservadoras, tanto en las sociedades consideradas igualitarias, como aquellas estratificadas. Sin embargo, para la reproducción de los mitos en la vida cotidiana, la angustia juega un rol fundamental. La angustia, está intrínsecamente ligada a una concepción del tiempo a partir del trabajo como proceso para la transformación de la naturaleza, y a su vez de los ciclos en las actividades esenciales para la supervivencia y la reproducción biológica de la humanidad.

D) Esta angustia, es importante no solo como sustrato para la reproducción del mito a través de su asimilación e internalización en los individuos, sino que a su vez, posibilita el cuestionamiento sobre el devenir de la sociedad en el futuro. El futuro al que apunta el Watunna, es el de la posibilidad de poder realizar el continuum con la realidad material/espiritual, volver al estado en que los humanos tenían una potencialidad similar a aquellos que habitan un cielo que no está separado de la tierra, los Kahuhana.

E) Por todo lo anterior, no se puede considerar que el mito lleve implícito una estratificación con carácter trascendental, sino que por el contrario, se sustenta en la esperanza de revertir el incidente que propició, en un primer momento, que el plan de Wanadi no prosperara. La práctica chamánica actualiza la posibilidad de los humanos para la reconexión con su estado real

de unidad con el mundo natural y espiritual, aquel que ha sido velado de la vista por Odosha a través de sus engaños.

NOTAS

- 1 Pablo del Cerro, es el seudónimo de Antonieta Pepin, Nenette, compañera y coautora de varias obras, junto con Héctor Roberto Chavero, Atahualpa Yupanqui.
- 2 De Barandiarán, lo llama Seduhèdi Wanadi (De Barandiarán, 1979, p.70), aunque citando también a De Barandiarán, David Guss (Tejer y cantar, p.92), afirma que este damodede se llama Enaadi-Wanadi.
- 3 Esta idea, según la cual de la placenta enterrada nació Odosha, está también en De Barandiarán, (De Barandiarán, 1962, p.70) aunque con la variación de que a Odosha se le llama Kàhu, lo cual para Guss no es sino el nombre propio del ser demoníaco que es Odosha (Guss, p.92).
- 4 De Barandiarán lo llama Ette Wanadi (De Barandiarán, 1962, p.71), en correspondencia con el término Ette, que hace referencia a la vivienda, una de las aportaciones de este damodede.
- 5 El mito de los gemelos es uno de los más recurrentes en diversas culturas y periodos, no solo amazónicas sino de toda América, Asia, África y Oceanía.
- 6 Esta idea, se encuentra dispersa en una amplia gama de mitos de la región amazónica. Entre los grupos tupi-guaraní y gé, Lévi-Strauss reporta un mito según el cual, “Los antepasados de los pécaris fueron seres humanos que se mostraron ‘inhumanos’” (2002, p.90). Por su parte, Marie-Claude Mattei-Muller, reporta en Yoroko, confidencias de un chamán panare (p.24), el evento conocido como “La gran mezcla”, de características similares. De igual manera, esta idea, puede rescatarse también de David Guss (1990 p.60).
- 7 Huasuadi, el arcoíris, es la corona de plumas de Huio (De Civrieux, 1992, p.81).
- 8 El propio Barandiarán (1962), luego de establecer una visión

esquematzada en "planos", de la cosmología so'to, puntualiza que esta es simplemente una síntesis y que en realidad, todos los cielos conforman una "...gran Morada Cósmico-Celeste, de forma cónico circular, exactamente como la gran vivienda cónico-circular Yekuana" (p.65).

BIBLIOGRAFÍA

- ALBÁN, Adolfo. Rosero, José. (2016). Colonialidad de la naturaleza: ¿Imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia. *Nómadas* N°45, pp.27-41.
- BARANDIARAN, Daniel de. (1962). Shamanismo yekuana y makiritare. *Antropológica*, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle, pp.61-90.
- BARANDIARÁN, Daniel de. (1979). Introducción a la cosmovisión de los indios Ye'kuana-Makiritare. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- BATE, Luis Felipe. (1998). El proceso de investigación en arqueología. Barcelona, España: Crítica.
- BEIDELMAN, Thomas O. (1970). Neglected Master: A. M. Hocart. *Journal of interdisciplinary history* Volumen 2 N°3, pp.311-16.
- BENJAMIN, Walter. (2008). Tesis sobre la historia. México D.F. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- BIORD CASTILLO, Horacio. (2001). Los aborígenes de la región centro norte costera. Una ponderación etnográfica de la obra de José Oviedo y Baños. Caracas, Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.
- BROADA, Johanna. (1987). The Provenience of the Offerings. En Elizabeth Hill Boone. (Ed), *The Aztec Templo Mayor* (pp.211-256). Washington, Estados Unidos: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- BRUITON, Natalia y Steinmuller, Hans. (2021) State Legibility and Mind Legibility in the Original Political Society. *Religion and Society: Advances Research* 12. pp.39-55.

- CAPUTO, Alessandra. (2016). La cestería masculina ye'kuana: mediaciones simbólicas entre lo indómito y lo doméstico. *Revista Argos*. Vol. 33 N°64-65, pp.13-47.
- CAPUTO, Alessandra. (2017). Coexistencia de cosmovisiones en la comunidad eñepá de La Batea a partir del impacto evangelizador de Misión Nuevas Tribus. *Revista de Antropología Chilena*. Volumen 49, N°3, pp.445-460.
- CIVRIEUX, Marc de. (1974). *El hombre silvestre ante la naturaleza*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- CIVRIEUX, Marc de. (1992) *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- COHEN, Alan. (1991). *The decadence of the shamans or Shamanism as a key to the secrets of communism*. Londres, Inglaterra: Unpopular Books.
- COHEN, Alan. (3/7/2018). *Doctors of the dreaming. Ciclo de conferencias del Radical Anthropology Group*. Daryll Forde Seminar Room. Londres, Inglaterra. Disponible en: <https://vimeo.com/289257488>
- DESCOLA, Philippe. (1998). *Las cosmologías de los indios de la Amazonia*. Zainak N°17, pp.219-227.
- DUCHESNE WINTER, Juan. Caribe, (2015). *Caribana: cosmografías literarias*. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Callejón.
- DURKHEIM, Émile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid, España: Akal Editor.
- ENGELS, Friedrich. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Recuperado de: https://www.marxists.org/espanol/m—e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf
- Fortanet, Joaquín. (2005). *El debate humanismo antihumanismo*. Astrolabio, Revista electrónica de filosofía, n°0, S/P.
- GÓES NEVES, Eduardo. (2007). *El formativo que nunca terminó: la larga historia de estabilidad en las ocupaciones humanas de la Amazonía central*. *Boletín de arqueología PUCP*. N°11, pp.117-142.
- GORDON CHILDE, Vere. (1996). *Los orígenes de la civilización*.

- México DF. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUSS, David. (1994). *Tejer y cantar*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Harris, Marvin. (1994). *El materialismo cultural*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- HARRIS, Marvin. (1996). *El desarrollo de la teoría antropológica. El desarrollo de la historia y las culturas*. México DF. México: Siglo XXI Editores.
- KIERKEGAARD, Søren. (1982). *El concepto de la angustia*. Madrid, España: Espasa—Calpe.
- KNIGHT, Chris. (1987) *Menstruation and the origins of culture. A reconsideration of Lévi—Strauss's work on symbolism and myth*. (Tesis de Doctorado) University College, London.
- KNIGHT, Chris. (1991). *Blood Relations: Menstruation and the origins of culture*. Londres, Inglaterra: Yale University Press.
- KNIGHT, Chris; Power, Camilla y Watts, Ian. (1995). *The human symbolic revolution*. Cambridge archaeological journal. 5:1, pp75—114.
- KOSIK, Karel. (1988). *Dialéctica de lo concreto*. Caracas, Venezuela: Grijalbo.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. (2006). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México DF, México: UNAM.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2000). *El hombre desnudo*. México D.F. México: Siglo XXI Editores.
- LÓPEZ LARA, Álvaro. (2005). *Los Rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques*. Sociológica, año 19, número 57, pp.61-92.
- LUXEMBURGO, Rosa. (1974). *Introducción a la economía política*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl. Engels, Friedrich. (1974). *La Ideología Alemana*. Montevideo, Uruguay: Pueblos Unidos.
- MARX, Karl. Engels, Friedrich. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- MORGAN, Lewis (1971). *La sociedad primitiva*. Madrid, España:

Ayuso.

NEZAHUALCÓYOTL. (2005). Cantares. Caracas, Venezuela: Ministerio de la Cultura.

POWER, Camilla. (21/1/2020) Laughing at the Gods – Bushman Trickster Tales. Ciclo de conferencias del Radical Anthropology Group. Daryl Forde Seminar Room. Londres, Inglaterra. Disponible en: <https://vimeo.com/387197939>

ROBIOU LAMARCHE, Sebastián. (2000). La gran serpiente en la mitología taína. Boletín de Arqueología. N°3, pp.51-8.

SAHLINS, Marshall. (2017) The original political society. HAU. Journal of Ethnographic Theory 7 (2). pp.91—128.

SÁNCHEZ PELÁEZ, Abel. (2013). Existencia y vida, Tomo I. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.

SARTRE, Jean Paul. (1999). El existencialismo es un humanismo. Recuperado de: https://www.maristaslujan.edu.ar/files/3.-Filosofia_Sartre_El-existencialismo-es-un-humanismo.pdf

SYME, Kristen y Hagen, Edward (2020). Must anguish isn't an illness but an evolved response to adversity. Recuperado de: <https://psyche.co/ideas/most-anguish-isnt-an-illness-but-an-evolved-response-to-adversity>

TAIPE CAMPOS, Néstor. (2005). La sustitución en los ritos de sacrificio. Revista de Antropología Experimental. N5. pp.1-6.

TURNER, Victor. (1980). La selva de los símbolos. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

VALDEZ, Francisco. (2013). Primeras sociedades de la alta amazonía. La cultura mayo chichipe – marañó. Quito, Ecuador: Instituto de Patrimonio Cultural de Ecuador.

VALEGGIA, Claudia R. y Snodgrass, J. Josh. (2015). Health of Indigenous Peoples. Annual Review of Anthropology. Vol. 44. pp.117-135.

VARGAS, Iraida. (1990) Arqueología, ciencia y sociedad. Caracas, Venezuela: Abre brecha.

VITEBSKY, Piers. (2006). Los Chamanes. Hohenzollernring, Alemania: Evergreen.



RE-ESTUDIO DEL SITIO ARQUEOLÓGICO LA MATA, ESTADO ARAGUA, VENEZUELA*

BARRIOS CALDERA, MERNY SAMANTHA 

SOCIEDAD VENEZOLANA DE ANTROPOLOGÍA FORENSE CHARLES DARWIN

CORREO ELECTRÓNICO: mernysam@gmail.com

RESUMEN

El reestudio realizado de la distribución estratigráfica y la producción cerámica del sitio prehispánico La Mata identificó un componente atípico como distintivo de la ocupación humana Pre-Valencioide. Con un estudio sistemático y reconstructivo se organizó la información de las colecciones e investigaciones previas, reconstruyendo el contexto arqueológico y estratigráfico. Los resultados obtenidos evidenciaron la existencia de un componente atípico asociado al contexto más antiguo del sitio, demostrando su vinculación Pre-Valencioide.

PALABRAS Clave: Cuenca del Lago de Valencia, Aragua, Reconstrucción contextual, Serie Valencioide.

RE-STUDY OF THE ARQUEOLOGICAL SITE OF LA MATA, ARAGUA STATE, VENEZUELA

ABSTRACT

The resurvey of the stratigraphic distribution and pottery production at the La Mata prehispanic site identified an atypical component as distinctive of the Pre-Valencioide human occupation. With a systematic and reconstructive study, the information from previous collections and research was organized and the archaeological and stratigraphic context was reconstructed. The results obtained showed the existence of an atypical component associated with the oldest context of the site, demonstrating its Pre-Valencioide linkage.

KEY WORDS: Lake Valencia Basin, Aragua, Contextual reconstruction, Valencioide Series.

*Fecha de recepción: 09-10-2023. Fecha de aceptación: 12-02-2024.

INTRODUCCIÓN

El área de la Cuenca del Lago de Valencia se presenta para la arqueología venezolana como una de las regiones más estudiadas, debido a la gran cantidad de sitios prehispánicos que en épocas antiguas tuvieron lugar en ella. Es por ello que muchos han sido los historiadores, científicos y arqueólogos interesados en comprender el poblamiento de Venezuela a partir de los grupos humanos asentados en el área centro norte del país, buscando las posibles relaciones que tuvieron con otras regiones de la geografía nacional. Esta área de interés se extiende a partir de su centro comprendido por una formación endorreica de agua dulce, la cual ha sido fuente de gran interés científico debido a las condiciones ambientales que presenta, sus características geológicas y climáticas siendo considerada desde los inicios de la investigación arqueológica en el país como un punto de partida para la indagación acerca de los primeros grupos humanos que habitaron esta región centro-norte de Venezuela.

Una de las principales características de interés del Lago de Valencia son las variaciones registradas en los niveles de sus aguas, los cuales representan la principal fuente de información al elaborar una investigación sobre el sitio, dado que aspectos como los cambios constantes de las aguas influyeron en los suelos del terreno circundante al Lago, y las condiciones ambientales de la zona lo mantienen dentro del clima tropical, dan paso a la formación de una extensa superficie llana muy fértil en sus alrededores, transformando esta zona en un área atractiva con muchos recursos naturales para la subsistencia provechosa de los asentamientos propios de la época prehispánica. Son estas condiciones ambientales, las que conllevan a las investigaciones arqueológicas desde los inicios de la disciplina en el país a interesarse por esta área centro-norte de Venezuela. Muchos son los sitios arqueológicos poseídos por la cuenca del Lago de Valencia repartidos entre los Estados Carabobo y Aragua, los cuales representan uno de los acervos históricos más importantes

para la historia prehispánica del país.

Dentro de esta perspectiva, el reestudio realizado se centró en el sitio arqueológico La Mata ubicado en el Estado Aragua, a partir de las colecciones recolectadas por Luis Gerónimo Martínez, Wendell Bennett y Henriqueta Peñalver, las cuales representan el punto de partida para el reconocimiento e interpretación profunda de la cultura material producida durante épocas prehispánicas en el Estado Aragua. Debido a las condiciones en las que se encontraba la información correspondiente a las colecciones arqueológicas seleccionadas, el reestudio se enmarcó dentro de una perspectiva contextual, en la cual la reconstrucción de datos históricos y estratigráficos representó un punto de gran importancia para la identificación de formas artefactuales representativas y el establecimiento de comparaciones interpretativas que permitieran señalar los elementos propios de la producción cerámica del sitio.

DESARROLLO

Contexto geográfico del Lago de Valencia

El área de estudio conocida como la Cuenca del Lago de Valencia, ubicada en la región centro-norte de Venezuela, se compone administrativamente por los estados Aragua, Carabobo y los islotes caribeños, y ocupa una parte amplia de la depresión del Sistema Cordillerano Central y la Cordillera de la Costa norte, siendo parte de la depresión tectónica que separa estas dos formaciones montañosas. Esta área cubre unos 2750 Km² aproximadamente y en su zona central encontramos la cuenca endorreica de agua dulce conocida como el Lago de Valencia, tal como puede observarse a continuación (ver Mapa 1).

El Lago de Valencia, es reconocido por los variados períodos de llenado y secamiento que ha experimentado desde sus inicios durante el comienzo del pleistoceno bajo un clima tropical húmedo (Peñalver, 1977 En: Del Valle y Salazar 2009), razón por la que sus aguas inestables lo caracterizan. A causa de los constantes cambios en sus dimensiones, actualmente el Lago

2006), asimismo, sus límites este y oeste muestran la extensión de amplias llanuras que en tiempos prehispánicos formaban parte del lecho inicial del Lago de Valencia.

Contexto geográfico del sitio arqueológico La Mata

El sitio arqueológico denominado La Mata, se encuentra ubicado en el área de la Cuenca del lago de Valencia, al oeste del Estado Aragua en el actual Municipio Zamora y a unos 5 km aproximadamente de la orilla este del Lago. Ocupa un área de 12 hectáreas y para la época del primer estudio realizado todo su terreno era empleado como hacienda dedicada a las actividades de siembra, es así como fue conocida bajo el nombre de la Hacienda La Mata durante los tiempos de gobierno del General Juan Vicente Gómez. La zona de ubicación del sitio arqueológico se denomina monticular, dado que en su alrededor se registró la presencia de construcciones artificiales extendidas a lo largo del terreno que poseían características similares a las encontradas en sitios tales como Tocorón, situado a 200 metros hacia el sur de distancia de La Mata, en su norte La Pica y al noreste los sitios de La Cuarta y La Quinta. En el terreno de La Mata, fueron distinguidos 40 montículos aproximadamente y presentaba evidencias de haber pertenecido al antiguo espacio del Lago de Valencia, ya que, de acuerdo a Bennett (1932) se caracterizaba por ser evidentemente plano, no poseer rocas y por la presencia de muchas conchas marinas.

Inicios de la arqueología venezolana; Búsqueda de sitios y materiales

Los estudios acerca de la prehistoria venezolana estuvieron siempre presentes en las disciplinas científicas del país, muchos historiadores señalaban en sus obras hallazgos de viviendas y artefactos domésticos prehistóricos en zonas cercanas al Lago de Valencia, tal es el caso de Tejera en 1875 quien en Venezuela pintoresca e ilustrada, expone la existencia de “casas bajo la tierra,

lo que demuestra que antes de la formación de este lago habían habitantes en la parte que él ocupa” (Tejera 1875:61). Tiempo después, los primeros trabajos antropológicos y arqueológicos realizados en la zona fueron hechos por Vicente Marcano durante el período presidencial de Antonio Guzmán Blanco, posteriormente sus resultados fueron publicados en París por su hermano Gaspar Marcano. Para el año de 1887, Vicente Marcano excavó de forma sistemática en los sitios de Magdaleno, Maracay, Turmero, La Mata, Tocarón y Santa Cruz, todos ubicados a la orilla oriental del Lago, hallando diversos contextos arqueológicos asociados con petroglifos, objetos cerámicos, enterramientos secundarios e instrumentos líticos (Meneses y Gordones, 2009:29).

Entre los hallazgos más importantes de la investigación realizada por V. Marcano, se encuentran los montículos habitacionales-funerarios correspondientes a los sitios de Tocarón, La Quinta y La Mata, siendo este último descrito por el autor como el que poseía la mayor cantidad de “cerritos” (Marcano, 1971). En dicho sitio fueron visualizadas “eminencias artificiales en número cerca de cien, que tienen a veces doscientos (200) metros de largo por quince (15) a veinte (20) de ancho (...) y que están plagadas de restos humanos, utensilios de barro y restos de cocina” (Marcano, 1889:4), fueron excavados 20 montículos artificiales de tierra, caracterizados por ser de forma ovalada, con un diámetro entre 10 y 300 m y unos 3 m de altura. Se recuperaron instrumentos de piedra, collares, adornos y amuletos de hueso y piedra, además de piezas cerámicas, ídolos, puntas de flecha, entre muchos otros hallazgos (Marcano, 1889:5), los cuales formaron parte de la gran cantidad de restos arqueológicos encontrados en los sitios de la cuenca del Lago de Valencia que sirvieron para la interpretación de V. Marcano sobre la producción cerámica de Aragua, en donde se refería a un desarrollo considerable en el arte de la alfarería, dado que presentaba una diversidad y variedad en las formas además de las complejas ornamentaciones que decoraban las piezas.

En el desarrollo de las investigaciones de V. Marcano, se encontraron ciertas limitaciones que dificultaron el conocimiento total del sitio arqueológico, entre estas destaca que había una ausencia de argumentos exactos que dictaran la localización de los sitios estudiados, de los especímenes encontrados, así como también una falta de precisión en la datación de las estructuras monticulares (Osgood, 1943). Para el año de 1903, Alfredo Jahn fue invitado por V. Marcano a la expedición arqueológica en el área del Lago de Valencia, donde llevó a cabo excavaciones que aportaron información arqueológica adicional a la historia prehispánica de la región, ya que a 2,5 Km del borde oriental del Lago de Valencia se hallaron montículos ubicados a la derecha del Río Aragua en los sitios de El Camburito y El Zamuro, posteriormente denominándolo La Mata (Osgood, 1943:13), ubicado en una propiedad con seiscientas (600) hectáreas. Por muchos años se mantuvo la interrogante sobre la relación entre El Zamuro y La Mata, siendo Osgood el que planteara como características particulares de cada sitio que se trataba de "...dos complejos de montículos adyacentes pero separados" (Antczak y Antczak, 2006:443).

Fue reportada la existencia de 50 a 60 montículos en el sitio, sin embargo, fueron escogidos sólo 13 para un estudio más profundo. Dichas construcciones monticulares presentaban "... bases circulares de entre 20 y 40 m de diámetro y unos 2,5 m de altitud" (Antczak y Antczak, 2006: 443). A partir de todo el material arqueológico obtenido de estas excavaciones, Jahn consideró a los mismos como evidencias de las poblaciones Arawak, los cuales para él, estaban vinculadas culturalmente con los Caquetíos "...que habitaban el noroeste de Venezuela más o menos en la misma época que los Valencioides dominaban la cuenca del Lago de Valencia" (Antczak y Antczak, 2006: 443).

Durante el desarrollo de la década del 1910 varios fueron los investigadores y arqueólogos como Spinden (1915), L. Oramas y M. Castillo (1919), que realizaron exploraciones por

el valle aragüeño, especialmente en las costas e islas del Lago aportando una mayor atención al sitio La Mata. Para finales del año 1920, el Dr. Rafael Requena conjuntamente con Mario del Castillo identificaron y excavaron unos 46 montículos, todos ellos ubicados entre el Río Aragua y el Caño Aparó, a unos 5 km del borde del Lago de Valencia. Como resultado del auge investigativo, el Doctor Requena, quien desempeñaba en la época el cargo de Secretario de la República de Venezuela durante el Gobierno de Juan Vicente Gómez, en el año de 1930 en adelante promovió y realizó extensas y diversas excavaciones en la zona, obteniendo una voluminosa colección de grupos artefactuales. Las evidencias arqueológicas halladas en el sitio de La Mata, tales como urnas funerarias, figulinas cerámicas, restos óseos e instrumentos líticos fueron empleadas por el Dr. Requena (1932) para la fundamentación de su teoría acerca del poblamiento atlante, posteriormente reseñada y profundizada en su obra titulada *Vestigios de la Atlántida*, que apuntaba en gran medida a “apoyar el origen del hombre en América” (Gassón y Wagner, 1992:217).

Arqueología venezolana centrada en cronologías

Gracias a la posición política del Dr. Requena dentro del Gobierno del General Juan Vicente Gómez en la época de 1930, se proponen y ejecutan una serie de investigaciones arqueológicas en la región de la Cuenca del Lago de Valencia con la llegada al país de los arqueólogos americanos Wendell Bennett, Alfred Kidder II y Cornelius Osgood, los cuales emplearon métodos sistemáticos controlados de excavación que beneficiaron la recolección de datos acerca de las sociedades prehispánicas asentadas en las orillas del Lago, aplicando por primera vez en el país “el uso de la estratigrafía métrica y pautas formales para la presentación de los informes resultantes de las investigaciones arqueológicas” (Meneses y Gordones, 2009:45), los resultados de sus investigaciones “ofrecen hasta el presente la mejor

documentación sobre las excavaciones realizadas en el Lago de Valencia” (Díaz, 2008:121).

La primera investigación realizada en la región fue la de Wendell Bennett en el año de 1932 en el sitio La Mata, considerándolo como un sitio de montículos concentrados alrededor de un cerro de mayor tamaño, cubriendo un área de unos ciento ochenta (180) m². Los 46 montículos visualizados en el terreno eran de forma ovalada, con unos tres (3) m de altura y de un diámetro en el centro de treinta (30) m.

Para los años de 1933 y 1934, Alfred Kidder II llevó a cabo excavaciones en la Península de La Cabrera, específicamente en el sitio de Los Tamarindos, trabajando a profundidad en 2 trincheras; La Ceiba y Los Tamarindos. Este estudio sistemático en La Cabrera posibilitó la obtención de “...datos apropiados en lo cualitativo y cuantitativo para realizar la seriación de los artefactos cerámicos y construir de esta manera la primera larga secuencia cronológica cultural de la región” (Antczak y Antczak, 2006:456). Siguiendo esta propuesta, Kidder (1944) plantea 2 fases ocupacionales para el sitio, las dos registradas como componentes culturales que se diferencian estratigráfica y estilísticamente: Fase La Cabrera, reconocida en los estratos profundos, producción cerámica de formas sencillas y con pocos pigmentos relacionada estilísticamente con la cerámica de Barrancas del Bajo Orinoco; y Fase Valencia, identificada en el estrato superior de humus, abundante producción de cerámica de formas complejas pintada de color rojo. Entre los planteamientos finales de Kidder encontramos que la existencia de un vínculo entre la Cuenca del Lago de Valencia y la del río Orinoco, se fundamenta en los elementos cerámicos evidenciados en cada fase.

Estos datos obtenidos, sirvieron a J.M. Cruxent para futuras publicaciones, las cuales comienzan a constituirse a partir del año 1947, cuando trabaja en conjunto con Irving Rouse, arqueólogo norteamericano que participó en estudios en la región del Caribe