MONTALBAN

UCAB
No. 25

MONTALBAN/25

Indice

NIKITA HARWICH VALLENILLA / Presentación 7

DORA DAVILA / La Compañía Guipuzcoana entre un virreinato y un juez de comisos 11

RITA GIACALONE y ADA MORALES / Producción triguera. Medio ambiente y hombre en los Andes venezolanos del siglo XVII 23

CARLOS GONZALEZ BATISTA / Los jesuitas en Coro (1753-1764) 37

PAVEL STEPANEK / El jesuita Miguel Schabel, misionero en Venezuela y la iconografía del cristal de Bohemia. El comercio con cristal de Bohemia en América Latina 75

JORGE HERNANDEZ DIAZ / La constitución étnica entre los Fulniôs del nordeste brasileño 99

RUBEN DARIO GUEVARA CORRAL / La familia urbana ingana. Estudio etnográfico de identidad cultural 129

FRANZ XAVER FAUST / Apuntes acerca de la importancia del mar en la cultura de los pescadores tradicionales de la provincia de Puntarenas-Costa Rica 139

WILLIAM W. MEGENNEY / Elementos criollo-portugueses en el es pañol dominicano 149

LYLL BARCELO SIFONTES-ABREU / La soledad infinita o la síntesis del yo-tú de Luis Fernando Alvarez 173

RESEÑA DE LIBROS 193

LISTA DE LOS AUTORES 211

Presentación

Nikita Harwich Vallenilla

En ocasión de cumplirse el primer cuarto de siglo de su existencia, la revista *Montalbán* se complace en ofrecer a sus lectores una serie de artículos originales sobre temas de historia, antropología y lingüística.

Con "La Compañía Guipuzcoana entre un virreinato y un juez de comisos", Dora Dávila, investigadora de la Universidad Central de Venezuela, analiza las circunstancias que influyeron en la decisión de la Corona española en otorgar este importante contrato de monopolio comercial. Desde los primeros años del siglo XVIII, la nueva dinastía de los Borbones de España busca revitalizar el comercio con las Indias. A este empeño obedeció el primer intento por crear, en 1717, un virreinato de Nueva Granada con jurisdicción sobre los territorios de la Provincia de Venezuela. A ello también obedeció la misión encomendada en 1720 al Juez Pedro José de Olavarriaga. Sin embargo, los conflictos surgidos entre las autoridades virreinales y las de la Provincia de Venezuela pronto revelaron las limitaciones prácticas del proyecto. En 1723, se suprime el virreinato, mientras el informe de Olavarriaga puede considerarse como una "elaboración teórica" a favor de un contrato como el que se firmará cinco años después con los "hombres de la Guipuzcoana"

A continuación, Rita Giacalone y Ada Morales, de la Universidad de Los Andes en Mérida, retoman en "Producción triguera. Medio ambiente y hombre en los Andes venezolanos del siglo XVII", el tema del cultivo del trigo. Introducido a raíz de la colonización española, el trigo logra aclimatarse exitosamente en el territorio de los Andes merideños. Pero la extensión de este cultivo a lo largo del siglo XVII se enfrentará a una serie de problemas que limitan su auge: menor rendimiento de los suelos, disminución de la mano de obra indígena, acción depredadora del ganado vacuno y caprino sobre el medio ambiente. Símbolo de la conquista, el trigo afectó el balance ecológico de la región y, con el pasar del tiempo, quedaría confinado a un sector "redictual" donde sobrevive en la actualidad como tradición cultural más que como fenómeno económico.

"Los jesuitas en Coro" de Carlos González Baptista (Universidad Experimental Francisco de Miranda en Coro) ilustra una faceta poco conocida de la presencia jesuítica en Venezuela, con la fundación que fue posible gracias a la donación testamentaria efectuada por el presbítero licenciado Pedro de Quevedo. Respondía, además, a las expectativas de toda la comunidad coriana que veía, con la existencia de este plantel, una forma de asentar el crecimiento de Coro como entidad política. Este Colegio, que hizo de Coro una *residencia* de la Orden, sólo pudo funcionar durante una década. Las rentas que producía la donación inicial resultaron insuficientes y el cierre del

Colegio antecedió por pocos años la expulsión de los jesuitas del territorio venezolano.

Otro aspecto de las actividades de la Compañía de Jesús en el país es el que revela el profesor checo Pavel Stepánek en su artículo sobre "El jesuita Miguel Alejo Schabel, misionero en Venezuela y la iconografía de cristal de Bohemia". Durante el período colonial, unos 160 misioneros de origen checo contribuyeron a la labor de evangelización en el Nuevo Mundo. Schabel fue uno de ellos. Permaneció durante cuatro años en la región del Casanare y de Apure (1694-1698) y regresó nuevamente, por poco tiempo, en 1704, a la región Apure-Barinas. Con base en su experiencia del medio americano, Schabel se interesó por promover la comercialización del afamado cristal de Bohemia en las posesiones españolas de Tierra Firme, actividad que —presumiblemente— tuvo que ver con su expulsión de la Orden en 1715.

Pasando de la historia al campo de la antropología, el siguiente artículo de Jorge Hernández Díaz estudia la "Constitución de la identidad étnica entre los Fulniôs del nordeste brasileño". La comunidad Fulniô de la población de Águas Belas es una de las pocas comunidades indígenas que, a pesar de un contacto prolongado con la sociedad criolla, ha logrado mantener unos rasgos culturales propios (idioma, rituales, etc...) que la distinguen, tanto del mundo "civilizado" como de los demás grupos indígenas con los cuales entra en contacto. De ahí que, concluye el autor, una relación de dependencia cultural no es necesariamente un indicador de modificaciones en la identidad étnica.

Un caso parecido es el que presenta Rúben Darío Guevara Corral con "La familia urbana ingana. Estudio etnográfico de identidad cultural". Trasladada desde su hábitat original de la región del Putumayo colombiano a la ciudad de Cali, la familia ingana, que es objeto del presente estudio; vive del conocimiento que tiene de su medicina tradicional: el padre tiene un pequeño negocio de yerbatería. A pesar de vivir en medio urbano, la madre sigue siendo responsable de los procesos de socialización: moldea y conduce a su familia. El punto de encuentro identitario lo constituye la concepción tradicional de la enfermedad y de su curación.

En sus "Apuntes acerca de la importancia del mar en la cultura de los pescadores tradicionales de la provincia de Puntarenas, Costa Rica", el profesor Franz Xaver Faust (Universidad de Münich), analiza la relación que mantienen estos "paisanos" con el mar, relación que denota, a su vez, unas pautas de cultura que el autor califica de "indo-latinoamericana" y cuyas comunes manifestaciones se extienden desde Costa Rica hasta las poblaciones rurales de la zona norandina. La relación hombre-mar es estudiada también desde el punto de vista ambiental, insistiendo el profesor Faust sobre la necesidad de relacionar etnología y ecología dentro de un sistema interpretativo global.

En términos de lingüística, el estudio del profesor William W. Megenney (Universidad de California en Riverside) sobre los "Elementos criollo-portugueses en el español dominicano" plantea la hipótesis de que el español dominicano es una faceta del lenguaje "criollo" de base portuguesa que hablaban muchos de los esclavos africanos transportados al Caribe. Rasgos

de este *"reconnaissance language"* subsisten en la fonética, morfología, sintaxis y entonación de la lengua hablada en Santo Domingo, aunque el profesor Megenney observa que esta lengua se encuentra actualmente en proceso de "descriollización".

Finalmente, la profesora Lyll Barceló Sifontes-Abreu (Universidad Católica Andrés Bello), con "La soledad infinita o la síntesis del yo-tú de Luis Fernando Alvarez", propone aplicar el método de palabra-tema, según la nomenclatura elaborada por el lingüista danés Luis Trolle Hjelmslev, al estudio de la obra del poeta caraqueño Luis Fernando Alvarez (1901-1952), poeta eminentemente incomprendido, a juicio de la autora.

La Compañía Guipuzcoana entre un virreinato y un juez de Comisos

Dora Dávila*

1. INTRODUCCION

Cuando el Consejo Supremo de Indias, por instrucciones de Su Majestad Felipe V, hizo llegar a don Antonio Ignacio de la Pedroza y Guerrero, encargado de instalar el recién virreinato de Nueva Granada, un pliego contentivo de las normas y propósitos a seguir, de los sesenta artículos había uno de singular importancia:

> "Tendréis muy particular y continuo cuidado de procurar que la mar del sur por lo que toca a lo que comprende en vuestro distrito esté con mucha seguridad y de tener siempre avisos ciertos de lo que se pudiere saber de los enemigos y si algunos intentaren pasar allá para que la falta de prevención no pueda ser causa de algún daño y que haya toda la necesaria en los puertos de las costas comprendidos en vuestra jurisdicción" [1].

Esta especial recomendación tenía un trasfondo histórico singular que había perjudicado, severamente, al imperio español. A partir de la tercera década del siglo XVII el contrabando había adquirido mayor fuerza cuando los ingleses, franceses y holandeses se establecieron firmemente en el Caribe al ocupar las islas de Saint Thomas, Saint Kitts, Martinica, La Tortuga, Curazao y otras, cuyo dominio había descuidado España que, dueña de un inmenso territorio en tierra firme, tenía en poca estimación a esas pequeñas islas. Pero en manos de sus rivales europeos se convertirían, en lo sucesivo, en centros de comercio ilícito y de agresión que inducirían a modificar su política comercial con las Indias.

Un aditivo especial del contrabando lo constituía la complicidad. Todos los casos registrados a lo largo del siglo XVII habían demostrado que éste tenía como sus principales agentes a súbditos españoles de la mayor relevancia económica, el cual era ejercido, en la mayoría de los casos, en complicidad con los funcionarios de la más alta jerarquía. A esta característica se sumaba el amparo de la jurisprudencia local que lo legitimaba

* Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Central de Venezuela.

1. Pedro José de Olavarriaga, *Instrucción general y particular del estado presente de la provincia de Venezuela en los años de 1721 y 1722,* p.49.

fundándose en la razón del desabastecimiento producido por las guerras y otras calamidades. El medio más común para el ejercicio del contrabando fue el ocultamiento de la carga en los Registros de Comercio y sus dominios, o entre éstos y el extranjero y el móvil principal del contrabando no era la evasión de impuestos, sino que consistía en el comercio de efectos extranjeros de introducción prohibida y de gran demanda que aseguraba, además, una gran ganancia.

A este escenario de conflictos llegaron, en 1720, dos enviados del virrey Villalonga, quienes tenían por obligación "Celar el comercio ilícito, visitar y observar el funcionamiento de las Cajas Reales de la Provincia de Venezuela y levantar un censo de los tributarios existentes en la misma provincia", tal como lo precisaba la orden virreinal. Pero la presencia de los enviados no fue sencilla en la provincia, pues su cometido tuvo que flanquearse con los conflictos de poder civil que se vivían en la provincia, además, la obligación del control era frase desagradable a los comerciantes de la región. De allí que pasaran por una serie de calamidades propias de la dinámica política y social de esta parte de los reinos españoles.

Al planteamiento de este conflicto y sus vínculos con la Compañía Guipuzcoana se dirige este trabajo. Pero no visto como historia largamente reseñada por conocedores y especialistas; más bien intenta reseñar la conexión temporal de la política indiana con las tierras allendes al mar, donde efectivamente puede percibirse una política de estructura regular sobre la base de la pertenencia absoluta, pero con el descontento por parte de los cabildantes de la provincia.

2 LA COMPAÑIA GUIPUZCOANA DE CARACAS: ANTECEDENTES PARA SU CREACION

El ascenso de los borbones: nuevos hombres, nuevas ideas

A la muerte de Carlos II en 1699 siguió el fin de la dinastía de los Habsburgo en España. Su sucesor, Felipe V, que inauguraba en la península el ascenso de otra dinastía, la Borbón, al reino de España, iniciaba también un orden económico distinto respaldado por una pléyade de colaboradores hacendísticos que formalizarían la necesidad de modificar el intercambio marítimo con las Indias. Con el ascenso del Borbón había comenzado una nueva época para las Indias occidentales [2].

Entre los colaboradores iniciales de este nuevo rey destacaron con especial interés para los comercios con las Indias, Jean Orry, funcionario encargado de la reforma hacendística, el ministro Alberoni y Riperda, quienes se adhirieran ambos a las ideas del francés Colbert tomándolo como

---

2. La ausencia de herederos de Carlos II, hizo del problema de la sucesión española la cuestión más importante de la política española y europea. El cardenal Portocarrero, partidario de una sucesión francesa en el trono español, logró que Carlos II nombrase como sucesor a Felipe, duque de Anjou y nieto de Luis XIV.

modelo para toda actividad comercial que iniciara España. La defensa de un comercio restringido se convirtió en el planteamiento dominante [3], de modo que comenzaba a tomar forma la necesidad de instaurar formas económicas, a la usanza de los franceses, para controlar el mercado americano de una forma más efectiva. Era una verdad general que América constituía para España una fuente de energía en materias primas, oro y plata, de allí que desde los tempranos años del 1701 se iniciaran en España esfuerzos cuando el nuevo rey había ordenado que todas las ciudades y villas propusieran medios para reanimar el comercio. Las diligencias se continuaron en 1705, con la modificación de la Junta de Comercio transformada en Junta de Restablecimiento del Comercio. Este cuerpo reformado comprendía a Consejeros de Indias y al Fiscal de la Contratación, lo mismo que a miembros de los Consejos de Castilla y de la Tesorería, a dos funcionarios franceses y comerciantes españoles.

Esta primera etapa para definir las bondades de un comercio eficaz para España estaba estrechamente ligada a los vínculos que esta nación debía mantener con Francia, de modo que todos los proyectos hacían visible las ambiciones de este país por ampliar y monopolizar el comercio con las Indias occidentales. En general, los agentes y consejeros franceses en España trabajaban por recrear el comercio americano sobre la base de un sistema de flotas, con la esperanza de que Francia tuviera participación en ello. Sin embargo, la idea de una compañía monopólica también era útil a Francia, estableciéndose en 1703 un proyecto apoyado por Pontchartrain que comenzaba a abogar por una asociación entre los dos países para crear una vasta compañía americana. Los monarcas y súbditos de ambas naciones suscribieron acciones —como sucedería, posteriormente, con la Guipuzcoana— para la formación del capital, permitiendo el comercio francés a través de España. Vieja intención, por demás.

El fracaso de otras compañías de comercio y el por qué se le otorga a la Compañía Guipuzcoana

Si bien el curso de este proyecto de comercio de compañías continuó (sobre la base de obtener iguales beneficios para Francia y España, más para la primera que para la segunda), el nuevo ministro Mesnager, llegado a España en 1705, propuso una ampliación internacional marítima mediante una compañía española en la que pudieran tener participación todas las naciones. Pero el Consejo de Indias, hostil a toda influencia francesa, se opuso a que se compartiera el comercio americano con cualquier grado de libertad no establecido con anticipación. Esta discusión continuó entre el juez conservador del asiento, Manuel García de Bustamante y el agente general francés de comercio y de marina en España, Ambrose Daubenton, la cual no llegó a nada.

3· Figuran entre éstas: Gaspar Naranjo y Romero, *La antorcha que alumbra para empezar la restauración económica de España*, publicada en 1704; *Teoría y práctica del comercio y de la marina*, de Gerónimo Uztáriz, 1724, entre otras.

En 1714, otro de los grandes proyectos para monopolizar el comercio con compañías que se adelantó más, fue el de Diego de Murga, marqués de Montesacro, el cual fue admitido por la Corona y puesto en ejecución para fomentar el comercio con Honduras y Caracas. "Un navío y el petache zarparon hacia Honduras, y otro navío hacia Caracas, a fines de 1714. Su historia subsiguiente sólo emerge de modo caprichoso y vago de un embrollo de verborragia legal provocado por la misión de sus pasajeros"... así lo anuncia Hussey [4] al exponer el fracaso de este proyecto ya aprobado por el Consejo de Indias. Sucedió que al llegar a Honduras, la Audiencia se negó a reconocer las comisiones del oidor, alcalde y escribano que había incorporado Montesacro en su embarcación, con el pretexto de que el Consejo de Indias no las había autorizado. En Caracas sucedió lo mismo, llegando a concluir Montesacro, en un escrito, que la razón fundamental de poner obstáculos a misiones de comercio español consistía en el propósito que tenían los americanos de perpetuar el comercio extranjero y permitir a los habitantes continuar su producción de gran cantidad de aguardiente, de caña de azúcar destilados ilegalmente. No había caído en equivocación el Caballero de la Orden de Santiago, Gentilhombre de la Cámara Real y miembro del Consejo del Tesoro y de la Junta de Comercio, Sisa y Millones, de la ciudad y provincia de Madrid.

La corporación mercantil adelantada por Montesacro para América no cumplía las ideas de una compañía de monopolio privilegiada, y aunque pasó a la historia como el "desastre de Montesacro" no dejó de ser modelo para los sostenedores de las compañías monopólicas de comercio. El primer cuarto de siglo de gobierno Borbón no produjo más realizaciones, y menos planes para la fundación de empresas privilegiadas, pero esto no quiso decir que no hubiera falta de interés en corporaciones para remediar males intolerables. En vista del fracaso de tentativas anteriores para facilitar el abastecimiento y prevenir el comercio de contrabando, la Junta de Comercio tomó a los guipuzcoanos en consideración dando el rey su consentimiento a la propuesta. El 25 de septiembre de 1728 se publicaron los privilegios de la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas.

Esta decisión tuvo que ver con varias razones. En principio, el aditivo personal del ministro Patiño en 1726, cuando se presentó la gran oportunidad de establecer una compañía comercial con privilegios amplios y reales. Apegado a la escuela monopolista, su interés se centraba en el poderío naval con un corolario de comercio marítimo. La provincia de Venezuela, cuya situación de desbarajuste comercial ilícito no podía ser mayor, se presentó ante los ojos del gobierno español como la más idónea para justificar la creación y presencia de una compañía monopólica, de modo que una situación donde pudiera ganarse y perderse en la misma proporción sugirió el ensayo de un nuevo sistema para el control de la provincia. Nada podía ser peor para el estado de cosas existente, ya que la riqueza de las colonias, específicamente la de Venezuela, servía sólo para enriquecer a los holande-

---

4. Roland Hussey, *La Compañía de Caracas 1728-1784*, p. 48.

ses y a otros extranjeros [5]. Por otro lado, esta provincia se adaptaba como ninguna otra de las colonias, a las operaciones de una compañía monopolista porque la naturaleza de su cosecha -tabaco, cacao y cueros- facilitaba la fiscalización de su comercio. En consecuencia, una compañía que pudiese proteger las costas venezolanas, dominaría el género alimenticio comercial, fruto que para fines prácticos se deba únicamente allí. Esta situación privilegiada fue única, y fue la que favoreció grandemente el establecimiento próspero de una corporación comercial.

En cuanto al por qué los vascos, debía tomarse en consideración que de todas las provincias de España, las vascas se hallaban situadas de modo favorable al comercio. La decadencia de la navegación española las había afectado menos que al resto de la península, pues sus privilegios los había habituado a mucha libertad de comercio en Europa. Esto había tenido que ver con una vigorosa tradición de comerciante que había templado al pueblo para convertirlo en marinos amaestrados. De todas las provincias vascas, la de Guipúzcua figuraba en primera línea y no extrañó que el antecedente de gran actividad antes de 1728 por luchar en la consecución en la igualdad de derechos del cacao en los puertos cantábricos se extendiera por resolución natural al monopolio comercial de una compañía: la Compañía Guipuzcoana. Influyó notablemente el alma de ese pueblo: la preeminente hidalguía y la nobleza se conjugaron en los privilegios del vasco, parte de España con carácter indómito, orgulloso y guerrero, emprendedores labriegos, comerciantes y sobre todo navegantes [6].

3. PEDRO JOSÉ DE OLAVARRIAGA: LA PRESENCIA DE UN HOMBRE INTELIGENTE EN LOS CONFINES DE UN VIRREINATO NUEVO [7]

Los conflictos entre un virrey, varios gobernadores y un juez de comisos

De la política centralizadora auspiciada por los borbones se justificaba la creación del Virreinato de Santa Fe. Por Real Cédula del 27 de mayo de 1717 había determinado el rey Felipe V crear el Virreinato del Nuevo Reino de Granada que al igual en funciones e importancia al del Perú y al de la Nueva España, tenía por jurisdicción territorial ... *la provincia de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada, las de Cartagena, Santa Marta, Maracaibo, Caracas, Antioquia,*

---

5. Dos informes fundamentales contribuyeron a esclarecer, más aún, la verdadera situación económica de la provincia de Venezuela. Ellos fueron el informe del recién llegado gobernador y capitán general José Francisco de Cañas en 1711 y en 1714 la visita de Antonio Josef Alvarez de Abreu en relación a la tentativa de Montesacro.

6. "Hay un pueblo cuya historia se remonta a la noche de los tiempos; cuyos hábitos, tradiciones y lenguaje no se ha perdido a través de los cataclismos humanos; cuya nacionalidad como un fuero de los antiguos privilegios, se ha conservado en el transcurso de los siglos... como los puros blasones de la raza primitiva que pobló en remotas épocas el suelo ibero. Este pueblo es el vasco". Arístides Rojas, *Estudios históricos. Orígenes venezolanos*, p. 133.

7. "Cédula del 27 de mayo de 1717, erigiendo el virreinato del Nuevo Reino de Granada".

Guayana, Popayán y las de San Faustino y Quito, con todo lo demás y términos que en ellas se comprenden... Entre los motivos de la Corona española para erigir este virreinato prevalecía el de establecer la mejor explotación de las riquezas mineras y agrarias del territorio, que a pesar de tenerlas en abundancia se encontraba en estado de pobreza. Se esperaba que con la presencia de un virrey se saneara la Real Hacienda, cuyas cajas estaban vacías, así como también se esperaba que una autoridad superior pudiera reprimir los abusos de autoridad de oidores y gobernadores. El virrey Conde de la Cueva y el ministro enviado Olavarriaga estarían muy claros en sus funciones e intenciones.

El 16 de marzo de 1722 Juan Amado Courten, encargado por el gobierno español de los proyectos militares para el resguardo de la costa marítima de la provincia de Venezuela, le escribía a Jorge de Villalonga, virrey del Nuevo Reino de Granada, las siguientes palabras:

> "Es a ejemplo de Vuestra Excelencia, Señor, que sus Ministros repartidos en la provincia de su Gobierno se esfuerzan a poder merecer el glorioso título de su protección; y es a este fin que Don Pedro José de Olavarriaga, Juez enviado por Vuestra Excelencia en la Provincia de Caracas hizo la instrucción general del estado presente de la dicha Provincia en cumplimiento de las órdenes de Vuestra Excelencia (...) y la restauración de los Reales derechos en ella, pero como los alborotos en aquella Provincia nacidos por varios émulos ocasionaron su detención y prisión con indecoro que se ha hecho público, no tuvo lugar de dedicar a Vuestra Excelencia esta obra hija de su trabajo" [8].

"Los alborotos de aquella provincia", a los cuales aludía Courten en su carta, tenían por principio una situación de competencia por el poder y eran escenificados por personajes renombrados de la época. En este drama de poderes se verían implicados dos hombres seguidores del virrey, Pedro José de Olavarriaga y Martín Beato, los más perjudicados, a ciencia cierta, pero la sucesiva dinámica económica de la provincia se encargaría de ubicarlos como los más destacados economistas de la provincia, al justificar su trabajo en la necesidad futura de desarrollar un comercio monopólico que debía estar basado en compañías comerciales con singulares características.

La intención del estudio económico de Olavarriaga partía de un solo interés común del gobierno español: obtener de las provincias allendes al mar el mayor provecho posible. Esta convicción en la obligación de desarrollar el oficio de acuerdo a los dictamen de Su Majestad, fue suficiente para que Olavarriaga superara con creces los escollos que casi habían convertido en una situación casi infausta su envío por parte del excelentísimo Conde de la Cueva, nuevo virrey del recién creado Reino de Granada.

El pretexto inicial del envío de Olavarriaga y Martín Beato a la confines de la provincia tuvo que ver con un juicio que se le seguía al cabo de guardia y juez de comisos De Matos y Montanés denunciado por fomentador de comercio ilícito. Este pretexto fue extendido a otras comisiones e intenden-

---

8· Pedro José de Olavarriaga, *Ob.Cit.*, p. 206.

cias del servicio de Su Majestad, con amplias facultades para proceder en todas ellas en obediencia a la instrucción secreta y despachos que había recibido, en virtud de lo cual el gobernador de Caracas, ni los cabildos, justicias y regimiento de las ciudades, villas y lugares del distrito de esta gobernación, podrían pedir a Olavarriaga y a Beato los papeles originales de su comisión ni copia de los mismos, por convenir esta reserva a la mejor realización de lo encomendado. Los funcionarios venezolanos, tan pronto como llegaran estos jueces los recibirían y permitirían el libre uso y ejercicio de sus facultades, sin obstaculizarlas por ninguna causa, vía o pretexto, "so pena de privación de oficio, dos mil pesos para la Real Cámara y prisión en la cárcel real".

Pero hubo antecedentes que determinarían la presencia de Olavarriaga en la provincia. En 1716 el gobernador y capitán general de la provincia Betancourt y Castro había mandado a Guanare a su juez de Comisos y cabo de guerra Diego de Matos para que verificara actos de tráfico comercial ilícito. El enviado, prevalido de sus atribuciones, faltó a la autoridad de la región siendo denunciado por abuso de autoridad y entrometimiento en jurisdicción de su no competencia. Los ribetes del "Tumulto de Guanaguanare" [9] llegaron a oídos del virrey quien instruyó al gobernador Betancourt y Castro para que se inhibiera en el asunto. A tal fin comisionó a Olavarriaga y a Martín Beato para que junto al diagnóstico de la situación económica de la provincia hicieran de jueces en el caso de Diego de Matos. A la llegada de estos enviados, comienzan los incidentes. Ellos, en ejercicio de su comisión, mandaron por auto "que se proceda a la prizion y embargo de Bienes de los dhos Alcaldes remitiendolos a la carzel RL. de esta Ciud". El virrey destituyó a Betancourt y Castro de su cargo de gobernador y en su lugar comisionó como gobernador al licenciado Antonio Alvarez de Abreu, pero los cabildantes caraqueños molestos por la intromisión en sus asuntos gubernativos apelaron a una Real Cédula de privilegio para gobernar éstos en las vacantes, suplicando el nombramiento de Abreu. Termina el expediente, pasando el original al tribunal de Nueva Granada sentencia que absuelve a Matos.

En este ambiente de turbulento antagonismo entre gobernador y cabildo, en plena crisis de autoridad, en medio del mayor desbarajuste administrativo y bajo el signo del contrabando continuó la actividad central de Pedro José de Olavarriaga. Justamente cuando comenzaba la gestión del gobernador y capitán general Diego Portales y Meneses, éste también se convertiría en sinónimo de conflictos y problemas para el virrey, comenzando por contrariar su autoridad al poner en libertad al anterior gobernador Betancourt y Castro [10], acusado por autoridades de la región de contrabandero.

9. Así titula Mario Briceño Perozo el primer capítulo al Estudio Preliminar del libro de Olavarriaga.

10. En la provincia de Venezuela para mediados de 1716, el gobernador de turno era don Marcos Francisco de Betancourt y Castro, Caballero del Orden de Alcántara, Brigadier de los reales ejércitos, Alguacil Mayor del Santo Oficio y Gobernador y Capitán General de esta provincia, quien se empeñaba en combatir a los contrabandistas. Para su colaboración designa a don Diego de Matos Montanéz y Machado, Cabo de Guerra, Superintendente y Juez Superior de Comisos, con amplias facultades para el desenvolvimiento de su obligación de cuidador.

A ahondar esta situación de competencia entre autoridades contribuyó la gestión que realizaba Olavarriaga en la provincia, cuyo propósito encomendado consistía en elaborar un diagnóstico económico de la provincia, destinados a estudiar las posibilidades económicas para vitalizar así la agricultura y el comercio, y restringir el contrabando, ideas que habían sido acogidas con interés por el cabildo caraqueño, pero no en bien por el gobernador Portales. En 1722, Portales emprendió una visita por los interiores de la provincia, desconociendo la autoridad de los alcaldes de Caracas para gobernar en ausencia del gobernador, al nombrar como representante al obispo Juan José Escalona y Calatayud. Esta denuncia de significativa importancia llegó a oídos del rey, notificándosele por Real Cédula le necesidad de respetar el derecho de los alcaldes ordinarios. Sin embargo, esta situación no mejoró las relaciones con los cabildantes, sino que provocó que se organizaran dos bandos: donde en uno se contaba el propio gobernador y el obispo con algunos regidores, y en el otro, los demás regidores y la nobleza caraqueña, casi en pleno. Portales entorpeció misiones específicas creyendo que iban en contra de su persona, entre las cuales contó la del juez de residencia Juan de Carreño, y a una comisión enviada por el propio virrey. El Conde de la Cueva, enterado de todo cuanto sucedía en Caracas, envió a apresar a Portales decidiendo que asumieran el poder los alcaldes ordinarios de la ciudad, pero una vez liberado Portales por las influencias del obispo Escalona y Calatayud, decidió tomar venganza cometiendo toda clase de abusos, que reportados a la Audiencia de Santa Fe por instrucción del virrey ocasionaron una nueva prisión para el gobernador.

Cinco días después, Portales se fugó de la cárcel, refugiándose, primero en el Seminario y luego en el Palacio Episcopal, cobrando fuerza las oposiciones obispo-gobernador y el cabildo, lo que provocaría, nuevamente, al intentar Portales reasumir el mando, que éste se refugiara en el Convento de San Francisco. El final del acontecimiento se cerró con la insistencia del obispo en reponer a Portales, instando el cabildo a que no se le obedeciera, con la consiguiente huida del gobernador por Ocumare. Estos hechos se repetirían con otros nombres y en otros lugares, evidencia tácita de los conflictos de poder entre el gobierno civil local y autoridades superiores del virreinato o de la Real Audiencia.

Quizás pueda decirse que gran parte de estos acontecimientos provocaron que después de cinco años (de 1717 a 1723), una Real Cédula emanada del Palacio de San Idelfonso en Madrid, estableciera la supresión del anterior virreinato, atestiguándose entre sus razones un matiz netamente económico *... el poco o ningún remedio que se ha reconocido con la creación de un virrey (...) y para evitar los dispendios de tantos caudales como es preciso se consuman en la manutención de un Virrey, sus sueldos y el de sus guardias (...) y por haber pocas ciudades bajo del distrito de dicho virreinato* [11].Efectivamente, en el mes de octubre de 1723, después de oír al Consejo de Indias, tomó el rey la decisión de

---

11· Ver "Cédula de 5 de noviembre de 1723 suprimiendo el virreinato de Santa Fe y disponiendo que el gobierno de ese distrito vuelva a correr según su antigua planta".

suprimir el Virreinato del Nuevo Reino de Granada. Por medio del confesor del rey, padre Guillermo Daubenton, se había consultado a Pedrosa y Guerrero, miembro del Consejo de Indias que había vivido en Santa Fe de Bogotá, sobre la pertinencia de mantener el virreinato; la opinión de Pedrosa fue que no era útil ni necesario el cargo de virrey en el Nuevo Reino por la suma pobreza de sus habitantes, los que no podían sostener el lujo de una corte virreinal y por las contadas poblaciones de españoles que existían en la región, y que iban decayendo cada día más.

Olavarriaga y la creación de la Compañía Guipuzcoana de Caracas

Sin embargo, las razones del por qué tanto interés económico en las provincias que conformaban Venezuela, no se dejó esperar. Tras dilatadas negociaciones entre la Corona de España y los promotores de la Compañía Guipuzcoana [12] (vascos, en general), las conversaciones seguidas por Felipe de Aguirre, en su condición de comisionado por la provincia de Guipúzcua, y el ministro José Patiño, culminaron con la expedición de la Real Cédula de 25 de septiembre de 1728, que otorgó a la Compañía Guipuzcoana el privilegio del comercio recíproco entre España y la provincia de Venezuela. Su constitución comenzó a fraguarse en el proceso de las reformas borbónicas que se aplicarían a la América y, en especial en la provincia de Venezuela desde principios de la tercera década del siglo XVII cuando Jorge de Villalonga, Conde de la Cueva y Virrey del recién creado virreinato de Nueva Granada le solicitó a Pedro José de Olavarriaga un fundamento económico que contribuyera al control del comercio ilegal; este informe presentado por Pedro José de Olavarriaga, quien estuvo en Caracas en los años de 1720 y 1721 en ejercicio de su función como Juez de Comisos titulado *Instrucción general y particular del estado presente de la provincia de Venezuela entre los años de 1720 y 1721* [13], lograría una descripción del estado de la gobernación, su producción y comercio con España y México, y con otros dominios españoles y extranjeros en América; el preámbulo era controlar el contrabando en la provincia de Venezuela.

El establecimiento de la Compañía Guipuzcoana de Caracas favoreció la determinación de los perfiles geográficos de la provincia de Venezuela. Las otras gobernaciones que hacia finales de siglo XVIII integraron, primero, la Intendencia de Ejército y Real Hacienda y después la Capitanía General, la Audiencia y el Consulado, no quedaron entonces comprendidas dentro de este contrato, aunque luego se extendió a la de Maracaibo por 12 años, mediante Real Cédula de 19 de agosto de 1739. Sin embargo, conforme al contrato, la compañía despacharía anualmente dos o más barcos mercantes

---

12· Ver "Contrato de la Compañía Guipuzcoana con la Corona española [Real Cédula de 25 de septiembre de 1728]".

13· Esta obra cuenta con dos ediciones: una de la colección de la Academia Nacional de la Historia, Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, nº 76, y otra de la colección Economía y Finanzas de Venezuela, nº 4.

a Venezuela los cuales estarían equipados para la guerra con cuarenta o cincuenta cañones. Podrían cargar en España toda clase de mercaderías, facultados para tocar indistintamente en La Guaira o Puerto Cabello, para comerciar desde allí con todas las ciudades de la jurisdicción y parte de su favorecimiento para el resguardo del territorio de la provincia, estuvo en que estaba facultada para ejercer la vigilancia del litoral de la provincia en cuya misión debía mantener una o más naves que recorrían constantemente la dilatada costa, no sólo aquella correspondiente a su concesión, sino desde la Boca del Orinoco hasta Río de la Hacha.

Entre la *Instrucción general y particular del estado presente de la provincia de Venezuela (1720-21)* y el contrato de la Compañía Guipuzcoana (1728), existió una coincidencia especial marcada por circunstancias históricas, ampliamente aprovechada por la Corona española. El virreinato del Nuevo Reino de Granada (1717) fue creado con la intención de explotar las riquezas mineras y agrarias del territorio, así como se esperaba también que con la presencia de un virrey se saneara la Real Hacienda, cuyas cajas estaban vacías y que una autoridad superior pudiera reprimir los abusos de autoridad de oidores y gobernadores. En la intención de aplicar esta reforma necesaria fue especialmente elaborada la instrucción de Olavarriaga, cuyo objetivo sería el de "celar el comercio ilícito, visitar y observar el funcionamiento de las Cajas Reales de la Provincia de Venezuela y levantar un censo de los tributarios existentes en la misma provincia", todos y cada uno bajo la orientación y guía de un erudito hacendista especialista en economía y defensor de las ideas monopólicas de la época. Esta elaboración teórica, aunque no en estricto sentido, facilitaría la aplicación del comercio monopólico con el vivo pretexto del cuidado al comercio de cacao, único y especial de la provincia de Venezuela, conexión comercial que enfilaba a los vascos como los más idóneos para representar un nuevo perfil del comercio colonial.

El contrato de la Compañía Guipuzcoana, publicitado en 1728, establecía un trato comercial con prerrogativas para la Corona española, pero podemos decir, con toda seguridad, que no solamente favoreció los linderos de la jurisdicción territorial de la provincia de Venezuela, sino que su desagradable origen para los de acá aceleró el nexo de descomposición que había comenzado a manifestarse en los conflictos de poder para beneficiar, así, el sentido de lo propio, la defensa de lo de acá.

BIBLIOGRAFIA

AMEZAGA ARESTI, Vicente de. *Hombres de la Compañía Guipuzcoana*. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1963.

ARCILA FARÍAS, Eduardo. *El comercio entre Venezuela y México entre los siglos XVI y XVII*. México, El Colegio de México, 1950.

ARCILA FARÍAS, Eduardo. *El siglo ilustrado en América: reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España: Contribución al estudio de las instituciones hispanoamericanas*. Caracas, Ediciones del Ministerio de Educación, Dirección de Cultura y Bellas Artes, 1955.

ARCILA FARÍAS, Eduardo. *Economía colonial de Venezuela*. Caracas, Italgráfica, 2 vols. 1973.

ARCILA FARÍAS, Eduardo. *Fundamentos económicos del imperio español en América*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Fondo Editorial de Humanidades y Educación, 1985.

ROJAS, Arístides. *Estudios históricos. Orígenes venezolanos*. Caracas, Editorial Arte, 1942.

GONZÁLEZ OROPEZA, Herman y DONIS, Manuel. *Historia de las fronteras de Venezuela*. Caracas, Cuadernos Lagovén, 1989.

HUSSEY, Ronald. *La Compañía de Caracas*. Caracas, Banco Central de Venezuela, 1962.

OJER, Pablo. *El golfo de Venezuela: Una síntesis histórica*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Instituto de Derecho, 1983.

DOCUMENTALES

CISNEROS, Joseph Luis de. *Descripción exacta de la Provincia de Benezuela*/ Estudio preliminar Pedro Grases. Caracas, Academia Nacional de la Historia, N° 149.

OLAVARRIAGA, Pedro José de. *Instrucción general y particular del estado presente de la provincia de Venezuela en los años 1721-1722*/ Estudio preliminar Mario Briceño Perozo. Caracas, Academia Nacional de la Historia, N° 76.

OBRAS DE REFERENCIAS

AIZPURUA, Ramón. "Comercio colonial" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo 1, 1989, pp. 734-744.
"Comercio interior" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo 1, 1989,pp. 760-765.

ARCILA FARÍAS, Eduardo. "Comercio colonial con extranjeros" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo 1,1989, pp. 727-728.
"Compañía de Guinea" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo1, 1989, pp. 776-777.
"Compañía de Asiento Inglés" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo 1, 1989, pp. 777-778.
"Compañía Guipuzcoana" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo 1, 1989, pp. 778-781.

BRICEÑO PEROZO, Mario. "Olavarriaga, Pedro José de" en: *Diccionario de Historia de Venezuela*. Caracas, Fundación Polar, tomo 2, 1989, pp.1145 .

TERRERO, José y REGLA, Juan. *Historia de España*. Barcelona, Editorial Ramón Sopena, S.A., 1983.

Producción triguera. Medio ambiente y hombre en los Andes venezolanos del siglo XVII

Rita Giacalone y Ada Morales*

Uno de los primeros cultivos implantados por los españoles en América fue el del trigo y, dentro de los Andes venezolanos, éste fue el primer producto de exportación agrícola, pues ya en 1579 hay referencias a la salida de este cereal [1], bajo la forma de harina y bizcochos, hacia Cartagena y las Antillas (Febres Cordero, 1932). El objetivo central de la conquista y penetración del territorio andino, la búsqueda de metales preciosos, no se alcanzó en esta región y se produjo entonces un proceso de colonización agrícola, asentado sobre dos bases: la disponibilidad de tierras con un clima adecuado y de mano de obra con experiencia en técnicas de cultivo relativamente avanzadas. Estos factores fueron explotados en forma intensiva en la producción de trigo para el mercado regional e internacional durante el siglo XVII, constituyéndose un complejo triguero que, aunque mucho más limitado, ha perdurado hasta nuestros días. El presente trabajo analiza la conformación, auge y decadencia de dicho ciclo, con énfasis en sus efectos sobre el medio ambiente y el hombre, en un período en el cual los horizontes naturales y culturales de conquistadores y conquistados sufrieron fuertes modificaciones.

Se ha seleccionado para el estudio del ciclo triguero andino la zona de los pueblos del Sur del estado Mérida por tratarse de una zona de difícil acceso que hasta hace pocos años vivió en una situación de relativo aislamiento con respecto a los centros urbanos y que, por lo tanto, ha conservado rasgos de sistemas de producción agrícola provenientes de la época colonial. Se utilizaron para este trabajo fuentes documentales ubicadas en diferentes

* Universidad de Los Andes. Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina.

1. Los archivos consultados en Mérida, Venezuela, fueron el Archivo Histórico Sala Febres Cordero (AHSFC), Archivo de la Gobernación del estado Mérida (AGEM), Archivo Arquidiocesano de Mérida (AAM) y Archivo Histórico de Mérida, Registro Principal (AHM), así como documentos publicados en colecciones del Archivo General de la Nación (AGN), Archivo General de Indias (AGI) y Academia Nacional de la Historia (ANH).

archivos del estado Mérida, más bibliografía general y específica sobre el tema, a la vez que se efectuaron distintos viajes a la zona en cuestión entre los años 1987 y 1991 [2].

Los pueblos del Sur ocupan la región meridional del estado Mérida y en ellos el cultivo del trigo encontró condiciones favorables para su expansión, en especial en la cuenca del río de Nuestra Señora (Véase ANEXO 1). Esta cuenca ha sido caracterizada como

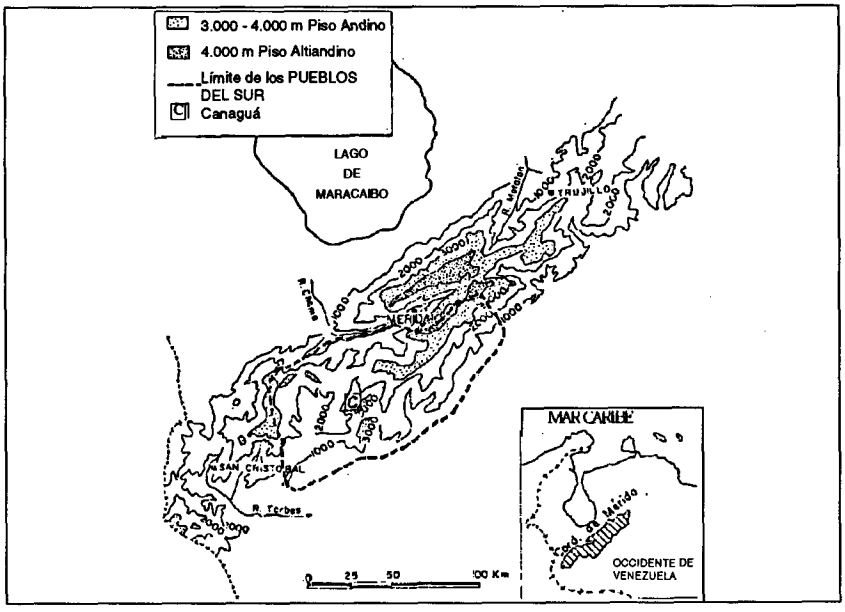
> "climáticamente seca con un régimen bimodal de precipitaciones que van de menos de 44 mm en su parte más baja hasta 900 mm en la más alta, a lo largo de un gradiente altitudinal que va de 1.000 hasta 5.000 m.s.n.m. Dentro de la cuenca, las variaciones térmicas (media anual 15° C) debido a la altitud y las características topográficas son los condicionantes más importantes en la viabilidad de pisos de vegetación y usos" (Ataroff y Monasterios, 1986).

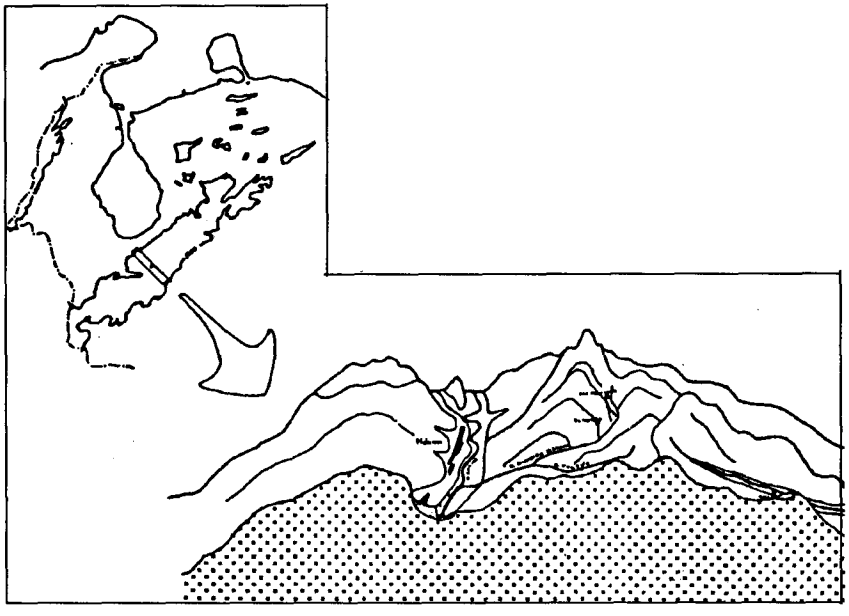
Dentro de los pisos de vegetación existentes, el del Bosque-Arbustal Siempre Verde Seco, entre 1.500 y 2.500 m.s.n.m. es donde se asienta la mayor parte de la población de la cuenca y donde se sigue desarrollando la agricultura del trigo, que ocupa aproximadamente el 25 por ciento de la superficie cultivada. Las pendientes son importantes, con una pedregosidad mediana y los ríos forman valles en V, ubicándose la mayoría de las fincas en las laderas (Ataroff y Monasterios, 1986). El más importante factor limitante del asentamiento humano parece haber sido la falta de agua en cantidades adecuadas, lo que los aborígenes de la región enfrentaban antes de la llegada de los españoles mediante la construcción y mantenimiento de numerosas acequias, que traían el agua de los terrenos más altos, y de estanques para almacenar la de las lluvias (ANH, V. 63. T. II, 1963).

Con respecto al trigo, ésta es una planta anual que ocupa el terreno durante cuatro a cinco meses y prefiere tierras relativamente áridas con una reserva suficiente de agua y una temperatura que no sufra bruscas elevaciones. Cuando el terreno en que se siembra no recibe algún tipo de abono se hace necesario dejar descansar la tierra (en barbecho) por lapsos largos, de lo contrario se corre el riesgo de agotar las sustancias nutrientes de la tierra. (Bocaranda González, 1936). Para el momento de la llegada de los españoles a la cuenca del río de Nuestra Señora la tecnología utilizada para el cultivo del trigo en España se basaba en el arado romano y los animales de tiro, elementos inexistentes en los Andes venezolanos. (Cardoso y Pérez Brignoli, 1979. T. I). En cuanto a la variedad original de semilla de trigo traída de España, ésta fue la del trigo llamado "morisco" (Febres Cordero, 1932).

---

2. Originalmente este estudio surgió de un proyecto de investigación financiado por el Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico (CDCHT) de la Universidad de Los Andes y de una invitación de los compañeros del Postgrado en Ecología Tropical (hoy Centro de Investigaciones Ecológicas en Los Andes Tropicales. CIELAT) para participar en un esfuerzo conjunto por comprender mejor nuestra realidad geográfica más cercana.





Anexo 1
Estudio comparativo de cafetales de sol y sombra en los andes venezolanos

Sobre la población indígena de Mérida, se ha indicado que, al igual que el resto de los habitantes andinos del continente, cultivaban las tierras en los páramos altos bastante tiempo en forma intensiva con un sistema de platabandas o terrazas que los conquistadores llamaron "andenes", de donde derivó justamente el nombre de Andes para la región. (Citado en Carnevali, 1944). En el valle de Acequias, cuenca del río Nuestra Señora, se hallaban dispersos numerosos pueblos indígenas, fundamentalmente de la "nación Mucoñoque" (Guillén Marquina, 1983, p. 5). Así, por ejemplo, Fray Pedro de Aguado (ANH, 1963, V. 63, T. II) señala que aunque este valle era "muy doblado y áspero era muy poblado de naturales, la mayor parte de los cuales y de sus poblaciones se veían y señoreaban desde el alto de donde el valle fue descubierto." No existe duda sobre sus habilidades y conocimientos vinculados a la actividad agrícola ya que el mismo Aguado dice:

> "... de ser su tierra seca de pluvias... han sido tan curiosos que por parte bien ásperas y dificultosas y por penas duras abrían y hacían estos caminos y acequias... pone admiración el mirar y considerar... tuviesen hechos tantos y tan buenas acequias".

Mucubache de las Acequias o Mesa de Mucubache fue el nombre con el cual se designó al centro poblado de la región ocupado a partir de 1619-1620, por sus ventajas de tipo físico: "mesa de Mucubache, con abundante agua y con acceso a otras fuentes cercanas... era el mejor para establecer el pueblo dada su gran extensión, ser una tierra llana y de buen clima... " (Guillén, 1983). Sin embargo, para 1657 se trasladó dicho pueblo al sitio de Cumpu (hoy El Morro), alegando "mejor clima y mayor fertilidad de los suelos... " Para entonces se señalaba además que de un total de 180 indios tributarios que existían en el momento de fundarse el pueblo en 1621 quedaban sólo 50 (Guillén, 1983, p. 17).

Entre las localidades que fueron organizadas por las Ordenanzas de 1619-1620 en pueblos de encomienda para el valle de Acequias figuran Mucuño, Mocaz, Mocozos, Mucumbú de los Nevados, Mucusnundá, Mucurufuén, Morro de Mucubache, Mucuchay y Mucusnunpú. Estas fueron las unidades trigueras más importantes de los pueblos del Sur en el siglo XVII entregadas a conquistadores y pobladores en grandes lotes, bajo los nombres de estancias de pan coger, de ganado mayor y menor y de caballería, que indicaban ya los usos a los que estaban destinadas.

Hay algunas referencias previas al siglo XVII que indican una ocupación aislada e incipiente del valle de Acequias por los españoles en la última parte del siglo XVI, pero siempre ligada al cultivo del trigo. Por ejemplo, se hace referencia en 1605 a que "Jerónimo Izarra Ayala declara que concede a Francisca Izarra de la Peña una estancia de pan coger en Acequias... que en toda ella se ha cogido trigo en todos estos años" (Documentos para la Historia Colonial de los Andes. Siglos XVI-XVIII, 1970).

El material de archivo que se recogió para el valle de Acequias en el siglo XVII nos permitió realizar el seguimiento de estas encomiendas en dos períodos bien definidos —de 1620 a 1630 y de 1650 a 1660—. A continuación haremos el análisis y la comparación entre producción triguera, condiciones

ambientales y recursos humanos disponibles en varias encomiendas del valle de Acequias para estos dos momentos históricos, a fin de observar en forma concreta qué consecuencias tuvo la introducción del ciclo del trigo sobre el medio ambiente y la población de este valle en el término de veinte a treinta años posteriores a la llegada de los conquistadores.

Para los años 1620 a 1630 encontramos datos correspondientes a nueve encomiendas (Mucumbú de los Nevados, Mucusnunpú, Mucusnundá, Mocaz, Mucumpís, Mocozos, Mucuno, Mucurufuén y Mochaba). Comparando factores tales como superficie total cultivada, área sembrada de trigo, otros cultivos asociados, presencia de ganadería, cantidad de población total y de "indios útiles", encontramos las siguientes características:

1) las mercedes agrarias para "estancias de pan" fueron usadas a la vez para la cría de ganado (vacas, caballos, bueyes, cabras, ovejas y cerdos);
2) las áreas sembradas de trigo oscilaron entre 1 y 10 fanegas, correspondientes a 0,64 ha y 6,4 ha, respectivamente;
3) el cultivo de trigo no fue exclusivo, sino que se dio asociado con otros cultivos como maíz, cebada, frijoles, garbanzos, yuca, habas, añil, arvejas y algodón, en una estrecha combinación de cultivos europeos y americanos;
4) la mano de obra indígena empleada osciló entre un mínimo de cinco "indios útiles" para Mochaba y un máximo de 25 "indios útiles" para Mucusnunpú, con un total de 150 para las nueve encomiendas;
5) la relación trabajador por hectárea sembrada de trigo fue de 1,07 para Mucumbú y 0,13 para Mochaba;
6) se calcula que los indios dedicaban entre seis y siete meses del año a tareas relacionadas con el trigo, aunque trabajaban además el resto del año en otros cultivos para poder hacer frente al tributo anual que estaban obligados a pagar al encomendero;
7) el pago de los indígenas se hacía en especies (camisetas, varas de lienzo, sombreros, cuchillos, sal) y sólo excepcionalmente en moneda;
8) el sistema de uso del suelo incluía un período de cultivo (preparación del terreno, siembra, fase del desarrollo y cosecha) y otro en que era dejado en barbecho o para el pastoreo de ganado vacuno, caprino y ovino:

   "... quando la estancia de Mucurufuén está ocupada con la dicha sementera... está pasando el ganado cabrío y ovejuno en las tierras de Moconon y quando la dicha estancia de Moconon está sembrada está el dicho ganado estercolando y ensemorando las dichas tierras de Mucurufuén" (A.H.S.F.C. A.G.N. Traslados. 1620. R. 25-26, Fol. 553);

9) en cuanto a la tecnología empleada se combinaban métodos e instrumentos (hoz, machetón, barretones) traídos por los españoles con técnicas indígenas; así el arado tirado por bueyes y los molinos

de piedra movidos por agua coexistieron con acequias indígenas para regadío y en las eras de piedra, realizadas siguiendo la técnica de construcción local, la trilla utilizaba bestias desconocidas antes de la llegada de los europeos.

"... para regar el trigo que se siembra en cada año se ocupan todos los indios en limpiar y reparar una acequia de agua que antiguamente sacaron los indios naturales del dicho repartimiento de una quebrada llamada Mucumabi y por ella llevaban el agua hasta la sementera del dicho trigo". (A.G.N. Ciudades de Venezuela. 1619, R. 25. Fol. 1257).

"... todos los indios del repartimiento de Mucumbú que también llaman Nevados... an servido... en todos los oficios que an querido ocuparlos y en particular... Antonio de Gaviria... se ha servido de los indios gananes en arar una labransa de tierras... con sus bueles y rejas en cada año para sembrar trigo..." (A.H.S.F.C. Traslados A.G.N. 1620. R. 20-21, Fol. 158).

"... indios e indias del repartimiento benían a sacar el trigo de la despensa a la hera para trillar y desgranar con bestias del encomendero... (A.H.S.F.C. Traslados A.G.N. 1620. R. 20-21, Fol. 159)".

10) la producción triguera, estimada a partir de los datos de la hacienda de Mucumbú, donde 6,4 Ha sembradas de trigo rendían una cosecha anual de 2.208 kilogramos para la ciudad de Mérida, equivalía a 345 Kg/Ha como estimación baja pues la producción total debió ser mayor que la parte destinada al mercado urbano más cercano.

Si observamos ahora el segundo período (1650 a 1660) sólo encontramos datos para siete de las encomiendas analizadas antes (Mucumbú de los Nevados, Mucusnundá, Mocaz, Mucumpis, Mocozos, Mucurufuén, Mucuchay o Morro de Mucubache). Las características que se destacan después de treinta años son:

1) hubo un incremento en la extensión de tierras repartidas, aunque en muchos casos estas tierras no fueron utilizadas en su totalidad para el cultivo por ser terrenos de difícil acceso;
2) hubo mayor variación en la cantidad de tierras sembradas de trigo, que iban desde 2,5 Ha en los Nevados hasta 20 fanegas (o unas 12,8 Ha) en Mucusnundá, Mucumpis y Mocozos;
3) para el cultivo del trigo en los Nevados se utilizaron cinco "indios útiles" y una cantidad de 17,11 y 22 para Mucusnundá, Mucumpis y Mocozos, respectivamente, con un total de 85 "indios útiles" para las siete encomiendas;
4) la relación trabajador por hectárea era de 0,51 para Los Nevados y 1,16 en Mucumpis;
5) continuaba la actividad ganadera asociada al cultivo;

6) a los cultivos anteriores se añadieron el fique y la caña de azúcar;

7) la tecnología empleada no mostraba variación;

8) hubo disminución en el número de "indios útiles" que se trató de contrarrestar con una severa política de reducción indígena, que generó tensiones entre pueblos de indios, huidas y desplazamientos forzados de la población nativa desde sus sitios de origen;

9) el uso del suelo seguía el mismo ciclo de arada, siembra, deshierbe, riego, recolección, trilla y molienda, con un período de barbecho y pastoreo posterior;

10) no se encontraron datos sobre producción triguera pero ésta debe haber disminuido por la disminución del número de "indios útiles" disponibles y por un menor rendimiento de las tierras sometidas a pastoreo del ganado caprino y ovino.

En resumen, el cultivo del trigo en el valle de Acequias durante el siglo XVII se basó en la existencia previa de factores básicos que se percibieron como favorables: tierras disponibles con características climáticas adecuadas para ese cultivo y mano de obra relativamente abundante y conocedora de técnicas agrícolas avanzadas que se combinaron con las traídas por los españoles. A lo largo del siglo, la información recogida permite observar un proceso importante como la acentuada disminución de la mano de obra indígena. Para diciembre de 1656, en la visita de Juan Modesto de Meler se calculaba para las encomiendas de Mocosos, Mucurufuén, Mucusnundá y Los Nevados 76 "indios útiles", mientras en la visita de Alonso Vásquez de Cisneros, de 1620, "pareció haber ciento ochenta y nueve... y vistas asimismo las descripciones nuevas del repartimiento de Mucuño en Acequias... consta haber habido ciento y ochenta y dos indios tributarios... y haberse hallado ahora en la dicha población ciento y veinte y seis indios... tributarios". (Documentos para la Historia Colonial, A.H.N.B.).

En este aspecto, los observadores contemporáneos intentaron diversas explicaciones, que van desde el achacarlo a un régimen intensivo de trabajo

> (Diego de la Peña) "... se ha servido de los dichos yndios de Mucurufuén y los ha ocupado en diferentes servicios personales y trabajos excesibos aprovechándose de ellos en los servicios de sus haciendas... y en cada año le han hecho y beneficiado una sementera de trigo de ocho fanegas de sembradura". (A.G.N. Traslados. 1620. R. 25-26, Fol. 527).

o a epidemias

> "... vino una enfermedad... viruelas o sarampión y murió mucha gente del dicho repartimiento... de Mucumbu... que obligó a dicho encomendero a dejar la labor de trigo y sacar el ganado" (A.H.S.F.C. Traslados A.G.N. 1620. R. 20-21, Fol. 151).

> "... de los yndios de Mochaba en las Acequias no an quedado más porque se an muerto y consumido de las biruelas y otras enfermedades (A.G.N. Traslados". 1620. R. 22, Fol. 139 v).

y a desplazamientos de pueblos enteros desde Acequias hacia otras tierras de los encomenderos donde las condiciones climáticas diferentes los afectaban en forma negativa. Así para Mucubache y Mucumbú de las Acequias se señalaba ya en 1629 que

> "los indios de las dichas encomiendas son de muy corto número... las justicias y corregidores de naturales de ella conciertan los dichos indios... para diferentes ministerios, sacándolos de su natural y llevándolos a la ciudad de Mérida y al Puerto de Gibraltar, Barinas y Pedraza... y muchos se quedan en otras partes y se mueren y por esta causa el dicho pueblo viene a mucha disminuisión... demás viendo la presión en que los tienen ocupados de servicios y malos tratamientos que les hacen se van y ausentan a otras partes" (Documentos para la Historia Colonial de los Andes. Siglos XVI-XVII. Fuentes Históricas, 1970, Fol. 186).

La situación parece no haber mejorado para 1655, cuando se informa que muchos indios

> "están... sin población fija porque la que se les dió... les fue tan perjudicial que a sido su total acabamiento... como se está reconociendo... y están poco medrados los dichos indios y pobres a causa de no aver sido ni ser el temperamento de sus poblaciones conforme a su natural..." (Colección Los Andes. Visita de Meler y Baños, folios 194-196 v).

Algunos encomenderos habrían tratado de compensar esta tendencia negativa trayendo, al menos en forma temporal y para ciertas actividades, indios de otras encomiendas suyas de fuera del valle de Acequias

> "... ha hecho yr del repartimiento de Tabay de su encomienda a su estancia del Valle de Acequias veynte yndios cada año y se han ocupado tiempo de quatro semanas en ayudar a los dichos yndios de Mucurufuén en los servicios de descierbos y siega del trigo..."

Se añadía que estos desplazamientos eran peligrosos por lo escarpado del terreno que debían atravesar y la distancia que debían recorrer: "llevándolos como los han llevado al dicho valle de las acequias que ay dos días de camino pasando malos y ásperos caminos y muchos ríos y quebradas peligrosas" (A.G.N. Traslados. 1620. R. 25-26, Fol. 529).

La movilización de mano de obra creó problemas por la huida de los indígenas que se "ausentaban" de los repartimientos y por el hostigamiento y las rivalidades entre los mismos pueblos indígenas que intentaban defender sus territorios cuando se traía a aborígenes de otras regiones a trabajar dentro de la zona: se registró una declaración de indios del repartimiento de Mucuchay, según la cual

> "[Cuando se]... nos agregó al Pueblo de Acequias de Mucuno... los indios naturales de aquel pueblo... [trataron] por todos los medios [de] echarnos del talando nuestras sementeras en tanta manera que de noche nos arrancaban todos los frutos que sembrabamos... para que dejasemos las tierras... visto que cada día se yva creciendo el encono y nuestra ración disminuyendo... en tanta manera... que de tantos que éramos como consta... huvimos de quedar en tan poco con que nos huvimos de retirar

al dicho nuestro natural y sitio de Mucuño y teniendo por mas... estar entre la gente de guerra y levantada que avia en el valle de Aricagua... no pudimos quedarnos a vivir en nuestra tierra... y tuvimos por fin de venirnos al sitio de Egido y haciendas del capitán Pedro de Gaviria Navarro" (Colección Los Andes. A.G.I. Documentos. Vol. 5, 1655, Fol. 21 v).

Los enfrentamientos entre grupos indígenas rivales no eran nada nuevo y ya en 1620 se había dejado testimonio de que muchos de éstos se habían ausentado de "sus tierras y natural... y andan derramados y asombrados de miedo de los daños y muertes que les an causado los yndios de guerra de nación xirahara enemigos circunbezinos que an tenido" (Folio 210, Fray Domingo Méndez, p. 237).

El proceso de desplazamiento de mano de obra en el valle de Acequias fue, al parecer, progresivo. No se trataba de un fenómeno nuevo puesto que ya para 1619 se señalaban casos como el de los naturales de Los Nevados, sacados por el encomendero Juan de Vergara para una estancia en Tabay, con lo cual se los desplazaba "de su natural que es tierra fría... [a] tierra muy caliente... y que algunos yndios por no trabajar se ausentan y hazen cimarrones" (Fol. 1047. A.H. Mérida. Registro Principal. T. 12-13. Protocolos. 1619). Pero, para 1657-1658 las acusaciones eran más abundantes. Según lo apreciado para entonces, de casi todas las encomiendas se habían sacado indios útiles. Considerando que esta actividad no estaba permitida oficialmente por las autoridades, puede descontarse que los encomenderos hacían lo imposible por ocultarla y así las cifras que trascendían en los documentos de la época -De Mocosoz se habían sacado 31 indios, de Los Nevados 1 y de Mucuchay, 54- (Colección Los Andes. Visitas de Meler y Baños. Autos Generales. 1657-1658, Fol. 196 v) debían ser menores que las reales.

En un testimonio de la pesquisa hecha por el oidor Juan Modesto de Meler en estos pueblos en 1655 se observan además otros abusos, como el siguiente:

"... en los pueblos de Acequias... en tierras de... resguardos... esta fecha una labranza de trigo de quatro a cinco fanegas de sembradura que dice tener sembrada de su autoridad el padre Cura Doctrinero desde dicho pueblo... y en consideración de ser... contra cédulas de su majestad y ordenanzas... que prohiben el que los curas doctrineros siembren en los resguardos de los yndios ni se les ocupen ni tengan con ellos tratos ni grangerías... (se)... adjudica a todos los yndios la dicha labranza de trigo... lo deshierven y cieguen a su tiempo y estando recogido y trillado... (el corregidor)... ordene lo que convenga y la forma en que se a de distribuir" (A.G.N. Traslados. Ciudades de Venezuela. 1655. R. 10-11. Fol. 324 v-325).

A su vez, existen documentos que se refieren a la "falta de naturales" como la causa de que hubiera disminuido el número de productos de Acequias que se llevaban a los mercados, lo que indicaría que los desplazamientos de población fuera de este valle precedieron a la caída de su producción (Archivo General de Indias, 1655). Otros, en cambio, responsabilizan a la presencia en la zona de ganado

"Dionisio Izarra... en esta población está metido en su lavor de trigo... tiene bueyes y cabras y cavallos y mulas con los quales a hecho daños en las labranzas de los yndios y por esta causa no siembran y perecen" (A.G.N. Ciudades de Venezuela, 1655. R. 10, Fol. 144).

Aquí, por lo tanto, la raíz de la baja producción y del descenso en la población indígena se achaca a las consecuencias sobre el medio ambiente de la introducción de ganado proveniente de Europa, el cual afectaba las tierras de Resguardo reservadas a los indígenas para su producción de consumo (Subero, 1979). Otra interpretación de tipo ambiental más reciente (Monasterios, 1980) relaciona la erosión y depredación de la tierra con la utilización para el cultivo del trigo por parte de los españoles de "las laderas empinadas, que no eran utilizadas previamente por la agricultura aborigen. Estas nuevas tierras caracterizadas por fuertes pendientes eran nichos agrológicos sumamente frágiles".

De todas formas, en las últimas décadas del siglo XVII se advierte ya la tendencia a desplazar el uso del suelo del cultivo del trigo a la cría de ganado, actividad que no necesitaba terrenos tan fértiles ni tanta mano de obra como la agricultura. Por ejemplo, en 1666, Diego de Luna dejaba a Isabel de Luna en herencia "tres estancias de ganado mayor en el valle de Acequias con las casas de vivienda molino corriente y aperos que ai en las dichas tierras con cien cavezas de ganado vacuno... treynta yeguas de bientre y un burro echor y doscientas cavesas de obejas" (A.H.M, 1666). Para 1698 el capitán Andrés Ximeno de Bohórquez celebraba trato con Diego de la Peña y Gaviria de "darle las tierras en el valle de Acequias... en el citio que llaman de Mucurutuey... [hay]... en ellas quinientas cavesas de ganado menudo cabrío y ocho yuntas de bueyes casas de bibienda y de enserrar trigo todo lo cual le doy traspaso al susodicho sus herederos y subsesores" (A.H.M, 1698). Estos dos ejemplos ilustran la tendencia a poner mayor énfasis en la ganadería, junto con una presencia notoria de ganado caprino y ovino en abundancia. Podría, por lo tanto, verse la situación desde dos ángulos no necesariamente excluyentes —el mayor énfasis en este tipo de ganado— para hacer frente a las necesidades de carne y lana hizo descuidar el cultivo del trigo, pero también el pastoreo de estos animales, con sus características depredadoras del medio ambiente, en las tierras en barbecho contribuyó a la decadencia de las mismas afectando en forma negativa la producción triguera.

Es un hecho que para el siglo XVIII el trigo se continuaba produciendo en los Pueblos del Sur pero a una escala mucho menor que en la primera mitad del siglo anterior. Aunque la harina de esta zona se seguía consumiendo en el mercado interno, su auge exportador había cesado. Los pueblos del valle de Acequias cultivaban el cereal todavía pero con una población reducida, repartida entre unos pocos blancos y otros tantos indígenas. De las declaraciones que hizo Vasilio Vicente Oviedo en 1761 se obtiene la siguiente información:

"Acequias... de tierra templada produce mucho trigo, maíz, turmas, havas, arbejas, repollos. Tendrá cien indios y cincuenta vecinos blancos pobres... y tiene bastante ganado. ... que está en el valle de Acequias es tierra templada a fría... produce trigo, maíz, turmas, havas, arbejas, re-

pollos, y demás legumbres y tiene bastante ganado; tendrá cien indios y cuarenta vecinos blancos. Morro... produce mucho trigo en sus laderas, y maíz y demás frutos de tierra fría y tiene ganado vacuno, cabrío y ovejuno. Tendrá ochenta indios y cuarenta vecinos" (A.N.H, 1970).

Resulta obvio el estancamiento y aun retroceso de la población del valle de Acequias si asumimos que estas muestras son representativas pues en 1620 las nueve encomiendas analizadas tenían una población total de 520 indios (Incluyendo niños, mujeres y ancianos) y en 1655 las siete encomiendas estudiadas sumaban alrededor de 355 habitantes (Morales, 1987).

Para confirmar este panorama podemos citar el testamento de Antonio Ruiz Valero, encomendero de Mucusnundá, una de las analizadas tanto para 1620-1630 como para 1650-1660. Para el año de este documento (1776), la infraestructura que se enumera en él, indica que esta estancia apenas tenía ya cultivos, dedicándose probablemente el total o casi de sus tierras a la ganadería. Mucusnundá se dice que estaba ocupada por cientos de reses, yeguas, muletos, burros, potros, caballos, mulas "padrotes", "pollinos" y "marranos", más 300 cabezas de ovejas y cabras. Había sólo "una huerta sercada de tapias" y varios "corrales sercados" (A.H.M, 1776).

En conclusión, la introducción del cultivo del trigo, asociado a la presencia de nuevas tecnologías que requerían de la existencia del ganado, afectó el balance ecológico en que vivían las comunidades indígenas en el valle de Acequias. Estas no pudieron impedir que las fuerzas modificaran rápidamente su paisaje e incidieran en la disminución del número de sus habitantes. Más todavía, como señalara Osorio (1981).

> "... no se produce ninguna respuesta que vaya al origen del problema, porque éste es objeto de una interpretación errada.
> Los indígenas, expuestos a un régimen que enfila innumerables mecanismos hacia la pérdida de su identidad, de su conciencia de hombres, de sus capacidades como seres humanos, interpretan el cambio como algo inevitable, proveniente de una voluntad sobrenatural que castiga así sus pecados. Los blancos, no familiarizados con la tierra, lo remiten a condiciones intrínsecas de ésta, que la hacen deleznable, situación que se agrava por la "indolencia" del indígena que no le permite hacer nada para detener los procesos".

A estos fenómenos no resultaron inmunes los españoles asentados en Acequias, por cuanto el deterioro ambiental y la disminución de la mano de obra disponible, sumados a la difícil comunicación con las áreas urbanas y con el Puerto de Gibraltar por donde se exportaba el trigo, los convirtieron en un sector humano redictual de blancos pobres, que sobrevivieron aferrados a la tierra, adaptándose a una economía de subsistencia con características indígenas. Sus rasgos somáticos (cabellos claros, piel blanca y ojos azules) perduran hoy en la población de los Pueblos del Sur, junto con términos de una lengua castellana arcaica (camándula, etc.). Todavía cultivan trigo en El Morro, Acequias y San José, en fincas ubicadas en laderas con pendientes importantes, en unidades familiares de pequeño tamaño (el 60% tienen menos de 5 Ha), con técnicas tradicionales (Ataroff y Monasterio,

1986). Este cultivo familiar forma parte de una tradición cultural más que de un fenómeno económico.

BIBLIOGRAFIA

ANH. 1963. "Fray Pedro de Aguado. Recopilación historial de Venezuela" en *Fuentes para la historia colonial.* Vol. 63, Tomo II, Caracas.

ANH. 1970. *Documentos para la historia económica de la época colonial.* Caracas.

ACOSTA, L. 1982. *San Antonio de Mucuño: formación de un pueblo indígena de encomienda y de doctrina en el valle de Acequias. 1558-1620.* Tesis de Grado, Universidad de Los Andes, Mérida.

ANGEL DE BRICEÑO, A. 1981. *El pósito en Mérida.* Tesis de Grado. Universidad de Los Andes. Mérida.

AGI. 1564. *Colección Los Andes. Encomenderos Mérida.* Tomo 2.

AGI. 1655. *Colección Los Andes. Repartimientos.* Tomo 5.

AGI. 1655. *Colección Los Andes. Visitas de Meler y Baños. Autos Generales, 1655-1658.* Tomo 36.

AGI. 1657. *Colección Los Andes. Encomiendas.* Tomo 19.

AGI. 1663. *Colección Los Andes. Composiciones de Tierras de La Grita y Mérida* Tomo 39.

AGN. 1620. *Traslados. Ciudades de Venezuela.* Rollos 16; 20-21;22;25;25-26;28.

AGN. 1655. *Traslados. Ciudades de Venezuela.* Rollos 10;10-11;26.

ARELLANO MORENO, A. 1973. *Orígenes de la economía venezolana.* Universidad Central de Venezuela. Caracas.

ATAROFF, M. y Monasterios, M. 1986. "Ecología y desarrollo en los Andes tropicales. Pisos de vegetación y asentamientos humanos". *Simposio de Ecología de Tierras Altas. IV Congreso Latinoamericano de Botánica.* Medellín, Colombia. Vol. 1.

CARDOSO, C. y Pérez Brignoli, H. 1979. *Historia económica de América Latina.* Tomo I. Editorial Crítica, Barcelona.

CARNEVALI, A. 1944. "Aspectos económicos y sociales del cultivo del trigo en los Andes", *Derecho y Reforma Agraria.* Año II N° 2 , Mérida, 1970.

FEBRES CORDERO, T. 1920. *Décadas de la historia de Mérida.* Ediciones El Lápiz. Mérida. Tomo I.

FEBRES CORDERO, T. 1942. *Obras Completas. Archivo de Historia y Variedades.* Mérida.

GUILLÉN MARQUINA, L. A. 1983. *El registro parroquial de San Jacinto de El Morro.* Tesis de Grado, Universidad de Los Andes, Mérida.

MÁRQUEZ C. A. 1980. *Crónicas de Pueblo Viejo de Acequias, Mérida.* Ediciones Junta para la Conservación del Patrimonio Arqueológico, Folklórico y Cultural de San José de Acequias, Mérida.

MONASTERIO, M. 1980. "Poblamiento humano y uso de la tierra en los altos Andes de Venezuela" en Monasterio, M., Ed. *Estudios ecológicos en los páramos andinos.* Universidad de Los Andes, Mérida.

MORALES, A. 1987. "El ciclo triguero del valle de Acequias, Mérida. Siglo XVII." *37a. Convención Anual de AsoVAC.* Maracaibo.

MORENO P., A. 1986. *Espacio y sociedad en el estado Mérida.* Universidad de Los Andes, Mérida.

OSORIO, E. 1981. "Actividades agrícolas y deterioro ambiental. Aproximación histórica al caso merideño hasta 1950". *Anuario de la Universidad de Los Andes,* Mérida.

SAMUDIO, E. O. 1984. *El trabajo y los trabajadores en Mérida colonial.* Universidad Católica del Táchira, San Cristóbal.

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA. 1970. *Documentos para la historia colonial de Los Andes venezolanos. Siglos XVI-XVIII.* Ediciones de la Biblioteca, Caracas.

VILA, M. A. 1967. *Aspectos geográficos del estado Mérida.* Corporación Venezolana de Fomento, Caracas.

Los jesuitas en Coro (1753-1764)

Carlos González Batista*

De señalarse algunas constantes en la vida pública de Coro durante la época provincial, éstas serían: la lucha por el crecimiento de su entidad política, donde actuaba el sedimento de su perdida capitalidad, resolver el agudo problema del suministro de agua, que era tanto como la supervivencia de la ciudad, y la necesidad de cubrir las expectativas educacionales en lo referente a los niveles medios y superiores. Hablo desde luego, de grandes empeños, de directrices que se manifiestan de mil formas en el gobierno y la vida pública de la antigua urbe.

La tragedia de Coro fue la de cualquier ciudad pequeña, reducida a sus propios medios y sin la suficiente fuerza económica y política para satisfacer de un modo integral necesidades, sin duda elementales, pues tal situación y la costumbre política de la Venezuela hispano-provincial, tan dada en la práctica a constreñir cualquier iniciativa de progreso a la autogestión y financiamiento locales, impedían en buena medida la resolución adecuada y permanente de los más elementales requisitos para el funcionamiento urbano. Así, cuando llega una posibilidad real de alcanzar algo (el colegio es uno de estos casos, como se verá), cuando las debilidades unidas se truecan finalmente en fuerza realizadora, surgen los reparos de la omnipotencia política que frustran la empresa.

El desarrollo económico logrado, producto de la actividad agropecuaria y el tráfico marítimo, genera en aquellas décadas, la quinta y sexta del siglo XVIII, una etapa de modesto progreso traducido elocuentemente en la reconstrucción de la ciudad. Se van reedificando los solares que permanecían yermos aun en cuadras céntricas, y se introduce de nuevo el agua corriente, siendo teniente de gobernador don José Alvarez, beneficio que sin embargo duró poco tiempo por lo inadecuado de la solución, hecho que nos remite a lo antes comentado. Es un momento de indiscutible madurez. A este momento corresponde la construcción de algunos de sus monumentos más significativos, y la publicación en Madrid de la *Opera Theologica* de fray Agustín de Quevedo. Todos ellos son frutos de la Coro española y provincial. A este panorama, se suma la tentativa de darle una solución a la precaria situación educativa con el establecimiento de un colegio.

Los trabajos realizados por José Del Rey Fajardo han demostrado la magnitud del empeño coriano a mediados del siglo XVIII por fundar un colegio jesuita en Coro, y la importancia concedida por la Compañía de Jesús a esta ciudad, entre las posibles fundaciones venezolanas.

---

* UNEFM. Unidad de Investigaciones Históricas.

Refiere Del Rey que en 1753 llegaron a Coro los padres Antonio Naya y Francisco Javier Oraá, "quienes con su presencia y su abnegada labor apostólica parece que hicieron germinar un intenso y fecundo movimiento de renovación cristiana"[1], instituyendo un aula de Gramática en Coro. Afirma este especialista que su actividad generó una "reacción" tan positiva entre los corianos que iniciándose el año de 1754, el Pbro. don Pedro Silvestre de Quevedo Villegas donaba por instrumento jurídico bienes por 26.160 pesos, para erigir el colegio coriano. Todo ello es cierto, pero debemos señalar que la devoción por la Compañía en Coro, que era grande, también tiene orígenes más antiguos, de otra manera no podría explicarse la "reacción" de la *Ciudad de los Médanos*, ni el respaldo unánime de la élite urbana al proyecto funcional.

En los archivos corianos existen pruebas de esta relación cuando menos desde 1695, momentos en que el vicario de Coro, Lic. don Juan Caldera de Quiñones envió al colegio de San Bartolomé de la Compañía de Jesús en Bogotá, a sus tres sobrinos, don Juan Esteban Salón y don Benito y don Andrés González; el primero de ellos alcanzaría el grado de maestro en el indicado colegio en 1700, tras lo cual pasó a Caracas para ordenarse de sacerdote [2]; de los segundos, sabemos que don Benito alcanzó el mismo grado, fue cura doctrinero en el pueblo de Santa Ana de Paraguaná y falleció hacia 1756 [3].

Otro hijo de la Compañía fue el también maestro don Diego José de la Colina, quien era alcalde de la Santa Hermandad en 1762, y vástago del magnate coriano de la época, el sargento mayor, don Juan de la Colina Peredo. Don Diego fue uno de los siete prohombres de la ciudad que prestaran declaración a favor del establecimiento jesuita en 1755 [4], y también estudió en Santa Fe. Sabemos así mismo que hubo relación con los jesuitas de Santo Domingo, pues en 1708 el capitán don Carlos de Acosta y Abreu extendía escritura a favor de su hijo don Carlos Rosendo, dotándolo con 3.000 pesos de capital, "para su congrua sustentación". En dicho año don Carlos Rosendo estudiaba en el colegio de La Española donde vestía hábitos clericales y seguía los Estudios [5].

Como testimonio adicional de nuestra aseveración podríamos traer a colación la participación coriana en los intentos similares de Caracas iniciados en 1731, o la afirmación del mismo Pbro. don Pedro de Quevedo, el frustrado fundador, cuando en 1753 hablaba de "los Padres de dicha Compañía de Jesús que en algunas ocaziones han arribado de misioneros a este

---

1. José Del Rey Fajardo, *La pedagogía jesuita en Venezuela*, ANH. Caracas, 1979, p. 91. El capítulo dedicado a Coro fue publicado antes bajo el título de "Los jesuitas en la historia de la educación en Coro", en el *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 242. 1978, pp. 325 y ss.
2. Archivo Histórico de Coro (AHC), *Testamentarías*, Caja N° 31. Miguel Clemente Salón. 1714, t. 1.
3. AHC, *Testamentarías*, Pbro. don Benito Martín González, 1756.
4. Vid. Del Rey, *Op. Cit.*, pp. 537-538.
5. AHC, *Instrumentos públicos*, T. II, t. 121 vto.

Paíz, de cuia evangélica Predicazión y Singular Exemplo de Virtud han logrado sus havitadores muchos frutos espirituales"[6].

El mismo Del Rey cita la presencia en Coro en 1735 del provincial de la Compañía, padre Jaime López [7]. No parece que pueda ponerse en duda, el que realizara una labor proselitista, pues poco después de extender un poder a favor de su secretario padre José de Rojas, el 1° de julio, encontramos a un grupo de corianos de la mayor representatividad apoyando la comentada creación del colegio caraqueño; pensamos que entonces pudo iniciarse una relación más estrecha con el orbe jesuita gestándose la aspiración coriana a tener un colegio en la propia jurisdicción, tal vez el mismo padre López ilustraría a la comunidad sobre los pasos a seguir.

El 23 de agosto del citado año el escribano y testigos se hicieron presentes los señores: doctor don Damián Pérez de Medina, vicario foráneo, juez eclesiástico y de diezmos, el Lic. don Juan Sangronis, cura rector de la parroquial, el maestre de campo don Francisco Campuzano Polanco, y don Juan de Acosta y Abreu, alcaldes ordinarios por Su Majestad el maestre de campo don Pedro de la Colina Peredo, alguacil mayor del Santo Oficio y alférez real de Coro, el sargento mayor don Juan de la Colina, hermano del anterior, familiar del Santo Oficio y alcalde provincial de la Santa Hermandad, y el capitán don Esteban de Oyarvide, vecinos de la ciudad, mandando:

> "...que por quanto se hallan enterados de que en la de Caracas Se procura fundar Colegio de Padres de la Compañía de Jesús para cuio efecto es necesario doctazión Competente y que deseando los Subsodichos el logro de la dicha fundazión por Ceder en Servicio de Dios, bien y utilidad desde Provin(cia)el dicho Sr. Vicario foráneo Se obliga a con(roto) dicho efecto con Dozientos pesos= el dicho Señor Alcalde Dn. francisco Campuzano con siento= el dicho Señor Alcalde Dn. Juan de Acosta con Dozientos= el dicho Maestro de Campo Dn. Pedro de la Colina con Dozientos= el dicho Sarxento maior Dn. Juan de la colina Con Dozientos, y el dicho Capitán Dn. Esteban de oyarvide Con Dozientos- cuias cantidades Como ban expresadas Se obligan a entregarlas cada y quando que le sean pedidas por los fundadores de dicho Colegio o de su orden y conSientan en que incorporen Con las demás que se destinaren para dicho fin para que se puedan pedir las lizenzias necesarias para el establecimiento de dicho Colegio..."[8]

De esta manera, seis de los más prominentes corianos se comprometían a entregar 1.100 pesos para el Colegio de Caracas, arbitrio que no parece haberse dado en Caracas cuando Coro se empeñaba en una empresa similar. Pero el hecho más importante dentro de estas relaciones con la Compañía sería el testamento otorgado por el Pbro. don Pedro Silvestre de Quevedo,

---

6. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXVI. f. 100.
7. Del Rey, *Op. cit.*, p. 74. En 1759 aparece el R.P. Fernando Pinzón, de la Compañía de Jesús, cobrando 81 pesos en la testamentaría de don Miguel Tremont. AHC. *Testamentarías*, Caja N° 31, don Miguel Tremont, 1759. f. 65.
8. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XV, ff. 354 vto-355. En su testamento, don Esteban de Oyarvide, vasco arraigado en Coro, que figura en el documento, ordenó entregar 200 pesos del quinto de sus bienes a beneficio de la fundación caraqueña. AHC. *Testamentarías*, Caja N° 20. 1746, t. 122.

quien como hemos visto no figura participando en el Documento de 1735. Pero conviene referir algo de este personaje.

EL PROMOTOR

El fundador de la familia Quevedo Villegas en Coro, según Arcaya, quien la estudió con detalle, fue don Juan de Quevedo establecido en Coro "ya entrada la segunda mitad del siglo XVII"[9]. Don Pedro, nieto de don Juan de Quevedo, surge en el seno de una familia muy inclinada a los afanes del saber, hecho demostrable en sus ilustres hermanos: el Pbro. don Antonio, "doctor en cánones y en Sagrada Teología, abogado de la Audiencia Dominicopolitana"[10] y canónigo magistral de su catedral, de quien García Bacca ha llegado a sospechar la autoría de algunas obras filosóficas hoy desaparecidas. Otro hermano era don Juan de Quevedo, igualmente establecido en Santo Domingo, quien llegó a ser secretario de cámara de la Real Audiencia[11].

No alude empero en su testamento al más ilustre de todos, el teólogo fray Agustín de Quevedo de la orden franciscana, autor de la célebre *Opera Theologica*, una de las contadas obras filosóficas de la época hispano-provincial en Venezuela. Como quiera que fray Agustín tampoco menciona en su obra a don Pedro Silvestre, como sí lo hace con otros parientes y allegados, podría suponerse algún tipo de distanciamiento entre ellos[12]. En todo caso, resulta harto extraño ese silencio.

Don Pedro mismo era licenciado, seguramente formado en La Española en razón de la estrecha relación familiar que existía con la isla caribeña. Arcaya, gran conocedor de la sociedad coriana dieciochesca lo califica de "clérigo rico y respetable"[13]. En su testamento de 1749, se nos presenta como hijo del sargento mayor don Agustín de Quevedo Villegas y de doña Beatriz Bracho de Barreda, apellidos de rancio linaje montañés. Era además hombre activo y emprendedor, funda, prácticamente de la nada, el hato de San Agustín de Barabara que fomenta hasta convertirlo en una de las mejores propiedades pecuarias de la llamada *Costa Arriba* en la jurisdicción coriana, erigiendo allí oratorio para el cual encargó una famosa imagen de Cristo[14], a cuyos pies pidió ser sepultado en caso de morir en aquel paraje[15].

También fundó en terrenos aún más alejados de la ciudad, comprados al Rey, la hacienda de cacao y caña de Araurima con unos doce mil árboles

---

9. P. M. Arcaya. *Población de origen europeo de Coro en la época colonial*, ANH, Caracas, 1972, p. 288.
10. J. D. García Bacca, *Tratados filosóficos por fray Agustín de Quevedo y Villegas*, Caracas, 1953, p. 26.
11. *Ibidem*, p. 30.
12. Sobre fray Agustín, véase también C. González Batista, *Cultura y poesía en la Coro española*, Coro, 1990, pp. 18-19.
13. Arcaya, *Op. cit.*, p. 288.
14. La corona de espinas en plata dorada se encuentra hoy en día en el Museo Diocesano de Coro.
15. AHC. *Instrumentos Públicos*, T. XXIII, f. 378 vto.

de cacao frutal. Entre ambas propiedades había unos veintiséis esclavos. Ciertamente era un hombre rico, sobre todo si pensamos que a todo ello se agregaban los preventos de sus cuantiosas capellanías. Su capital ascendía en 1754 a más de veintiséis mil pesos, a los que había que agregar una casa muy alhajada en el centro de la ciudad, identificada por nosotros bajo el N° 123 de la actual calle Falcón la cual legará por el citado documento testamentario, a doña Francisca Tadea Valdez, su sobrina[16]. Que sentía un hondo afecto por su familia lo demuestra aquel documento y en particular por algunos de sus hermanos y sobrinas a quienes hace importantes legados.

No cabe duda que fue este testamento el hecho que marcó de un modo definitivo el interés de la Compañía por establecerse en Coro. El documento, en quince folios, revela la extraordinaria devoción del licenciado Quevedo por ésta, de hecho se encuentra lleno de referencias en tal sentido. Así vemos cómo del donativo de casa y menaje que hace a su sobrina excluye un "Apostolado que se haya en la sala de Recivimiento y de Dos Cuadros de san ygnacio uno, y otro de san francisco Xavier, Un espexo de Cuerpo Entero y dose sillas Bordadas, que todo esto escecionado, Pertenese y es mi Voluntad sea para San ygnacio loyola"[17].

Este hecho se observa también en el nombramiento de albaceas que lo fueron, el maestro don Diego de la Colina, "A éste por hijo de la Compañía De Jesús, Al Sarxento mayor D[n]. Joseph Gregorio de la Colina, Al Dr. D[n]. francisco de la Colina y A el Cura D[n]. Juan de Sangronis, Rector desta parroquial. A todos Juntos y A cada uno de por sí; a unos por aMantes y A otros por hijos de dicha Compañía de Jesús"[18]. Las razones para tan explícita elección obedecen a su propósito de designar por heredera universal de sus bienes a la Compañía,

> "...y Cumplido y Pagado este mi testamento y todas las mandas. Claúsulas y legados en él contenidas, dejó y nombro por mis Universales herederos de mis Vienes que quedaren líquidos, del remanente y de mis deudas, Derechos y adciones, a los padres De la Compañía de Jesús, Con esta condición y en esta forma: que si Dios es Servido llevarme Sin haver Cumpletado (sic) las Mandas (en favor de sus parientes), dichos padres de la compañía, Luego que tengan Noticias o hayan Recivido Un tanto deste testamento envíen A haserse Cargo de mis Vienes y Administrarlos Uno o Dos hijos de dicha Compañía de Jesús, para que éste o estos, Mediante su Buen Selo y adelantamiento que puede haver de dichas haziendas, Así de Campo como de lavor. Esclavos y demás Vienes para que Con el Usufructo de éllas Sin que haya menoscavo En Su principal, Se Ballan Cumpliendo por su orden las Mandas y legados que no se ubieren Cumplido deste testamento, Con la Condición que liquidado dicho caudal An de fundar en esta Ciudad Colexio para lograr enSeñar niños..." [19].

---

15. *Ibidem*, f. 380.
17. *Ibidem.*
18. *Ibid.*
19. *Ibidem*, ff. 383 vto-384.

El presbítero, cuya preocupación por el adelantamiento de la enseñanza en Coro se manifiesta así mismo en algún otro testimonio [20] pide que de lograrse el colegio se enseñen "de limosna" a todos sus parientes hasta tercer grado de consaguinidad, tanto paternos como maternos, y que si algunos de estos escolares fueren pobres los padres de la Compañía los recogerán, alimentarán y vestirán *hasta Darlos Teólogos*. Terminaba diciendo que si por algún motivo los padres jesuitas no aceptaban la herencia serían sus herederas todas las cofradías de la ciudad.

La redacción de este documento, fechado en Coro el 20 de noviembre de 1749, no puede ser sino obra de un largo trato y conocimiento de la Compañía, como lo será su consecuencia directa: el documento de donación de 1753. Dar ese paso en pro de la educación (gesto que no será único en el siglo), y dando destino con ese propósito pío a tanto desvelo y esfuerzo personal, supone desde luego una selección en el amplio repertorio de posibilidades fundacionales de carácter religioso que ofrecía la época y una sociedad tan sacralizada como aquélla, lo cual habla muy favorablemente del concepto en que se tenía a la Compañía en Coro, particularmente al secundar en bloque la decisión del padre Quevedo.

LA DONACION

En los cuatro años comprendidos entre 1749 y los acontecimientos de 1753 tuvo que haber habido un intenso intercambio epistolar y personal entre la Compañía y el Pbro. Quevedo [21]. Fue así como se tomó la decisión de proceder a la donación en el último año citado, y no en enero de 1754 como se ha afirmado o querido indicar, a menos que se trate de una manifestación de otra índole [22] pues aquélla se llevó a efecto por documento registrado ante el escribano don José Bernardo de la Peña, el 5 de octubre de 1753, siendo testigos figuras muy importantes de la ciudad como lo eran el alcalde mayor de la Santa Hermandad y regidor perpetuo don Juan de la Colina, el maestre de campo don José Gregorio de la Colina, alférez real y regidor perpetuo, y el capitán don Francisco Garcés, teniente de oficial real.

Ante aquel concurso, el Pbro. Quevedo, siguiendo seguramente directrices de la Compañía, allanaba los obstáculos para así poder agilizar el establecimiento del colegio. Uno de los primeros inconvenientes era el mismo testamento de 1749, el cual quedaba revocado por esta otra escritura [23], pues demoraba la entrega hasta el fallecimiento del sacerdote, también

---

20. Por ejemplo, en cierta ocasión que mantenía un litigio por tierras en Barabara con su tío don Nicolás, ocasión en que su propio sobrino don Bernardino se atrevió a amenazarlo de muerte, le envía a aquél un rápido y airado mensaje: "que tamvién le dixese Doctrinas (a) sus hijos pues ni aún leer savían..." AHC. *Litigios sobre tierras*, Barabara, 1738. f.
21. Sabemos por ejemplo que antes de 1753 había remitido al padre Naya en Santa Fe, 400 pesos, tal vez para los gastos de traslado a Coro. (Vid. Doc. de donación).
22. Dice Del Rey: "En enero de 1754, el sacerdote Pedro Silvestre de Quevedo, hacía oficialmente una donación...". *Op.cit.*, p. 92.
23. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXVI, t. 110 vto.

resultaban contraproducentes las numerosas mandas familiares que tanto habían entorpecido, por ejemplo, el proceso maracaibero [24], y los privilegios que, como fundador, pedía para sus familiares en el futuro colegio, todo ello quedaba anulado por el nuevo documento. La donación del padre Quevedo representó en aquel momento una cantidad de 26.154 pesos, 6 reales, una cifra ligeramente superior a la anotada por Del Rey [25].

La donación fue hecha en bienes muy heterogéneos: ornamentos, objetos de culto entre los que destacaba una lámpara con peso de una arroba (11,5 Kg) y dos cálices, todo de plata, que había encargado a México, lo cual revela entre otras cosas, los largos preparativos llevados hasta aquella fecha por Quevedo. A un mismo artista, no sabemos de qué lugar, había encargado un importante apostolado y otros dos cuadros con las efigies "del Glorioso Patriarcha San Ygnacio de Loyola y otro del Glorioso Apóstol de las Yndias, San Francisco xavier", obras todas que ya figuraban en el testamento de 1749. Pero sin lugar a dudas lo sustancial de la donación lo constituía como entonces, el hato de Barabara y la hacienda de Araurima, a lo cual se agregaba un hatillo provisto de tejar situado a un cuarto de legua, en las afueras de la ciudad.

En Barabara la principal actividad pecuaria era la cría de mulas, para lo cual existían varios hatajos con un total de 193 yeguas de vientre, a las cuales se agregaban 9 potrancas preparadas, seguramente para ir sustituyendo los animales viejos de la manada. Las yeguas eran servidas por 9 burros hechores lo que permitía dividir el grupo en 7 hatajos. Ello hacía de Barabara uno de los principales hatos productores de mulas de la jurisdicción. Pero también estos hatajos producían ganado caballar, para lo cual había 7 caballos padrotes, uno en cada hatajo. Además, en Barabara se criaban reses, un total de 291 cabezas pastaban en sus sabanas, lo cual propiciaba la producción de corambre, aludida en el testamento de 1749 [26].

De Araurima manifiesta el padre Quevedo que consistía en 24 fanegadas de tierra adquiridas a la Corona, cuyos títulos había entregado al padre Naya el 18 de agosto de aquel año. Allí había nueve esclavos, un sembradío de caña con su trapiche, y sobre todo 10.000 árboles de cacao. El legado lo completaban algunas acreencias a favor del donante. No cabe duda que el paso dado por el Pbro. Quevedo catalizó la generosidad de lo más granado de aquella sociedad.

EL APOYO CORIANO

El documento de donación era, como no podía ser menos, un alegato a favor de la Compañía. Manifiesta allí don Pedro Silvestre "las Yndesibles ansias con que los Vesinos y Moradores de esta dicha Ciudad han deseado el que en ella Se funde Un Colegio..." [27], es decir, saca a colación, de entrada,

---

24. J. Del Rey, *Op. cit.*, pp. 50-51.
25. *Ibidem*, p. 92.
26. AHC. *Instrumentos Públicos*, T. XXIII, f. 379 vto.
27. AHC. *Instrumentos Públicos*, T. XXVI, f. 100.

el problema educativo y las exigencias en tal sentido de aquella república, pero además alude al fervor generalizado hacia la Compañía de Jesús, que mandaba con alguna periodicidad a sus misioneros, por lo cual se habían obtenido "muchos frutos Espirituales", agregando que "cumplido el tiempo de su recidencia, les presisa haser aucencia para seguir sus Missiones a las parttes y Lugares a donde los destina la obediencia de sus Superiores (quedando) todo este Vecindario tan desconsolado y afligido que prorrumpe en clamores magnifestando el Justto Senttimiento con que quedan oprimidos los corazones..."[28]. Los hechos demuestran la certeza de este juicio personal comprensiblemente emotivo.

En la certificación de los bienes fundacionales publicada por el padre Del Rey [29], nos encontramos con cuantiosos donativos de todos los corianos de la hidalguía, quienes eran además los mayores propietarios territoriales. Una de las primeras donaciones ocurre en 12 de julio de 1753 al testar don José Bernaldo de Quirós, quien ordenaba: "Se le den A los Padres de la Compañía de Jesús que bienen a fundar en esta Ciudad, para el Colegio, dose pesos de limosna" [30]. Allí se hace presente, en pleno, la familia Colina, grupo poderoso que después del donativo del padre Quevedo aporta el mayor caudal a la idea. Entre don Francisco, don Juan, don José Gregorio y don Diego de la Colina, así como don Pedro Ignacio Rosillo de la Colina (esposo además de Dª. Bárbara de la Colina, su prima hermana), y don Juan Francisco Garcés (esposo de doña Rosa de la Colina), sumaron la cantidad de 1.930 pesos a lo que vendrían a agregarse otros donativos, con lo cual el capital alcanzó en 1754 la importante cantidad de 3.950 pesos. Pero en la nómina publicada por Del Rey (donde sólo figuran personas blancas) faltan nombres, pues los donativos ascendieron a 40.311 pesos, casi el duplo de lo donado por el padre Quevedo [31].

CORO, ¿RESIDENCIA JESUITA?

Advierte el padre Del Rey que desde el punto de vista jurídico de la Compañía de Jesús, los documentos califican a la presencia en Coro, no de *fundación* ni de *residencia*, sino bajo la categoría un tanto más informal de "Misioneros de españoles" en la ciudad. Al respecto resulta interesante examinar el accidentado proceso fundacional en Maracaibo, estudiado también por este connotado especialista.

Como es sabido, al establecimiento de Maracaibo se le calificaba de *residencia*. Tras el memorial presentado por el procurador en la corte madrileña padre Ignacio Altamirano, el fiscal del Consejo de Indias, el 6 de febrero de 1755 hacía algunos reparos, siendo uno de ellos el calificativo mismo que se le daba al comentado establecimiento, por ello se preguntaba: "¿en virtud de qué licencia pasaron los (...) jesuitas a Maracaibo y con qué título de

28. *Ibidem*, ff. 100-100 vto.
29. J. Del Rey, *Op.cit*, pp. 548 y ss.
30. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXXVI, f. 177.
31. J. Del Rey, *Op.cit.*, p. 559.

'residencia' se mantienen allí"[32]. La respuesta casi inmediata del procurador fue:

> "...que a los cinco años de haberse apersonado el padre Agustín González en Maracaibo, informó a su M., la Real Audiencia, el Arzobispo de Santafé, el Obispo de Caracas, el Gobernador, el Cabildo y curas de la ciudad, y no habiendo S.M. mandado "que saliesen o se volvieren a su Provincia parece que virtualmente tiene Su Magestad aprobada la permanencia de los de la Compañía de Jesús en la mencionada ciudad, ínterim que se logra o se niegue la fundación del Colegio que en ella se solicita" [33].

Cuando en 1753 el Pbro. Quevedo hace efectiva su cuantiosa donación, también hace referencia, como ya hemos visto, a los jesuitas que en anteriores oportunidades habían estado misionando en Coro, de modo que lo que se ofrecía a partir de aquel momento, con su donación y la presencia de un emisario del provincial de la Compañía, el padre Naya, era el inicio de una nueva etapa en ese proceso marcado por la convergencia de mutuos intereses de la ciudad y la Compañía, la primera con la necesidad religioso-educativa y la segunda interesada en su expansión y afianciamiento en tierra venezolana.

En Coro llegó a laborar un significativo plantel de jesuitas, constituido por ocho sacerdotes de la Compañía empeñados en cumplir con el doble propósito arriba mencionado, y al igual que en Maracaibo hubo información y aprobación (unánime) del cabildo e informe favorable del obispo al Rey (1° de marzo de 1755), y cuando en 1757 el Consejo de Indias responde, no fue para expulsar a los padres jesuitas sino para solicitar información adicional que avalara la petición. Sólo fue a fines de 1764, a escasos años de la expulsión general, que llegó a Coro la orden de abandonar la ciudad.

Visto así el caso y aunque los documentos jesuitas no lo declaren de modo patente, así fuera de un modo extraoficial, el establecimiento jesuita de Coro fue considerado *residencia*, porque de hecho lo era, y tal consideración fue temprana. Así, en el testamento de don Juan de Ugarte fechado el 30 de mayo de 1755, cuando el parecer del Obispo se remitía a Madrid, leemos: "Ytem, declaro Que a el Padre xavier de orá, de la compañía de Jesús, *Superior desta rresidencia* le debo Veinte y quatro mulas de tres años de que no le tengo hecha obligación" [34]. Debemos señalar al aquilatar este documento que de él se extendió fe pública ante el escribano don José B. de la Peña, y ante varios testigos, como era de rigor. Don Juan de Ugarte era un vecino culto y de importancia, de ahí que nos resulte cuesta arriba suponer algún tipo de distracción al redactar este testamento. Creemos sin embargo que en aquellos años, aún iniciales, lo de Coro tendría una definición que oscilaría entre el hecho misional y el establecimiento residencial, y quizá por ello en 1756 el padre Oraá se presentaba como "Missionero" [35].

---

32. *Ibidem*, p. 58.
33. *Ibidem*, p. 59.
34. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXVII, f. 258.
35. AHC, *Expedientes civiles*, 1756.

El testimonio de mayor fuerza para considerar la existencia de una *residencia* jesuita en Coro lo aporta el mismo padre Oraá. El 4 de noviembre de 1762 se dirige al teniente justicia mayor de la ciudad reclamando un esclavo fugitivo que permanecía oculto en la Sierra. El documento lo encabeza así: "Sr. Theniente Justicia mayor/ El Padre xavier de orá de la compañía de Jesús, *Superior de la Residencia que se halla en esta Ciudad*, y en la forma que mexor aia lugar en Derecho, Ante Vuestra merced paresco y digo..." [36]. De manera que a la larga parece seguro que al establecimiento coriano se le clasificaría como residencia, aun en el seno de la misma Compañía [37].

UN SOLAR PARA EL COLEGIO

Ya hemos visto cómo la casa del Lic. Quevedo Villegas no fue cedida a los jesuitas por haberla donado a una de sus sobrinas antes de 1753 [38], de manera que los ocho sacerdotes establecidos en Coro vivían en una casa arrendada, cuya ubicación en el trazado de la urbe no hemos podido ubicar por lo pronto. Así se hizo constar a la hora de devolverle sus bienes al padre Quevedo en 1764 [39]. En esa casa estaría instalada el aula, cuyo mobiliario lo conformaba una cátedra con cinco sillas pequeñas, una mesa grande de cedro, un banco grande y otros cinco pequeños, "a Correspondencia del Aula" [40], tal vez con capacidad para un número que oscilaría entre quince y veinte escolares por clase.

Pero según podemos colegir, los padres jesuitas ya tenían lugar reservado para el colegio e iglesia en un espacio preeminente de la ciudad. Se trataba de un amplísimo solar propiedad de la familia Campuzano Polanco, que les fuera donado y que por supuesto debieron reintegrar a sus anteriores propietarios al partir de la ciudad. Este solar según hemos podido determinar se encontraba en la llamada *plazuela de Perozo*, espacio equidistante entre el convento de los franciscanos y la ermita de San Gabriel; hoy es conocido como plaza Falcón. En 1759 se describe el terreno como el "Solar que pertenese a los RR.PP. de la Compañía de Jesús" [41]. Por su amplitud y lo céntrico de su ubicación era un sitio ideal para el futuro establecimiento. Conociendo la conformación y disponibilidad de solares para entonces en el

---

36. AHC, *Expedientes civiles*, 1762. El subrayado es nuestro. Este documento, como el anterior, aún se encuentra sin clasificación definitiva.
37. En el documento de *devolución* (f. 126 vto.) se informa de "los Un mil Docientos y diez pesos que se han pagado en Onze Años por los Alquileres de las casas de la habitación y rrecidencia que hemos tenido en esta ciudad". (AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXXII, f. 126 vto.). En un documento de censo fechado en 1763, Rosa Bracho hipoteca una casa que por el sur colindaba con solar de los "RR.PP. de la Compañía de Jesús de la residencia de esta ciudad". AHC. *Censos y Capellanías*. 1763. Nº 463.
38. Vid., p. 7.
39. La casa figura en la testamentaría de don Marcos Pérez Guadarrama, isleño casado con doña Francisca Tadea Valdéz. AHC. *Testamentarías*, Pérez Guadarrama. 1761.
40. AHC. *Instrumentos Públicos*, T. XXXII, f. 118.
41. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXIX. f. 223 vto.

área central, es necesario concluir que aquél habría de ser casi por fuerza el futuro lugar de la residencia.

De la historia menuda de los padres en Coro quedan pocos datos. Sabemos por ejemplo que el 12 de mayo de 1755 el R.P. Miguel de Gereda, rector del colegio de Mérida adquiere dos esclavos [42], operación que no extraña por haber sido Coro en el siglo XVIII un importante mercado esclavista. Los vendedores fueron don Juan Francisco Garcés y el licenciado don Pedro Damián Sánchez de Agreda. Al tener que administrar los bienes donados por el padre Quevedo, los jesuitas establecidos en Coro tenían que mantener de modo insoslayable una estrecha relación con la mano de obra esclava y con los negros en general. De hecho uno de los argumentos manejados para su establecimiento en la ciudad fue la posibilidad de catequizar al inquietante y permanente flujo de esclavos fugitivosprovenientes de Curazao que las autoridades españolas habían ubicado en la localidad de Santa María de la Chapa [43].

De esclavos fugitivos trata precisamente otro documento que hemos citado más arriba[44]. El padre Javier de Oraá, superior de la residencia, solicita del teniente, que lo era por entonces don Manuel López de Espronceda, la captura de un esclavo de nombre Diego, "de los bienes de dicha religión" [45]. Oraá señalaba que según informes el esclavo estaba en la Sierra, casa de Agustín de Arcila, quien "maliciosamente" lo mantenía escondido.

Nuevas pruebas de la estrecha vinculación de la comunidad coriana con los jesuitas se recogen en otros documentos. Así el 24 de julio de 1755 el ya citado don Juan de Ugarte extendía poder general al M.R.P. Andrés García, residente en la ciudad de Santo Domingo [46]. El mismo año doña Rosa Pérez de Medina, en su testamento, nombraba entre sus albaceas al padre Miguel Gereda, y ordenaba al primero de sus albaceas (Gereda era el segundo) que "luego que yo fallesca de quentta al R.P. Miguel Gereda de la Compañía de Jesús, donde quiera que se allase desta mi Disposición" [47]. A este sacerdote había comunicado algunas disposiciones cuya naturaleza no declara, el día "que se fue por la mañana desta Ciudad" [48]. Doña Rosa estaba emparentada con media Coro, y aunque en su testamento no se indique, debió haber sido una de las benefactoras locales de la Compañía.

UN GESTO FINAL

La clase de gramática establecida por los jesuitas en Coro a lo largo de esos once años de permanencia vino a satisfacer temporalmente el viejo deseo de una ciudad tan desasistida como aquélla. Es evidente que quien

---

42. AHC, *Instrumentos Públicos.*
43. J. Del Rey, *Op. cit.*, p. 93. Para otros aspectos de esta inmigración veáse nuestro libro *Antillas y Tierra Firme*, Caracas, 1990, pp. 47 y ss.
44. Vid., p. 16.
45. AHC, *Expedientes Civiles*, 1762.
46. AHC, *Instrumentos públicos*, T. XXVI, f. 306.
47. *Ibidem*, f. 273.
48. *Ibid.*

podía sentir con mayor agudeza la necesidad de esa formación era el grupo de los blancos de la nobleza, tanto por la instrucción de sus pares, como por el hecho de ser ellos a quienes les estaban reservados los cargos religiosos y políticos y quienes podían *colar* las más cuantiosas capellanías. A ellos la educación sí reportaba ventajas concretas. De haberse iniciado en 1753 el proceso educativo, los padres jesuitas hubieran podido graduar unas ocho promociones con el bachillerato de la época; tuvieron además que impartir de un modo sistemático educación elemental, mas, pese a todos los empeños corianos y las instancias del obispo de Venezuela, el colegio no llegó a fundarse. En 1763 el R.P. Manuel Valsátegui, Provincial de la Compañía de Jesús, manifestaba con mucha discreción que "por Justas Causas y consideraciones se ha disuelto su Prosecución y Determinado por esta Provincia del Nuevo Reyno se suspenda la dicha fundación y no Se execute[49]". Justamente observa el padre Del Rey, que de haberse fundado, muy poco habría durado el colegio, pues como es sabido, en 1767 los jesuitas fueron expulsados por orden de la Corona de los territorios españoles [50]. Cuando el padre Oraá devuelve los bienes al padre Quevedo, el 29 de octubre de 1764, ya la noticia tenía algún tiempo de conocerse en la ciudad, pues sólo queda en ésta Oraá y otro jesuita [51].

Aunque en la entrega de bienes se deja asomar alguna discrepancia entre el padre Quevedo y el superior de Coro en cuanto al avalúo de algunos semovientes [52] resalta, en líneas generales, la escrupulosidad en el manejo de los bienes por parte de los jesuitas. Sólo conocemos la devolución al generoso y frustrado fundador padre Quevedo, quien recibió en la fecha indicada 27.703 pesos, lamentando no hacerle entrega de mayor cantidad, aunque superaba la inicial. "Y es declaración", dice el padre Oraá, "que no se Debuelven a dicho Lizenciado D[n]. Pedro Silvestre de Quevedo con Maiores adelantamientos los referidos Sus Vienes a Causa de que se han defalcado y Cargado de ellos más de ceis mil pesos"[53]. Ello había ocurrido por diversos accidentes como la elevada mortalidad de esclavos (diecisiete habían muerto en aquellos años), así como "los Grandes, imbeterados Veranos" [54] que hizo estragos en el ganado. A pesar de todo ello devolvían los bienes al licenciado Quevedo "sin que los atrasos que podían temerse", en lo cual veían "la Grande Providencia del Señor" [55]. La inexistencia de otros documentos de devolución a los vecinos en el Archivo de Coro obedece a que estas operaciones fueron realizadas individualmente y con *cartas de pago* o recibos [56].

---

49. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXXII, f. 115 vto.
50. J. Del Rey, *Op. cit.*, p. 99.
51. AHC, *Ibidem*, f. 127.
52. *Ibid*, ff. 127 vto-128.
53. *Ibid*, f. 126 vto.
54. *Ibid*, f. 127.
55. *Ibid*.
56. Apenas conocemos otro documento referido al asunto. En el testamento de don Sebastián de Talavera leemos: «Declaro cómo recibí quinientos pesos que había dado a los Padres de la Compañía de Jesús, los que se me pagaron en la negra Ana Juana, su hija de pechos y cuatro mulas de año pasado». AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XL, f. 79.

No se conocen con exactitud las razones que llevaron al fracaso una iniciativa seguida por la ciudad con tanta decisión. Una, previsible, y tal vez suficiente, podría ser la animadversión hacia la Compañía en los altos círculos políticos del momento, reflejada en el comportamiento de estadistas como el conde de Aranda. Otra de las razones, no decisiva pero sí importante, se refiere a los bienes fundacionales, y desde luego, no debe ignorarse. El padre Julián señalaba en 1787 sobre esta fundación, que la misma "no quiso admitirse porque los fondos destinados (...) eran únicamente haciendas abundantes de mulas, de las cuales sólo se podía salir vendiéndolas con ílicito comercio a los extranjeros" [57]. Salvo la afirmación de que lo donado consistía únicamente en hatos de mulas, el argumento debe tomarse en consideración, no sólo por la magnitud productiva de *Barabara* en ese campo, sino porque toda la costa, hoy falconiana, estaba llena de hatos con ese tipo de producción. Nadie, razonablemente, podría asumir que la oferta anual de *Barabara*, con sus cinco hatajos podía consumirse en territorio español, en virtud de la competencia existente y la cuantía de aquella producción. Debemos agregar que junto a *Barabara* existían otros importantes establecimientos pecuarios como *El Cercado* o *Sabanas Altas* que alcanzaban también importantes costas productivas de bestias de silla y carga.

El padre Oraá aún se encontraba en Coro el 24 de noviembre de 1764, había sido nombrado rector del colegio de Mompós, por lo cual "hayándose en la Precisión de pasar al Referido colegio y considerando las Dificultades, molestias y tardansas que se ofresían de practicarlo por tierra, Según la mucha Distancia, le prometió un Amigo Condusirlo por mar" [58]. Este anónimo "amigo" se había retractado, por lo cual el padre Oraá, ya con la balandra que había adquirido del factor de la Guipuzcoana don Martín de Goicoechea al precio de 1.300 pesos, surta en el puerto real de La Vela, se vio en medio de un problema que en un nuevo gesto de bondad hacia los jesuitas, vinieron prestos a resolverlo los corianos, "en alivio de su Reverencia", adquiriéndola un grupo de ellos para que así el padre Oraá viajara de balde hasta Cartagena.

La balandra, que se llamaba "Nuestra Señora de la Soledad", fue adquirida por los siguientes vecinos: el vicario y juez eclesiástico doctor don Francisco de la Colina quien pagó 300 pesos; el alcalde ordinario don Juan Damián Borges, accionista, en 200 pesos; el alcalde provincial de la Santa Hermandad, don Juan Antonio de Zárraga, con otra acción de 200 pesos; el procurador general del Cabildo don Alonso Gil de Reinoso en 200 pesos; don Francisco Miguel de la Madriz en otros 200 pesos; doña Ana de la Colina con igual cantidad; y don Agustín Natera, quien sería su capitán; con una acción de 400 pesos. En total, 1.700 pesos, 400 de ellos por gastos de habilitación. De manera que el padre Oraá transfirió en los nuevos propietarios la balandra, con todos "Sus Palos; velamen, Jarsias, Peltrechos y Aparejos que la hase navegable" [59], la cual, teniendo como pasajeros a los dos sacerdotes que aún

57. Del Rey, *Op. cit.*, p. 99.
58. AHC. *Instrumentos Públicos*, T. XXXII, f. 210.
59. *Ibidem*, f. 210 vto.

permanecían en Coro, partiría por aquellos días cargado además con *frutos de la tierra* rumbo a Cartagena.

La actividad educativa y misional de los jesuitas en Coro, al iniciarse la segunda mitad del siglo XVIII fue de gran importancia a juzgar por hechos tan irrebatibles como el tesón colectivo en consolidar y depender esa labor a lo largo de once años, sin que se conozcan protestas o rechazos de ningún tipo. Caló tanto su presencia que hasta los nombres propios cambiaron, haciéndose a partir de 1753 mucho más frecuente entre los infantes corianos el santoral jesuita, como hemos podido comprobar.

Al testar en 1765 don Juan Francisco Garcés, quien fuera varias veces alclade y teniente de oficiales reales por muchos años, declaraba que: "yo he tenido la Devoción de hazer la fiesta de san francisco xavier, su día con Vísperas, Tercia, Missa y Procesión, quiero y es mi voluntad que en adelante después de mis Días Se egecute así, Dexándolo como lo dexo encargado a mi hija doña María (...) y que después de los Díaz de la dicha mi hija lo dexe ésta Impuesta (...) para que todos los años en adelante Se Celebre"[60].

En 1766, a dos años de la partida jesuita, doña María de la Concepción de la Colina, esposa de don Juan Antonio Zárraga ordenaba "que el día del señor San Ignacio de loyola se le cante su misa con bísperas y proceción en la Yglesia del señor San Clemente, en la forma que yo lo he hecho hasta el presente; Cuia función quiero y es mi voluntad que el dicho mi marido la perpetúe en onra y Gloria de Dios N.S."[61].

Mucho tiempo después, en los inicios del siglo XIX, el alférez real de Coro, licenciado don Pedro Ignacio Rosillo, disponía en su testamento que su cuerpo fuera sepultado en Coro, pero que su corazón fuera enviado "a Santo Domingo, a la iglesia que fue de los Jesuitas" [62].

Los deseos de que los jesuitas se establecieran en Coro no se apagaron después de 1767, como parece indicarlo la última voluntad del doctor y Pbro. don Nicolás de Talavera, integrante de otra culta familia, quien fuera catedrático de la Universidad de Caracas, y primer capellán que tuvo el puerto de La Vela. En 1818 este sacerdote ordenaba que su casa quedara "a beneficio del Colegio o Casa de Estudios y será para Jesuitas (...) si se fundaren aquí" [63]. La voluntad final del doctor Talavera hace recordar las expectativas similares de Maracaibo, donde también por entonces, y tras el restablecimiento de la Compañía por Pío VII, en 1814, se esperaba el regreso de los Jesuitas pocos años después [64]. La casa del doctor Talavera sería, finalmente, sede del colegio creado en las postrimerías provinciales por el obispo de Mérida monseñor Lasso de la Vega, cuyo apostolado fue incansable y en el terreno educativo, ciertamente ejemplar.

---

60. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. XXXII, f. 456.
61. AHC. *Instrumentos Públicos*, I. XXXIII, f. 421 vto. Debemos señalar que dos de sus hijos se llamaban María Ignacia Isabel y Francisco Javier, y que su esposo había fundado en la Sierra la hacienda de caña de "San Ignacio".
62. Vid. los interesantes documentos publicados por Del Rey en sus tantas veces citada obra, pp. 524-527.
63. AHC, *Instrumentos Públicos*, T. LIII, f. 308.
64. En 1816. Vid Del Rey, *Op.cit.*, p. 525.

DOCUMENTOS

Testamento del alguacil mayor del Santo Oficio Miguel Clemente Salón, fallecido en Casigua, Jurisdicción de Coro. AHC, Testamentarías, *Caja Nº 3, 1714, ff. vto-2.*

"Yten, declaro quel año pasado de nobenta y Sinco despachó el lizenciado Juan Caldera de quiñónez, mi Cuñado, Al maestro Juan Estevan salón, mi hijo, A Benito Y Andrés Gonsález. Sus sobrinos a estudiar al ConBento de san Bartolomé de los padres de la Compañía de Jesuz en el Nuevo Reino de Santa fe, Y aunque los costeó y pagó el Colexio Algunoz dias Asta Su muerte, yo abié al dicho mi hijo de Ropa para sinco Años, de ocho camisas, CalSones Blancoz, Sávanas, paños de manos, armadores, tres pares de calsones de Bestir, tres pares de medias de seda y lana, Y amaca; Un fustacol y capote de baraCán, todo Nuevo, Y una silla Brida Con Su Cojín Y Corasa aliñada de nuebo, Con su freno Y espuelas, Con dos mulas, Una silla Y otra de carga en que llevó las petacas de ropa, En que Gaste trescientos Pesoz. Y el año de noBenta Y ocho le Remití Al dicho mi hijo Dosientoz Y Dies pesos por mano del lizenciado Manuel marques de olivera Bicario de maracaibo, quien los Remitió a los padres de la Seiba de la Compañía de Jesúz de quien los Resevió en= su proPria mano En sinquenta doblones, Y una camisa, Calsones, CalSetas Y otras chucherías, Y aviendo Benido de santa fe Graduado de Maestro pasó a ordenarse de sacerdote a fines de octubre para la Siudad de caracas el año pasado de mil y Setesientos Y le avié de nuebo de bistuario, Amaca, fustacón, Diez Y Seis pesos que pagé (sic) Al peón que lo aConpañó, Sinquenta pesos que le di En Reales, En que gaste Siento Y treinta pesos".

Donativo de algunos vecinos de Coro al colegio de Caracas. AHC, Instrumentos públicos, *T. XV, ff. 354 vto - 355 vto.*

"En la Ciudad de santa Ana de Coro en Veinte y tres días de Agosto de mill Septecientos y treinta y sinco años ante mí, el escribano y testigos, paresieron presentes los Sres. Dr. don Damián Peres de Medina, Vicario foráneo Jues eclesiástico y de (diezmos) de esta dicha ciudad y el Lizenciado Dⁿ. juan de Sangronis, Cura Rector de la Santa Yglesia Parrochial desta dicha Ciudad y los Sres. Maestro de Campo Dⁿ. francisco Campusano Polanco y Dⁿ. Juan de Acosta y abreu, Alcaldes Ordinarios por Su Magestad en ella, y el Maestro de Campo Dⁿ. Pedro de la Colina Peredo AlGuasil mayor del santo ofizio y alferes mayor= el sarxento mayor Dⁿ. Juan de la colina Peredo familial del santo Ofizio y Alcalde Provincial de la Santa hermandad y el Capitán Dⁿ. estevan de oyarvide, todos Vezinos de esta dicha Ciudad= y dixeron que por quanto se hallan esterados de que en la de Caracas Se procura fundar Colegio de Padres la Compañía de Jesús para cuio efecto es necesario doctazión Competente y que deseando los Subsodichos el logro de la dicha fundazión por Ceder en Servicio de Dios, bien y utilidad desta Provin(cia) el dicho Sr. Vicario foráneo Se obliga a con (roto) dicho efecto con

Dozientos pesos= el dicho Sr. Alcalde Dn. francisco Campusano Con Siento= el dicho Señor Alcalde Dn. Juan de Acosta con Dozientos= el dicho Maestro de Campo Dn. Pedro de la Colina con Dozientos= el dicho Sarxento maior Dn. Juan de la Colina Con Dozientos y el dicho capitán Dn. Estevan de oyarvide Con Dozientos= cuias Cantidades Como ban expresadas Se obligan a entregarlas cada y quando que le sean pedidas por los fundadores de dicho Colegio o de su orden i conSienten en que se incorporen Con las demás que se destinaren para dicho fin para que se puedan pedir las lizenzias necesarias para el establezimiento de dicho Colegio=y a la firmesa y cumplimiento de lo que dicho es obligaron Sus Personas y Vienes havidos y por aVer y dieron poder Cumplido a los Jueses Y Justicias de su Magestad Cada Uno a las de su fuero y Renunciaron la ley Sit conbenerit di iuridiziones oniun iudicum y la última prammática de las sumisiones para que los obligen a su Cumplimiento por todo Rigor de derecho y bía ejecutiva y Como por Sentenzia pasada en autoridad de Cosa Jusgada ConSentida y no apelada y renunsiaron Cada Uno las leyes, fueros y derechos de Su favor a la General renunziazión de ellas porque Confiesan otorgar esta eScritura de su libre y espontánea voluntad y solo mobidos del buen fin al que se dirije, en cuio testimonio así la otorgaron y los otorgantes a quienes Yo el presente Escribano doy fee consco así lo otorgaron y firmaron, siendo testigos, el ayudante Pedro Nicolás de quero, Juan Nicolás fernández, y francisco Antonio Sanchez, Vezinos desta dicha Ciudad= Dr. Damían Pérez de Medina (rubricado), Juan de Sangronis (rubricado). don Francisco Campuzano. Juan de Acosta. Pedro de la Colina Peredo. Juan de la Colina Peredo. Estevan de Oyarvide. Ante mí, Auguntín Graciano Lagares, Escribano público".-

Testamento del licenciado don Pedro Silvestre de Quevedo Villegas. Coro, 1749.
AHC, Instrumentos públicos, *T.XXIII, ff. 378-385.*

"Yn Nomine dey Amen= Sepan quantos esta carta de mi Testamento y Ultima Boluntad Vieren, Cómo yo el Lizenciado Dn. Pedro Sivestre de quevedo, Clérigo DomiSiliario deste obispado, hijo lexítimo de el Sarxento maior Dn. Auguntín de quevedo villegas y de Da. Beatriz Bracho de Barreda, defuntos, Vesinos que fueron y Soy desta Ciudad, estando Sano del Cuerpo Al pareser, y en todo mi Acuerdo Juisio y entendimiento, y Con toda mi Bolumptad, tal qual Dios, nuestro Señor fue Servido quererme dar, Creyendo como firme y verdaderamente Creo en el misterio de la santísima trinidad, Padre hijo y Espíritu Santo, tres personas Distintas y Un solo Dios Verdadero, y en todo Aquello que tiene, Cree, Confiesa, predica, y enseña Nuestra Santa Madre Yglesia Cathólica, Apostólica, Romana, Vajo Cuia fe y Creensia he vivido y protesto Vivir y Morir Como fiel y Cathólico Christiano Apostólico Romano, y Ministro de Chisto Nuestro Senor, temiéndome de la muerte que Es Cosa Natural A toda Criatura y deseando Salvar mi Alma y ponerla en Carrera de salvazión, por la presente otorgo y conosco éste mi testamento en la forma y Manera siguiente=_____Primeramente ofresco y EnComiendo Mi Alma a Dios nuestro señor que la hiso, Crió y redimió Con el presio de su santísima sangre y le suplico la quiera perdonar y llevar al desCanso eterno Con sus escoxidos, para lo qual pongo por mi Yntersesora y Abogada A la

siempre Virxen María, Madre de Nuestro Redentor Jesuchristo, y cuando Dios nuestro Señor fuere servido llevarme, mi cuerpo sea Sepultado si fuere en mi Acto de barabara, A los pies del Cristo que allí se halla y al trasladar mis Guesos a esta santa yglesia parroquial y que se le den Sepultura a los pies del Santo Cristo de ella, y si fuere en esta Ciudad mi sepultura sea en dicho lugar y mi entierro con doble mayor, pero el Ofisio todo resado Como Si fuera Cantado, Cuia limosna Se pague por entero y el Día de mi entierro Si fuere ora Competente para ello, y si no al día siguiente, mi Cuerpo presente se (ilegible) Una misa Con su vixilia y noturno, resada, y siguientemente un novenario en el mismo día, resadas, y Mando Se pague de mis Vienes A tres pesos Cada una, Como si todo fuera cantado, y que Sea Con Asistencia de toda la Cleresía, A quienes ruego Se oygan por mi ynterzeción_____Yten. Mando Se digan por mi alma Doscientas misas resadas su limosna de A cuatro reales se saque de mis Vienes_____Yten. A las mandas forsosas y ACostumbradas A cuatro reales A cada una, y ocho a la Casa santa de Jerusalén, que se Saquen de mis vienes=_____Yten, mando que de mis Vienes Se le den A cada sobrina que lo son las hijas de Dª. Biatris de quevedo y de Dn. Juan de quevedo mis hermanos A las de lexítimos Matrimonios, Mil y quinientos pesos a cada una, en esta forma: que los herederos o alvaseas que Aquí nombrare, luego que Yo fallesca, Se hagan Cargo de Todos mis Vienes, deudas, Derechos y Aciones, y los Administren y de los productos que mis hasiendas Así de Campo Como de labransa fueren Dando les Ballan Entregando por su orden y Antiguedad de hedades prefiriendo de primero para dicha entrega Dª. María De la paz y Dª. francisca thadea Baldés, Mis Sobrinas, Con declaración que haya de ser dicha Entrega En los mismos frutos, y que más vien les Acomodare A todas las dichas mis sobrinas, y Si Dios fuere servido Darme larga vida y llo hubiere da haver entregado la referida Cantidad de mil y quinientos pesos A cada una de Todas ellas, o Algunas de por si, constara por recivo que Acomularé o al traslado deste Testamento o A los papeles de mis quentas, y hayados que sean dicho recivo o recivos es mi Voluntad se den por satisfechas De la Referida Cantidad, las que en ellos Constare haverlos Recivido, y por su orden se prosiga A las demás que faltaren y no faltando Ninguna esta claúsula de manda Gratuyta y voluntaria se dé por Cumplida (Al margen: "declaración")=Con declaración que Aunque Ariva llevo espreso que los Mil y quinientos pesos de las quatro sobrinas hijas de mi hermano Dn. Juan de quevedo Se leS hayan de Dar A Cada Una en los meJores frutos que produxeren mis haciendas, y después que A las otras Dos mis Sobrinas, hijas de Dª. BeAtris de quevedo, mi hermana, Es mi Voluntad que por mis Alvaseas o por mis herederos que Aquí nombrare primero y ante Todas Cosas SeA Remitida la limosna del mil y quinientos pesos a Cada Una de dichas quatro sobrinas, hijas del Secretario de Cámara Dn. Juan de quevedo, mi hermano A Santo Domingo Enpleando los frutos que fueren Rentando dichas mis haciendas, en Cordovanes y éstos remitirlos de quenta de mis Vienes A dicha Ciudad de santo Domingo para que vallan Bendiendo Con Espacio y vallan Dando A cada una dicha limosna de mil quinientos pesos por Su Antiguedad y mayor edad= y Cumplidas Estas, es mi voluntad que A la dicha Dª. María de la paz Baldés mi Sobrina Se le den dichos Usufructos

Un mil pesos Convertidos en dinero, pues Aunque llevo dicho Arriva que mil y quinientos pesos A cada sobrina. Estos Sólo se deve Entender A Cada una de las quatro hijas Del dicho Dⁿ. Juan de quevedo, Mi hermano, que A las hijas de Dª. Beatris de quevedo, mi hermana defunta, que lo es una la dicha Dª. María de la paz Baldés, Asta mil pesos de Dinero Como dicho es= y Aunque tengo Atrás nombrado A la otra sobrina, Dª. Francisca tadea Baldés, hermana de la sobredicha Dª. María de la paz Baldés en la misma Cantidad de mil y quinientos pesos, A Esta Sobredicha Dª. francisca tadea la escluyo de tal Manda de mil y quinientos pesos, en Atención a que le tengo Echa Donación de la Casa de mi Morada, Con todas Sus Alajas (A excepción del Apostolado, que se haya en la sala de Recivimiento y de Dos cuadros de san Ygnacio uno y otro de san francisco Xavier, Un espexo de Cuerpo Entero y dose sillas Bordadas, que todo Esto Escecionado Pertenese y es mi Voluntad Sea para San Ygnacio de Loyola), Con más le tengo Donado quarenta Muletos, los que se le Darán de mis Vienes Al tiempo que tomare estado la dicha Dª. francisca tadea Baldés, Con más Cinco esclavos y esclavas, los más pequeños que se hayaren en mis Vienes, entrando en estos Cinco, una hembra Grande, la que ella pidiere de dichos mis Vienes para su servicio, Cuya Donación y Manda Graciosa y Voluntaria Apruevo y Ratifico y Doy por firme y Valedera para Aora y para siempre Jamás, en quanto A lugar de derecho En la misma forma que Va declarando todo lo qual Contenido y espresado en esta Claúsula, Mando Se Guarde, Cumpla y Ejecute_____Yten; declaro que me es deudor Dⁿ. Joseph Berástegui, vezino desta Ciudad, la Cantidad de trescientos pesos, los quales es obligado A otorgar escritura de senso de tresientos y Dies pesos pertenecientes Al convento de san francisco desta Ciudad o A excivir en dinero, Cuyo plaso Es Cumplido y deve de réditos quinse pesos más y lo que Ba corriendo de Julio pasado hasta el presente; declárolo para que Conste=Yten; Me deve Dⁿ. Nicolás de quevedo, También vesino, Cien pesos y quatro años, poco más, de réditos, declárolo para que Conste=Yten, de deve el padre Dⁿ. Calletano Montero, Cura del Pueblo del tocuyo, Dosientos pesos, declárolo para que conste Yten. Me deve al Alférez Real Dⁿ. Nicolás Sanches, Vecino de Maracaybo Ciento seis pesos=Yten, Dⁿ. Diego quevedo Me deve ochenta pesos Como fiador de Domingo Arias, declárolos por mis Vienes=Yten. Rafael García Vesino de Jacura Me deve Cinco Muletos de Dos años, declárolos por mis Vienes=Yten. Rafael García, Vesino de Jacura Me deve Cinco Muletos de Dos años declárolos por mis vienes= Y aunque tengo deudores son picos y réditos que éstos los verán mis Alvaseas y herederos por mi tabla de Capellanías pidiendo los últimos Recivos que yo Uviere dado para Su Govierno_____Yten. Declaro que me era deudor y tenía Dados Al Maestre de campo Dⁿ. Pedro de la Colina lla defunto Dosientos pesos para Otorgar escriptura de estos y por su Muerte Se hiso Cargo Su esposa Dª. Andrea Ana Borxes, Cuya escriptura no se A otorgado; declárolo para que conste= Yten. declaro que tanvién tengo Dados En confianza A Dⁿ. Juan de Berástegui, Vesino desta Ciudad, Cien pesos, Cuya escriptura tampoco A otorgado, lo que declaro para que Conste= Yten, declaro tener Dados A Dⁿ. francisco torrens, vesino desta Ciudad, trescientos pesos en confianza para otorgar escritura pública de ellos, lo que no A Ejecutado, y es mi voluntad que

estos Seiscientos pesos destas tres Ultimas partidas Se ynpongan En Memoria Capellanía, por las Animas del purgatorio y Su Sufrajios (sic) en la forma que fueren nombrados Sirvan de universario de ánimas, Nombrando Como Nombro por capillán de dicha Capellanía Al cura o Capellán que es ó fuere en Adelante del Atto de Barabara y que éste Cante En el primer lunes de henero que le siguiere, Una misa en mi Capilla de dicho mi Atto de san Augustín de Barabara Como dicho es por las Almas del purgatorio y que éstas sirva de Universario (sic) de Animas=y tres Misas Cantadas en los tres primeros Bienes de cuaresma aSignado por la limosna de cada una, tres pesos, Con la oBligación que en cada uno de dichos tres Viernes Sobre tarde haya de cantar Un miserere, prefiriendo en el dicho nombramiento de Capellán de dicha Capellanía A los Hijos de D^{n}. Juan Berástique, llamando al mayor primero y por defecto destos o en el ynterín la hayan de servir y sirban los hijos de D^{n}. Joseph Berástegue por la misma orden y es mi Voluntad que dando Sertificazión qualquiera de los Subsodichos destar en estudios mayores O menores Se les dé el Superabi para Ayudar de Su Mantención. Sin que sea necesario Colación ni canómica ynstitución, pues infín(sic) solo es haser esa limosna y estando Actto qualquiera de ellos para órdenes podrá ordenarse a título de Ella y Cantar las misas Referidas, Suplicándole al Cura de Aquel partido que le permita la licencia para ello y de no querer el dicho cura las dirá resadas porque Así es mi Voluntad=(Al margen: "deudas"). Yten, declaro que tengo a Zenso y tributo Sobre Mis Vienes y Rentas Mil y dosientos pesos de la capellanía que Mandó fundar D^{n}. Pedro Bracho de Barreda, mi tío, defunto, de que Soy Yo mismo Capellán y aunque Es Verdad que dicho Zenso Está tomado en cavesa del protector D^{n}. Felis Gerónimo Borjes y la Raga, está Anexso A mis Vienes y llo soy el oBligado a su Redención; declárolo así para que conste=Yten, declaro que tengo A censo y tributo Sobre mis Vienes y rentas tresientos y Dies pesos de principal que pertenese A los relijiosos de nuestro Padre San francisco desta Ciudad declárolo para que Conste_____Yten. tengo a senso y tributo Sobre mis Vienes y Rentas Dosientos y Senta(sic) y quatro pesos de principal que también pertenesen a dichos relixiosos de san francisco desta dicha ciudad de los Cuales dichos Sensos no tengo rédito alguno atrasado, declárolo para que Conste_____Yten, Declaro No tengo deudas Sueltas= Si alguna perssona paresiere Diciéndole soy deudor de Dos pesos para vaxo Con Su Juramento Mando Se le den de mis Vienes_____ (Al Margen:"Vienes") Yten. Declaro por mis Vienes los Siguientes_____Primeramente mi ato de Varavara Cuia posesión Me tiene de Costo Dos mil pesos fuera de la Capilla Con todas Sus alaxas y ornamentos, y por lo que Mira a la hazienda de Campo que en él Se Mantiene Se Estará por Un libro de Apunte que entregará mi Mulato Caporal Juan estevan Bracho, hecho dicho libro de mi puño, que para en su poder y en ella Los esclavos Siguientes=Primeramente el dicho Juan estevan Bracho el que es mi Boluntad que por fin de mis Dias Gose de Libertad; Sólo sí le Ruego y encargo Se Arrime a los herederos que aquí nombraré o alvaseas que el en ynterím Governaran dicho hato=(Al margen:"esclavos"). Yten. Su mujer Deonicia Chirinos_____Yten Javier Colina_____Yten. Su muxer Theresa de Roxas, ambas Mulatas_____Yten. Juan Joseph_____Yten. francisco

xavier=Matrona=Rita. Yten La hazienda que tengo en Araurima, Con Veynte y Quatro fanegas de tierra Compuestas y pedida Confirmazión al Consexo, de que tengo Carta respuesta, Todas las dichas tierras, de riego, todo Sacado A mano y en ellas Según parese, Dose mil árboles de Cacao=Yten. Toda la eeramienta Necesaria para ella_____Yten. Un trapiche Con dos fondos de Cobre fundidos y una paila de Templar de septenta Libras=(Al margen:"esclavos"). Yten. En dicha hazienda los esclavos Siguientes=Primeramente:Deonicio=francisco=Pablo=Juan Joseph=felipe=Su Muxer Dominga=Joseph=y su Muxer anna=fernando=y su Muxer sesilia=Justa=Jacob=francisco del Rosario; éste está Juído=Juan estevan Bracho, Juído, este está asegurado en la Grita Según Cartas=otro Negro nombrado Augustín, Juído=Anxelina y Un hixito Mulatico, nombrado Joseph Patrizio, mi paxe=Yten. En el acto de Barabara tengo otro mulatico nombrado francisco que está en poder de Juan de Rivera_____Yten. Quiero y es mi voluntad que la ropa de campo de mi Uso Se le dé al dicho Mulato Juan estevan Bracho, A más de su libertad Y a su Muxer Deonisia chirino la Amaca de mi uso=Yten. quiero y es mi Voluntad que al Dr. Dⁿ. Antonio de quevedo Canónigo Maxistral de la Metrópoli de Santo Domingo, en Memorias de ser mi Buen ermano, Se le de mi esclavo paxe que estuviere al Tiempo de mi fallesimiento, para Memorias, porque así es mi Boluntad. Yten. Mando que mi ermana Dª. Rosa De quevedo tenga la facultad de entrar En mis Vienes y dellos y todos ellos pueda sacar y saque Una prenda, la Mexor que le parescere(sic) Seáse la que se fuere, pues Solo es Señal de Amor fraternal Mediante a que la Sobredicha no Nesisita de herencia=Yten. Mando que A los Dos niñitos mis Sobrinos, hijos de Dⁿ. Joseph Baldés y de Dª. Beatris de quevedo, mi ermana defunta se les den por mi fallecimiento Todos mis Aperos de Montar a Cavallo, y los Machos o Mulas de silla que A Ese tiempo Se hayaren, míos, y mi escopeta de mi uso Escarchada en Plata; Mi ropa de Vestir, Un Juego de evillas de oro, ornamentos y Alaxas de plata de servicio que En ese tiempo Se nayaren porque Así es mi voluntad=Yten. por lo que Mira A los demás Parientes y parientas les tengo echo el Vien que he podido y lo haré si Dios me Da vida, pues no me descuydo en eso= y para cumplir y pagar este mi testamento y las Mandas y legados en él Contenidas dejo, nombro e ynstituyo por mis Alvaseas testamentarias al Maestro Dⁿ. Diego de la Colina, A Este por hijo de la Compañía de Jesús, Al sargento mayor Dⁿ. Joseph Gregorio de la Colina. Al Dr. Dⁿ. Francisco de la Colina, y A el Cura Dⁿ. Juan de Sangronis, rector desta parroquial; A todos Juntos y A cada uno de por sí, a unos por aMantes y A otros por hijos de dicha Compañía de Jesús, a quienes les Doy poder y facultad para que luego que Yo fallesca Guarden y Cumplan Este mi testamento haciéndose Carfo de dichos mis Vienes Como si fuersen propios para el Cumplimiento de las Mandas y legados que en el Ban espresas y que luego, Al punto que yo fallesca, procuren sacar y saquen Un tanto Autorisado en forma que haga tee deste mi testamento, y lo Remitan A la Ciudad de santa fee, Dando quenta A los herederos que Aquí nombrare, de mis Vienes administrándolos los dichos Alvaseas Como Suyos En el ynterín que Dan disposición dichos herederos y Ruego y encargo A los dichos mis Alvaseas admitan El dicho oficio para que son Nombrados, pues el Mucho Amor y Confianza que de Ellos tengo me oBliga A nombrarlos por

tales y les Doy y Subrrogo. El término que fuere Nesesario para usar de tales mis Alvaseas aunque sea pasado el año y Día facthal, porque es así mi Voluntad=Y Cumplido y Pagado este mi testamento y todas las mandas, Claúsulas y legados en él Contenidas dejo y nombro por mis Unibersales herederos de mis vienes que quedaron líquidos del Remanente y de mis deudas, Derechos y adiciones, a los padres De la Compañía de Jesús Con esta Condición y en esta forma, que si Dios es Servido llevarme Sin haver Completado (sic) las mandas, o parte de ellas que Constan este testamento, aquellas condicionales de las quatro sobrinas de santo Domingo, hijas de Dn. Juan de quevedo, mi hermano, y las dos desta Ciudad, Como Ba Atrás declarado, dichos padres de la Compañía, Luego que tengan noticia o hayan Recivido Un tanto deste mi testamento, envién A haserse Cargo de mis Vienes y a Administrarlos Uno o Dos hijos de dicha Compañía de Jesús para que éste o éstos, Mediante su Buen Selo y adelantamiento que puede haver de dichas haziendas, Así de Campo como de hattos, Esclavos y demás vienes para que Con el Usufructo de ellas, Sin que haya memoscavo en su principal Se Ballan Cumpliendo por su orden las mandas y legados que no se ubieren Cumplido deste testamento, Con la Condición que liquidado dicho Caudal An de fundar es esta Ciudad colexio para lograr EnSeñar niños y fecho que sea y puesto en orden el estudio, hayan de enseñar de limosna A mis parientes hasta En tercer Grado, Así paternos Como Maternos, y suplico A los padres que siendo Pobres los hayan de recoxer y recojan al colexio para Enseñarlos, Manteniéndolos de comer y Vestir hasta Darlos teológos, y techo, que les Enseñen la Puerta, y si por Algún acaso, Causa o rasón de MenosCavo En mis Vienes, En mi vida o en mi muerte, o por qualesquiera Motivo que sea los dichos Padres de la compañía de Jesús a quien tengo Nombrados por mis herederos no quisieren Aseptar dicha mi erencia, por las Condiciones que Ban aquí Ynpuestas, En tal Caso y no Cumpliendo dejo y nombro en su lugar por mis herederas de mis Vienes, deudas, Derechos y adciones, a todas las Cofradías desta Ciudad, por yguales partes para que éstas, liquidado que sea el remanente de mis vienes, por mis alvaseas y Echas las remiciones Como ba declarado y las entrega (sic), gosen Como dicho es de todos ellos y en espesial y Señaladamente de las Savanas de Barabara y tierras de Araurima y Sus Cultivados, porque éstas es mi Voluntad no puedan Ser Bendidas ni EnaJenadas, Sino que dichas Cofradías, por sus mayordomos las administren y fromenten (sic) Con los esquilmos que fueren Dando, de suerte que si por alguna Causa O Razón de qualquier Manera que sea se pretendieren Vender dichas tierras de Araurima y Savanas de Barabara, por el mismo echo; Berificada que sea dicha Venta, puedan mis herederos Avitosiados, llamarlas por suyas, Sin más ABeriguación que la que Ba espresa y Con tal de que no puedan tanpoco ellos Benderlas ni hipotecarlas porque mi Yntención y Voluntad es que perpetuamente las Gosen los herederos llamados por su orden y en la misma Conformidad que por esta Claúsula Consta Con la Vendisión de Dios En Conjunta de los demás vienes=Y revoco y Anulo y doy por ninguno y de ningún Balor ni efecto Otros qualesquiera testamentos, Codisilios, Mandas, legados y otras Disposiciones que paresiere aver fecho desde los tiempos pasados hasta el Día de oy, que quiero que no Balgan, salvando este que aora otorgo por mi

testamento y última voluntad en aquella vía y forma que más haya lugar de derecho, el qual Mando se Guarde, Cumpla y Ejecute en todo y por todo, Según y Como en él Se Contiene, en testimonio de lo qual otorgo la presente en esta Ciudad de Coro en Veinte de noviembre de Mil Septtecientos quarenta y nueve años, y el otorgante, a quien Yo, escribano Doy fee, Conosco, aSí lo otorgo y firmó estando Sano del Cuerpo y en todo Su aCuerdo, Juycio y entendimiento al parecer, fueron testigos, Dⁿ. Joseph Gutierres, Dⁿ. Juan Gerónimo de Davalillo, y Antonio Melancio González, Vezinos=En este papel a falta del sellado= Y en este estado declaro dicho testador que es su Voluntad que en este testamento no tenga acción ni Jurisdicción ninguna Justicia, ni eclesiástica ni secular, sino que sólo sea Cumplido por los dichos mis Albaceas o qualesquiera de ellos, porque así en su Voluntad, por la mucha Sattisfación que de ellos y todos tiene=Pedro Silvestre de Quevedo. Martín de Davalillo, Escribano público, teniente de (ilegible) y Real Hazienda".

El presbítero Quevedo dona sus bienes a la Compañía de Jesús. AHC. Instrumentos Públicos, *T. XXVI, ff. 100-113.*

"Sea nottorio a ttodos los que Vieren esta Escriptura de Donación, Como yo, Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo, Presbíttero, Vesino de esta ciudad de Coro, Provincia de venezuela en Indias, teniendo muy a la vista las Yndesibles ansias con que los vezinos y Moradores de esta dicha Ciudad han deseado el que en ella Se funde Un Collegio de la Sagrada y suprema y amada Religión de la Compañía de Jesús, por el grande celo y el bien de las Almas que se ha Experimentado en los Padres de dicha Compañía de Jesús, que en algunas Ocaziones han arribado de Missioneros a este Paíz, de cuia evángelica Predicazión y singular Exemplo de Virtud han logrado Sus nativadores muchos frutos espirituales, y que cumplido el tiempo de su rrecidencia les presisa haver aucencia para seguir sus Missiones a las parttes y Lugares a donde los destina la obediencia de sus Superiores, queda todo este Vezindario tan desconsolado y afligido que prorrumpe en clamores magnifestando el Justto Senttimientto en que quedan oprimidos los corazones con la aucencia de los Padres Missioneros, y porque Con ttodas las veras del mio, deseo tenga efecto la dicha Fundazión y que para la manuttenzión de los Padres que fueren embiados por su superior A recidir en la Casa o Collegio que se lebanttare, aia fundo y fincas rraizes perpetuos, otorgo de mi libre y Expontánea Voluntad, sin apremio, fuerza ni induzimiento alguno, y a mayor honrra y Gloria de Dios Nuestro Señor y de su Santísima madres Nuestra Señora la Virgen María, y en obsequio de la Devoción que le professo a el Glorioso Patriarca Sn. Ygnacio de Loyola que le hago Gracia y Donación, pura, mera, perfecta e irrebocable, que el Derecho llama intervivos y para el fin que queda insiguado a la Sagrada Religión de la Compañía de Jesús de su Provincia del Nuevo Reyno y en nombre de esta al M.R.P. Provincial actual de la Enunciada Provincia Padre Ygnacio Ferrer, y en nombre de este al M.R.P. Antonio Naya de la Compañía de Jesús, que se halla en esta Ciudad de Coro con los Poderes necesarios y presenttadas antte la Justicia, Cavildo y Reximiento desta dicha ciudad, de los Bienes Siguientes, y que por menor

voy Expressando, y el precio de Cada Cosa. Por quatro pesos, quatro reales importe del cajón de Altar porttátil, su cerradura y Visagra...Por quatro pesos importe de una toalla de engarípola de tres varas en largo con algunos sobrepuestos asules...Por cincuenta pesos por dos sobrepellises de holán con sus encaxes correspondientes, están de buen servicio...Por quarenta pesos, importe de una Casulla de damasco morado con todos sus parametos forrada en tafetán doble Carmesí...Por Setenta pesos importe de otra Casulla de Tisú de plata, con sus Parametos quarnesida con galón de plata forrada en tafetán doble amarillo...Por Docientos y dies pesos importe de dos Alvas de holán Clarín, sus amitos y cintas Correspondientes, La una bordada de Realze y otra Con Encaxes superfinos...Por Veintte y cinco pesos, importe de Un missal, Antuerplano con sus rrexistros... Por quinientos cinquenta y Seis pesos importe de una Lámpara grande de platta que pessa una Arroba y dos cálises nuevos sin Consagrar, tuvo todo de Principal y costos de conduzion de México a esta Ciudad (556 pesos)=Por ciento y cincuentta pesos importe de dose Cuadros, con dose Pinturas de los dose Apóstoles con sus marcos, partte dorados y parte dados de mermellón, (sic) a razón de doze pesos y quatro Reales Cada Uno...Por veinte y cinco pesos, importe de dos Cuadros del mismo pinsel y tamaños que el Apostolado, de uno del Glorioso Patriarcha San Ygnacio de Loyola y el otro del Glorioso Apóstol de las Yndias San francisco xavier, a dos pesos, quatro Reales Cada Uno...Por seis pesos importtes de dos mesas por ocho pesos importte de Una Arca con su llave para lo necesario..."Prosigue la entrega de Un hattillo que tengo en los egidos desta Ciudad, distante como Un cuarto de legua de sus gotteras. Por trecienttos pesos importe de la Casa de texa de el texar, tiene cattorze varas de largo, cinco de ancho, Sus corredores tres Puertas cinco Ventanas, las Paredes son de adobes y el abatúo Se hizo por los Artifises señalados por la Ciudad para este fin...Por setenta y cinco pesos, importe de un tanque grande para agua, Una corraleja de madera y un horno bien maltrattado para hazer texa...Por sesenta y seis pesos, importte de treinta y tres Ubejas abaluadas A rrazón de a dos pesos cada una...Por siete pesos importe de un jumento para el trabajo...Por treinta y ocho pesos importe de trinta y ocho Cabras de Vientre abaluadas a pezo cada una... Por seis pesos, importe de nueve Cabritonas abaludas a seis reales Cada una...Por diez y seis pesos, cuatro reales, importe de treinta y Siete cabritos a rrazón de quattro reales caveza...Por nueve pesos importe de nueve chivos Padrotes, abaluadas a pezo por cabeza...Por tres pesos, importe de una Barra de yerro, su peso diez y seis libras...Por tres pesos importe de dos palas grandes de yerro a rrázón de Doze Reales cada una...Por quatro reales (borrado) tres Reales de un (ilegible) de un barril de Cargar agua, todo Un peso y Siete reales...Por quarenta pesos, inmportte de Una Carreta y su herrage...Por Un peso, quatro Reales importte de dos gradillas y Sus hormas, para la fábrica de la texa...Por treintta y Siette pesos, quatro Reales, importte de mill y quinienttos ladrillos alttos a rrazón de Veinte y Cinco pesos millar... En ttreinta de Agosto empesé a enttregar la hazienda de Baravara que tenía y poseya en esta Jurisdicción de Coro, y por lo que mira a la Administrasión de Sacramentos, perttenesen a el Pueblo de Jacura, aunque dista Una Jornada dichas haziendas. Primeramente enttregué los Títulos de dichas haziendas, Las quales me tienen de costo la Cantidad de

Dos mill pesos...Por Setecientos pesos Costo de Una Capilla de texa, las Paredes de adoves, con sus Puertas y bentanas (borrado) ancho tres de Sacristía, Con tres Corredores de texa y su Retablo (700 pesos). Por treinta pesos cortos de la efixie de Un Señor Cruzificado; tiene con cruz y Peaña Vara y media de alto...Por diez y ocho pesos, Costo de dos arañitas de bronce con tres mecheros Cada una...Por doze pesos, precio de Un Baúl forrado en cuero, claveteado y con su Cerradura para guardar los hornamentos...Por quatro pesos, Costo de Un par de Candeleros de bronze...Por tres pesos, costo de otro par de Candeleros de estaño... Por treinta pesos, costo de dos campanas, la una pesa una arroba más que menos y la otra es pequeña...Por veinte y cinco pesos, costo de Un Missal Antuerpiano con sus Registros Correspondientes...Por tres pesos...Costo de una mesita de rebestir...Por veinte y quarto pesos, importe de dos candelitos de plata (sic)...Por ocho pesos importe de un relicario de plata y un bol (borrado) enfermos (borrado). Por veinte y cinco pesos, importe de un cáliz con su Patena dorado y la sobre copa del cáliz...Por quinze pesos por dos Albas con sus Amitos y cintas, con más un par de mantteles ya bien Usados...Por un peso, quatro Reales, importe de Unas Vinageras de vidrio con Un platico de holanda y una Campanita de Bronce...por una casulla de Razo de Valencia, Con sus paramenttos, fondo colorado, con flores blancas guarnecida con un listón de seda...Por quatrocienttos pesos que me tuvo de costo Un Esclavo casado llamado francisco xavier de la Colina, Sirve de Mayordomo en dichas haziendas...Por trezientos y cincuenta pesos que me tubo Su muger María Theresa... Por trezientos pesos, costo de otro Esclavo llamado fernando, es Casado...Por trezientos pesos que tuvo de costo Su Muger María Cecilia...Por trescientos pesos por el esclavo soltero llamado Juan Joseph Quevedo...Por mill novezientos y treinta pesos, importte de siento noventa y tres yeguas de Vientre para crías de mulas, que entregué a dicho R.P. a Razón de a diez pesos Cada Una...Por quarenta y cinco pesos de nueve potrancas, a Razón de Cinco pesos Cada Una...Por veinte y cinco pesos, precio de Cinco potros a Razón de cinco pesos Cada uno...Por ochocientos Veinte y cinco pesos, importe de treinta y tres muletos, a razón de Veinte y cinco pesos cada Uno...Por quattrocientos y cincuentta pesos de nueve burros hechores a Razón de cincuentta pesos Cada uno...Por Cincuenta pesos, precio de quatro Pollinos criados para el mismo efecto que los hechores a razón de cien Reales Cada uno...Por ciento y setenta y cinco pesos, precio de siete Caballos Padrotes para los Siete atajos de yeguas (Borrado). Por docientos cincuenta y (cinco) pesos precio de diez y siete Cavallos de Baquería, A Razón de quinze pesos Cada uno...Por Docientos quarenta pesos, importe de seis mulas manzas de silla y de Carga a Razón de quarenta pesos Cada Una...Por treinta pesos, precio de un Cavallo andón...Por ciento Veintte y cinco pesos precio de cinco Cavallos moledores, a rrazón de Veinte y cinco pesos Cada Uno...Por dies y ocho pesos, precio de tres Jumentos para el travajo...Por quinienttos cincuentta y dos pesos, importe de quarenta y Seis Vacas paridas a Razón de doze pesos por Cada Una...Por mil noventta pesos, importe de cientto y nueve bacas horras a Razón de dies por cada Caveza...Por ciento y cincuentta y dos pesos, importe de diez y nueve toros a Razón de ocho pesos cada Uno...Por treinta y Seis pesos, importe de tres Vacas paridas...(borrado). Por cincuenta pesos

importe de cinco Vacas horras fuera de las de arriba...Por veinte y quatro pesos, importe de tres toros fuera de los de arriba...Por trecientos quarenta y dos pesos, importe de cincuenta y Siete Cavezas de dos años Cada Una a Razón de seis pesos caveza...Por tresientos y cincuentta pesos, importe de la casa de Vivienda que es de paja y bien maltratada con su Cozina apertte, otra Ramada para los Sirvienttes, un horno de cozer ladrillo, Un tanque, Un corral y corraleja mediana para el Ganado de leche, con más Un corral grande con dos Corralejas y su quesera y Casa de Vivienda en el hato de san Augustín pertenesiente a la misma hazienda...Por dose pesos, importe de dos escopetas a seis pesos cada Una...Por tres pesos importe de Una barra de yerro, pesa Una arroba...Por tres pesos importe de dos palas (borrado). Por un peso y quatro reales, importe de dos azadas de yerro...Por un peso, quatro reales, importe de dos tasises, con mas otro peso y quatro Reales de dos azadas. Suma todo tres pesos...Por quatro pesos y quatro reales, importe de tres achas a Razón de doze Reales Cada una...Por veinte pesos, costo de una Romana grande...Por veinte y cinco pesos por un tas mediano, dos pares de tenaza, Un escoplo mediano, Un martillo y Un Pebrero, (sic), de yerro todo...treinta pesos, importe de Un quitasol para llevar el Beático a los enfermos...Por quarenta pesos, costo de Una Cama con su barandillas torneadas, colchón, almoadas y Pavellón de angarípola...Por cinco pesos costo de Una mesita de sedro...Por nueve pesos, precio de tres Sillas a Rasón de tres cada una...Por tres pesos de tres tauretes a ocho reales cada Uno...(borrado). Por un peso por un Valaustre de yerro para empañetar...Entrega hecha de la hazienda de San Pedro de Araurima, fundada en la Jurisdizión que perttenese al Pueblo de Jacura consta su Extención y linderos de los Ynstrumentos perttenesientes a dicha Hazienda...Por Docientos pesos, precio que pagué por veinte y quattro fanegadas de tierra que era realenga y la Compuse con D^{n}. Gaspar de salas, nombrado por Juez para este efecto, cuios Ynstrumentos tengo enttregados al M.R.P. Antonio Naya desde diez y ocho de Agosto de este presente año...Por Dos mill Setecientos pesos, precio de nueve esclavos, ocho Varones y una hembra, a Razón de trecientos pesos por pieza...Por cincuentta pesos en que abaluaron tres cuartillas de Caña...(borrado). Por ciento (cincuenta y nueve) pesos, por la ramada de trapiche basttanttemente maltratada; por el trapiche es nuevo (sic), dos canoas, dos hornallas y demás instrumentos necesarios para la molienda...Por tres pesos importte de tres paneleras...Por quatrosientos Sesenta y siete pesos, costo de Dos fondos fundidos, el una falqueado con Cobre, tiene libras Docientas y cinquenta, y el otro Sin falcar; y pesa Dosientos y dies y siete libras, todo en quatrocientos y sesenta y siete pesos...Por sesentta pesos, precio de Una paila De templar, pesa Sesenta libras...Por cincuentta pesos, ymporta de Un caldero grande de hierro y Una olla de lo mismo para Legía...(Borrado). Por (cincuenta pesos, un alambique) grande, de cobre battido, y su platón de pletre (sic)...Por doze pesos por Una sierra grande brasera...Por un peso, quatro Reales por dos Limas...Por dos pesos, dos Reales por un escoplo grande, otro pequeño y una Barrena mediana y por una suela, dos pesos que hasen quatro pesos, dos Reales...Por un Real, por Unas tiseras pequeñas de atusar...por tres pesos por Un par de grillos...Por veinte y cinco pesos, precio de un pie de amigo, un par de esposas y Una Carlanca...Por Cinco pesos por un Sepo grande con sus yerros

Correspondientes, menos Candado...Por tres pesos por una Barra de yerro...Por seis pesos por dos machetes grandes...Por quatro pesos (borrado) de servicio...Por quatro pesos, precio de ocho tases, a Razón de quatro Reales; están muy consumidos...Por siete pesos, precio de quatro achas ya servidas...Por un Peso por una desjarretadera nueva...Por quatro pesos, quatro Reales, por una silla y una mesita pequeña...Por cuatro pesos, quatro Reales una Gavera de haser adobes...Por un peso, quatro Reales, precio de un Collar de yerro con su gancho...Por tres pesos precio de Una Gayetana de Bronse para los enfermos...(borrado) un macho (3 pesos). Por ocho mil pesos precio de diez mil árboles de Cacao de toda Grosa, con algunos tablones de yuca y demás Legumbres, todo con su Riego...Por Veinte y quatro pesos, importte de dos Bacas paridas...Por treinta pesos, precio de tres Vacas horras...Por ocho pesos, precio de un toro...Por dies y ocho pesos, precio de tres novillas... Deudas. Por treintta y tres pesos que debe Luis Sánchez, consta de Ynstrumentto...Por threcienttos pesos que debe Juana Escolástica, Viuda de francisco de Torres, consta de Ynstrumento Jurídico y paga el sinco por ciento (borrado) la de Un Vale simple, paga el cinco por ciento (200 pesos). Por Cien pesos que debe dn. Juan francisco de Verástegui, consta de Ynstrumentto Simple y paga el cinco por Ciento...Por quattrocienttos pesos que en dinero tengo entregados al padre Antonio Naya, importte de Una Casita, Un Solar, Un espejo y unas Sillas bordadas que Constan en la Donazión que rremití a Santa fe y todo lo deduxe a plata por pareserme más convenientte, y las dichas alajas...Por settentta pesos, Seis Reales que debe Joseph de Umar Colina, consta de Vale...Por manera que suman los Bienes y Deudas Según este Ynventtario, Veinte y Seis mil Docientos Sin quenta y quatro pesos y seis reales, de los quales Se deben rebajar Cien pesos que para el mismo efecto de la fundasión (borrado) empleé en mejoras de Ganado, con que quedan de mi quentta Veinte y seis mill ciento cinquenta y quatro pesos y Seis Reales, en Bienes, assí Raizes como muebles y Comobientes (sic). Son míos proprios, libres de Cenzo o tributo, Vínculo, obligación e hipoteca ni otro Gravamen especial ni general, y por tales se los doy y cedo a dicha Compañía perpetuamentte, en Propriedad, Posessión y Usufructo, para que desde luego los aya dicho M.R.P. Provincial o quien en su nombre tuviere facultad para ello, con todas Sus pertenensias y quanto le pueda tocar de hecho y de derecho, y desde Luego, por mí y mis Subsesores me desisto, quito y apartto de la Propiedad, Dominio Directo, Util, que a dichos Bienes tengo, y todo lo Cedo, Renuncio y traspaso en dicha Sagrada Religión de la Compañía de Jesús (borrado) esta Ciudad, y le doi Poder y facultad para que por su Autoridad tome y aprehenda la Posesión de dichos bienes, y en el Yntterin que la toma me constituyo por su ynquilino para dársela Siempre que la pida, y en señal de Pocesión i por Posesión le entrego nuevamentte y tengo entregado al R.P. Antonio Naya de la Compañía de Jesús en fuerza del Poder y órdenes que me ha manifestado de dicho M.R.P. Provincial Ygnacio Ferrer, los Títulos e Ynstrumentos de la Propiedad de todos los Bienes. Y declaro Yo, el dicho otorgante, que esta Donasión no es inmensa ni prohivida por Derecho porque me quedan otros Bienes Bastantes para mi congrua sustentasión, quales son los Réditos de mis Capellanías y caso que exceda de los quinientos Sueldos porque Si deban insignuar las Donaciones aunque

(borrado) Abundamiento la doy por insignuada y ago a dicha Compañía de Jesús tantas Donaciones como excessos tuviera ésta y Una más para su Validasión; para que hagan y tengan efecto Como si fueran hechas en diferentes Díaz y por diversas escripturas, y me obligo a hever y tener por firme esta Donación y de no rebocarla por otra ni por testamento, porque aunque el que tenía hecho con fecha de Veinte de noviembre de mil Setezientos quarenta y nueve, ante Dⁿ. Martín Davalillo, escrivano Público de esta Ciudad, tenía hechas algunas Mandas quedan éstas y éste por esta Escritura Rebocado y Rebocadas también qualesquiera Donaciones que en él Se hallaren hechas a qualquiera Personas, ni tampoco por cobdicilio ni otra forma Junta ni expresamente, que si lo contrario hisiere y rebocare esta Donación en todo o parte o fuere en alguna manera Contra ella, Quiero no ser aydo en Juisio y qualquier auto de Revocación le dé mayor firmessa a este Ynstrumentto, y Sirva de rrattificarle no obstantte que para ella no Se necesite de nuevo rrequicito y a su cumplimiento me obligo con mis bienes y rrenttas que tengo y uviere, y doi Poder cumplido a los Juezes de mi fuero de qualesquier parte que sean para que a ello me compelan, obliguen y apremien Como por Senttencia pasada en Autoridad de Cosa Juzgada, Sobre lo qual rrenuncio todas las Leyes, fueros y Privilegios de mi favor con el Capítulo y Duardus de Salutionibus Suam de penis y la que prohive la General Renunciación y Juro in Verbo Sacerdotis, tacto, pectore et Corona, Conforme a Derecho de haver por firme esta escripttura, ahora y en todos tiempos, y no oponerme Contra ella, ni la rrebocaré en todo o partte, por ningún caso o Causa y Si lo hisiere desde luego yncurra en la pena de perjuro y por el mismo hecho Se me Compela a cumplir Con su Thenor y que deste Juramento prottexto no pedir Absoluzión y relaxación a su Santidad, a su Nuncio ni otro Prelado Eclesiástico, que me la pueda Conseder y aunque de propio motu, Se me conceda no usaré de ella So la misma Pena de perjuro, y a mayor abundamiento hago tanto Juramento; Uno más que absoluciones. Se me puedan Conceder para que Siempre permanesca el Juramento que llevo fecho, ySo cargo de él declaro, no tengo hecha Protexta ni Relaxazión alguna en Conttrario y Conciderando que si por algún acontecimientto (lo que Dios N.S. no permita) Se frustrare el efecto de que no se funden en esta Ciudad el Collegio de la Compañía de Jesús que con todo anhelo Solicitan Sus morado-res e Yo con ellos, o porque S.M. (que Dios guarde) no conceda Licencia para la Fundazión, o porque el M.R.P. de dicha Sagrada Religión de la Compañía de Jesús no asepte esta Donación y su Provincia, este nuevo Reyno (sic) huviera de bolver los bienes que ahora Se le entregan en fuerza desta Escriptura, la Persona que los aia de haver, es mi voluntad, Caso que yo aia fallecido, el que los rreciba en el estado en que se hallaSe del tiempo de la Dovoluzión, Deviéndose Sacar antes de su entrega la Cantidad que fuere necesaria para los Costos de Viage de los Padres Missioneros de la Compañía de Jesús que se allaren en esta Ciudad y aian de seguir el destino que les diere la obediencia y assí mismo lo que de las Donaciones particulares se huviese Costteado para la mexora de dichas haziendas Sin que la dicha Provincia ni a los Padres a cuia Dirección huviera corrido la administración de los Bienes que constan en esta Donación, Sean obligados a dar quentta de ella y en la misma Conformidad Sean y deberán dedusir antes de la Deboluzión de los

Bienes, las Cantidades, que importtasen Las Deudas que huvieren Causado Con motivo de dicha Administración, Sin que la Expresada Provincia de la Compañía de Jesús con ningún motivo puede quedar gravada a Cosa alguna y si libre con haser la Devolución en la forma que llevo insignuado ser mi Voluntad, y nuevamentte quiero que assí se Execute Si llegare el Caso de que no tenga Efecto la fundación de dicho Collegio en esta Ciudad, y doi poder y facultad a las Justicias y Jueses a quienes compette para que assí lo hagan Cumplir y executar, y estando presente yo el Padre Antonio Naya de la Compañía de Jesús, en nombre del Muy Reverendo Padre Ygnacio ferrer, de la misma Compañía, Provincial de Nuestra Provincia del nuevo Reyno, y en Virtud de su Poder General que para el efecto tengo presentado ante la justicia, Cavildo y Regimiento de esta Ciudad y Copiado a la letra en el libro de Cavildo, por el presente escribano Público, Real y de Cavildo, Dⁿ. Joseph Bernardo de la Peña, otorgo que asepto esta Escriptura de Donación que a dicha Compañía de Jesús ha hecho el Señor Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo, Presbítero, vaxo de las Condiciones y Estipulaciones que en ella se Contienen y Con la de que estás aseptaciones queda y debe quedar Subordinada a la determinación que diere nuestro Muy Reverendo Padre General, pues en Caso de no ser aprobadas, desde luego Se debe entender por no asep (borrado) por entregados los bienes que en este instrumento Se contienen y a las de las Propiedad para la Administración, yntterin Se sirve nuestro Muy Reverendo Padre General dar su Determinación; y es fecha esta Donación en esta Ciudad de Coro en cinco de octubre de mil Setecientos cinquenta y tres años, y los otorgantes, a quienes Yo, el escribano doy fee que conosco; assi lo otorgaron y firmaron, Siendo testigos el Provincial Dⁿ. Juan de la Colina, Alcalde mayor de la Santta hermandad y Rexidor perpetuo, El maestre de campo Dⁿ. Joseph Gregorio de la Colina, Alférez Real y rexidor perpetuo, El capitán dn. francisco Garzés teniente oficial Real, Vezino desta dicha ciudad y Va escripto en este papel común a falta del sellado que corresponde=Pedro Silvestre de Quevedo. Antonio Naya. Ante mí: Joseph Bernardo de la Peña, escribano público, Real y de Cabildo".

Entrega al presbítero don Pedro Silvestre de Quevedo de los bienes que donará a la Compañía de Jesús para la fundación del Colegio coriano. AHC. Instrumentos públicos, *T. XXXII, ff. 115-128.*

"En la ciudad de Señora Santa Ana de Coro de la Provincia de Venesuela y caracas, en Beyntte y Nueve de octubre de mil cetezientos cesenta y quatro años. Ante mí el Yntrescripto escribano y testigos, el R.P xavier de orá de la compañía de Jesús, Rector del collegio de Mompox y superior que ha sido del que se pretendía fundar en esta dicha ciudad, y Dⁿ. Pedro Sivestre de Quevedo Presbytero de este Obispado, Vezino de esta referida ciudad, A quienes doi fee que Conosco y Dixeron: dicho R. Padre xavier de Orá que se le ha Conferido Poder y facultad por el M.R. padre Manuel Valsátegui, Provincial de la Sagrada Religión de la compañía de Jesús en la Provincia del nuevo Reyno para que en consequencia de haverse suspendido la dicha fundación debuelba y rrestituia al mencionado Dⁿ. Pedro silvestre de Quevedo y demás Personas que afectuosamente concu-

rrieron, los bienes rrayzes y Semovientes que havían donado para aquel fin, cuio Poder y facultad es del tenor siguiente=En la ciudad de Santa fee a beinte y tres de Diziembre de mil Setezientos y Sesenta y tres años, Ante mí el Escribano de S.M. y testigos, el M.R.P. Manuel Valsátegui, Provincial de la Sagrada Religión de la Compañía de Jesús a quien doi fee conosco, Dixo: que por quanto atendiendo y conciderando la Utilidad Común que rresalta a una Provincia y ciudad el que aia Colegio de la Compañía de Jesús y los buenos efectos que en lo espiritual y temporal han producido. Con otras reflexiones que se hicieron, se propuso a la dicha Provincia de este nuevo Reyno por Personas de esperiencia y afectas a la compañía de Jesús Se fundase Un Colegio en la ciudad de coro para que los Vezinos de ella y de aquella Provincia lograsen del veneficio que disfrutan las otras Donde rreciden collegios; a cuio fin y para facilitarlo propucieron muchas personas contribuir con bienez rraízez y Caudales para que se asegurase suficiente congrua y con Efecto estándose entendiendo en la dicha fundación para que Se lograse el fin de su deceo concurrieron hazer efectivo su ofrecimiento El Lizenciado Dⁿ. Silvestre Quevedo villegas, y otras personas de esta Devoción, Cediendo porciones en bienes rraízez para el dicho fundo; y porque estándose entendiendo en él por Justas Causas y concideraciones Se ha disuelto su Prosecucion y Determinado por esta Provincia del nuevo Reyno (se) Suspenda la dicha fundación y no se execute (roto) que mediante esta resolución se hase presiso Volber y rres(ti)Tuir al dicho Licenciado Dⁿ. silvestre Quevedo villegas y demás Personas que afectuosamente Concurrían a ella, los bienes rraízes y Semovientes que existieren de los que huvieren donado por haver Cesado el fin de su destino y aplicación; Por Tanto por la presente, En el mejor modo y Forma que aia Lugar en derecho otorga que confiere Poder y Facultad el que en derecho Se rrequiere y es necesario al R.P. xavier de orá de la compañía de Jesús que actual rrecide en la dicha ciudad de coro, para que en su nombre y de dicha Provincia buelva y rrestituia al Referido Lizenciado dn. Silvestre Quevedo y demás Personas, todos los bienes o efectos que existieren de los que huviesen dado para el fin enunciado Chanzelando todas y qualesquiera Donaciones i obligaciones que en fuersa de sus ofrecimientos aian otorgado, Dándoles por libres y quitos de ellas con la expresión de las Gracias por el beneficio que pretendían hazer, decistiendo y apartando a esta Provinzia y religión del Derecho que en qualquiera manera pudieran haver adquirido por virtud de los citados Ynstrumentos, Declarado no quedarle Acción que rrepetir contra los Donantes de tal forma que queden tan libre (sic) como si no Se huvieren constituido en tal obligación como que no era transmisible a otra cosa que al fin de la dicha fundación del collegio y que no aviéndose verificado ésta, cesó por consiguiente qualquiera Promesa, acto, Donación, contrato, obligando a esta Provincia a no ir ni venir Contra el tenor de este Ynstrumento ni repetir por los citados acción alguna porque si por algún modo se yntentare hazer, a más de no ser admitida a Juicio, como quien pretende Derecho que no tiene, por el mismo hecho Se entienda revalidar este Ynstrumento, Siendo Comprehendidos en la misma Obligación los Donantes para no rrepetir ningún Derecho contra esta Provincia, haviendo rrecivido lo que existiere de lo que dieron o Donaron Graciosamente para la dicha fundación, de que

rrecibirán Cartas de Pago en forma, Con las Solemnidades que Se rrequieran para su Estabilidad y firmessa que para todo lo rreferido, y que actúo las diligencias Judiciales y extrajudiciales que corresponden al Distrato y Libertad a que se Dirixe este Poder, le confiere el necesario a dicho R.P. xavier de Orá con General Administración, y sin Limitarle en Cosa alguna, obligando a su Provincia a haver por firme lo que hiciere y actuare, en Virtud de este Poder, En cuio testimonio así lo Dixo, otorgó y firmó, Siendo testigos Dⁿ. francisco Salazar, Dⁿ. Manuel fernández y Sevastián forero, vezinos de esta dicha ciudad=Manuel valsátegui=Ante mí=Joseph Veles de Guevara=concuerda este traslado Con el Poder Original que me rrefiero, y para que conste donde Convenga haviéndolo corregido y Concertado está ciertto y Verdadero, a que me rremito, Doy el precente, Signo i firmo en la ciudad de Santa fee, en el día, mes y Año de su Otorgamiento= en testimonio de Verdad=Joseph veles de Guevara=Los Escribanos Del Rey nuestro Señor que aquí Signamos y firmanos, Certificamos y damos fee, que Dⁿ. Joseph Veles de Guevara de quien parece Signado, i firmado este Ynstrumento es escribano de S.M. como Se nombra y a sus semexantes y demás que ante el Susodicho han pasado y pasan siempre se les ha dado y da entera fee y crédito en juicio y fueran del Fecho Ut supra=En testimonio de Verdad=Gregorio Vásquez Posse=En testimonio de Verdad=Joseph de Roxas, escrivano de S.M.= En cuia Conformidad dicho R.P. xavier de orá, en nombre de dicho Muy R.P. Provincial y de la expresada Provincia del nuevo Reyno debuelve restituie a dicho Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo todos los Vienes existentes que son, a Saver=Por el cajoncito, su cerradura y Visagras, recibido y Devuelto, en quatro pesos, y quatro reales...Por una tohalla de Angarípola, Yden, en quatro pesos...Por dos sobrepellises de olán Con encaxes yden, en Cincuenta pesos...Por una casulla de Damasco Morado yden en quarenta pesos...Por otra dicha de tizú de plata, iden, en Setenta pesos...Por dos Alvas de Olán Clarín, la una Vordada de Realse y la otra Con encaxes Superfinos Yden en Docientos y Diez pesos...Por dos Alvas de bretaña Con encaxes, amitos y demás. Su costo, Veinte y Cinco pesos...Por una Sobrepellís, Su Costo Veinte y Cinco pesos...Por un caxón de Altar Portátil con su Visagras (sic), forrado por dentro en terciopelo Carmesí, Con su Ara, Pintado y dorado por fuera Con sus Cantoneras medianas de bronze doradas, su Costo, beinte y nueva pesos...Por dos manteles de guirendor buenos con encaxes yden, en cattorze pesos...Por dos Amitos de Olán con su Cintas ydem, tres pesos...Por dos dichos de Bretaña, el Umo con encaxes y el otro llano, iden, Diez Reales...Por quatro Carporales de olán en tres pesos...Por quatro Cornu Altar en quatro Reales...Por Doze Purificadores en seiz Reales...Por dos Palias de guerender Con Encaxes en doze Reales...Por un frontal de Zaraza en quatro pesos...Por una Colgadura de lo mismo en dos pesos...Por un Atril pintado En ocho Reales...Por dos Mesas de Altar en Seis pesos...(Al margen:"Omenaje de Casa") Por una Lámpara de Plata, dos cálizes de lo mismo, rrecividos y Debueltos en quinientos Cincuenta y Seiz pesos...Por los Catorse quadros iden en Ciento Setenta y Cinco pesos...Por dos Estantes en diez y Ceis Reales...Por una caxa Con tres Serraduras en diez y ocho pesos...Por otra dicha rrecivida y entregada en ocho pesos...Por dos dichas de Cedro, Grandes, en Veinte y Cinco pesos...Por otras dos dichas en nueve pesos...Por Un Caxón para

Guardar la lámpara en dos pesos...Por un relox de campana en Veinte y nueve pesos...Por una Cathedra Con cinco Sillas Pequeñas, Una Mesa Grande Con su Caxón de Cedro, Banco Grande con cinco Pequeños (sic) a correspondencia del Aula en treinta y Siete pesos y dos Reales...Por un peso de metal Con ocho pesas de Bronze en Veinte y cinco pesos...Por quince sillas de Sentarse y un taurete, en quarenta y Seis pesos y Seiz reales...Por dos dichas usadas en quatro pesos y quatro reales...Por dos mesas de Cardón y Una de Cedro Con su Caxa en Catorze pesos y quatro Reales...Por otra dicha de Cardón en dos pesos...Por un Ynstrumento para echar ayudas en quatro pesos...Por un escritorio Con su Cerradura y llave en Diez pesos...Por dos Marquetas de Cera española que en Puerto Cavello Costaron Según factura, quarenta y Seis pesos, y condución, todo quarenta y ocho...Por cinco Achas Vizcaínas a dos pesos,Son diez pesos...Por ciete dichas a catorse Reales Son doce pesos y dos Reales...Por quatro asadas a ocho Reales, Son quatro pesos...Por tres machetes Grandes a tres pesos...Por dose dichos, medianos a dose Reales Son diez y Ocho pesos...Por una piesa Coleta de la Real Compañía su costo por factura quarenta y seis pesos y Ciete Reales...Por dos Dosenas de Platos de Peltre nuevos, en doze pesos...Por otra dicha, Usados, en quatro pesos y quatro Reales...Por Cezenta y Ceis varas y tres quintos de ruán Suiso, a ocho Reales, son Cesenta y ceis pesos y Cinco Reales...Por dos Catres Con su Colchón en onze pesos...(Al margen: "Libreria") Por Biblia y Concordancia en Veinte pesos...Por un Bocabulario de Nebrija en quatro pesos...Por dos tomos de Sermones del Padre Villanueva a dos pesos, Son quatro pesos...Por la Bibliotheca Santorum Patrum en dos thomos de folio, ocho pesos...Por dos tomos de Aclamaciones Sagradas a tres pesos Son Ceis pesos...Por dos dichos quarezma del Padre Señeri, a tres pesos, Son Ceis pesos...Por tres dichos del Padre Alonso Rodríguez, a dos pesos, son Ceis pesos...Por quatro dichos, Sermones del Padre Segura, en diez pesos...Por dos dichos del Padre Sotormane, en Ceis pesos...Por dos dichos del Padre Obiedo Panegíricos Sagrados en ocho pesos...Por cinco dichos theología Escolástica del Padre Aguilar,en quinze pesos...Por uno dicho Lógica del Padre Peinado, dos pesos...Por uno dicho Theología del Padre Dupazquier, dos pesos...Por dose dichos historia del Pueblo de Dios en Veinte y quatro pesos...Por un Brebiario en quatro pesos...Por dos tomos de folio, obra del padre Lacroyz, en dos pesos...Por una suma moral del Dr. Navarro en un peso...Por un Manual de Confessores, un peso...Por dos thomos de Sermones de San francisco de Sales, Seis pesos...(Al margen:"hatillo del tendal"). Por una Casa de Texa rrecivida y devuelta, en treinta pesos...Por un tanque, Corral y horno iden, Setenta y cinco pesos...Por un Jumento, iden en Ciete pesos...Por Cincuenta y Ceiz Cabras de Vientre, valor de su rrecivo a ocho Reales, Son Ciento Cincuenta y Ceiz pesos...Por ochenta y Seiz de media Señala Seiz reales, son Secenta y quatro pesos y quatro Reales...Por cecenta y tres Cabritos Savaneros, SinSeñal a quatro Relaes, Son treinta y un pesos y quatro Reales...Por una Barra rrecivida y Debuelta, en tres pesos...Por un candado y un Barril de cargar agua, onse reales...Por una carreta rrecivida y Debuelta en quarenta pesos...Por cetenta y nueve obejas rrecividas a dos pesos, importan, Ciento Cincuenta y ocho pesos...Por tres dichas chiquitas a ocho reales, son tres pesos...Por Un Esclavo llamado Juan Joseph, recivido y

Debuelto en trecientos pesos...(Al margen: "Hato de Barabara"). Por dos mil pesos en que se rrecivieron y Debuelben estas Posesiones...Por ciento cinco pesos y Siete reales de la confirmación de dichas Posezíones. Por la casa, Su Sala, Aposento y Corredor, y un Aposentico en la Culata de Vaxareque, Techada de enea, en trecientos y cincuenta pesos, rrecivida en lo mismo...Por cinco Atajos de yeguas con ciento y treinta y ciete cavesas, iden a diez pesos, importan mil trecientos y cetenta pesos...Por cinco Padrotes, el uno andón, en treinta pesos y los quatro a Veynte y cinco pesos, importan ciento treynta pesos...Por diez Burros echores a cincuenta pesos, importan quinientos pesos...Por Diez y ceiz muletos rrecividos a beinte y cinco pesos, importan quatrozientos pesos...Por ceiz crías de Cavallo de este Año, a cinco pesos importan treinta pesos...Por tres burros ordinarios y Una burra a Ceis pesos, importan beinte y quatro pesos...Por tres mulas Mansas rrecibidas a quarenta pesos, Ymportan Ciento beinte pesos...Por Cesenta y quatro Vacas de rrejo, rrecividas a dies pesos importan Ceicientos y quarenta pesos...Por Siete dichas Paridas, idem a doze pesos, importan ochenta y quatro pesos...Por Diez y Siete toros y toretes iden a ocho pesos, importan Ciento y treinta y Seiz pesos...Por Diez y nueve novillas al parto a diez pesos, importan ciento noventa pesos...Por Catorze novillos a doze pesos Ynportan Ciento Cecenta y ocho pesos...Por un Buey en quinze pesos...Por treinta y dos Bezerros de año Passado a Ceis pesos, importan Ciento Noventa y dos pesos...Por beinte y tres cavallos a quinze pesos importan Trecientos quarenta y cinco pesos...Por Un Potro andón en Veinte y cinco pesos...Por la Casa de Vivienda del Hato de San Augustín, Con Sala, Aposento y Corredor de Baxareque, Cuvierta de enea, y dos Corrales de estacas en ochenta pesos...Por Una piedra de moler en ocho reales...Por dos azadas a peso, Son dos pesos...Por una varra de fiero tres pesos...Por Una Acha en doze Reales...Por Un Conuco de un Almud de tierra Abierta en doze pesos...(Al margen:"Esclavos"). Por fernando y Cecilia su Muger, Ceiscientos pesos en que Se rrecivieron...Sevastián, Soltero iden iden trecientos pesos...Juan de Jesús de tres para quatro Años Ciento Veynte y cinco pesos...Juana María de quatro años, Ciento y veynte y Cinco pesos...Juana de Jesús de dos para tres años en cien pesos...Por tres Sillas de asentarse rrecibidas, a tres pesos. Son nueve pesos...Por una mesa buena y otra Usada en cinco pesos...Por una romana con su pilón, recibida en Veinte pesos...Por una batea en Ceiz Reales...Por una hacha en Catorze Reales...Por un pilón de Pilar maíz. Un peso...Por un catre, colchón y dos almohadas resivido y Devuelto, en quarenta pesos...Por un Jarro de Guaiacán en Seiz Reales...Por una Piedra de moler. Un peso...Por un yunque de fierro en Doze pesos...Por dos Esclavos llamados Julián y Juan Francisco, cetezientos y Cincuenta pesos...reemplasados en lugar de xavier y theresa su Muger, rrecibidos en la misma Cantidad En la entrega que se hizo_____Por una capilla nueva del Santísimo Christo, con su Ymagen, un Tabernáculo, en que está; el Altar de Madera Con su belo de seda, respaldo de Angarípola, Su frontal de zaraza y Manteles de bretaña, todo nuevo, su costo: trecientos y Cecenta pesos...Por una campana grande un esquiloncito y Una campanilla pequeña rrecibida y debuelta en treinta pesos...Por un Altar en dicha capilla de santa Bárbara...Por un Cáliz, Vinageras y Platillo en Veinte y Ceis pesos y quatro Reales, en que se rrecivió...Por un Terno de Casulla, estola, manípulo,

Paño de Cáliz y Cíngulo guarnecido de Cintas, en doze pesos...Por un Misal, rrecibido y debuelto, en Veynte y cinco pesos...Por unos Corporales Usados, en Un peso...Por una Alva y un Amito, Siete pesos y quatro Reales...Por una Palia, quatro Reales...Por un Quitasol resivido y Debuelto, entreinta pesos... Por Un Relicario de llevar el Viático a los informes, resivido y debuelto, en ocho pesos...Por dos candeleros de Plata, iden en Veinte y quatro pesos...Por dos dichos de Bronze, iden, quatro pesos...Por un Baúl para guardar ornamentos iden. Doce pesos...Por un Pedrero, Doze pesos...(Al margen:"Hazienda de Araurima"). Por Dosientos pesos en que se resibió la Posesión...Por ciento cetenta y quatro pesos de la Confirmación de las tierras...Por la casa de Baxareque Cubierta de cogollo Con veinte y seis Varas de largo. Con Sala, Aposento y Zaguán, en diez y Ceiz Varas y las otras diez para oratorio, con tres Puertas de Madera, la Una de dos alas, y Una rrexita de madera en Docientos y cincuenta pesos...Por otra casa de Vivienda, Vieja, recivida y Devuelta En Cincuenta pesos...Por una cosina Con su troja de mapora y su Puerta de Madera, en quinze pesos...Por siete Casas de los Esclavos (Nada)...Por quatro mill Docientos y quatro Arboles de Cacao frutales a diez Reales, importan Cinco mil Docientos Cincuenta y Cinco pesos...Por Setecientos quarenta y uno horqueteados a Seiz reales, importan quinientos cinquenta y cinco pesos y Ceiz Reales...Por Ciecientos quarenta y dos rreciembros a dos Reales, importan Ciento Cecenta pesos y quatro Reales...Por Ciento treinta y ocho pilones rrecién plantados a dos Reales, importan treinta y quatro pesos...Por dos Almásigos de Cacao al ponerse (Nada)...Por Cinco quartillas de Platanal en veinte y Cinco...Por un Almud de Tierra Sembradas de inea y maíz en Veinte pesos...Por otro dicho Con media Cuartilla de caña en Diez y Ceiz pesos...Por Diez tazices buenos, a quatro y medio reales importan cinco pesos y Cinco Reales...Por quatro dichos Viejos a tres Reales importan Doze Reales...Por quatro hachas en siete pesos...Por cinco chícoras a quatro reales, son dos pesos y quatro reales...Por una dicha ya gastada en tres Reales...Por quatro Azadas a pezo Son quatro pesos...Por dos desjarretaderas a peso, Son dos pesos...Por Un calavozo en doze Reales...Por dos pares de Esposas recividas y Debueltas a dos pesos Son quatro pesos...Por Un par de Grillos iden, en tres pesos...Por Un rromana y su Pilón, iden Veinte pesos...Por un Palaustre iden, Ceis Reales...Por Una escopeta iden Ceis pesos...Por Ceis machetes quebrados a dos reales Son Dose Reales...Por dos fondos, el uno falqueado de cobre y el otro, sin falcas, recividos y Debueltos en qua trocientos cecenta y siete pesos...Por una Paila grande iden en Cecenta pesos...Por Un Alambique iden cincuenta pesos...Por una olla de fierro Con Un Caldero de lo mismo en que debolvió mi Antesesor al Sr. Lizenciado Dn. Pedro de Quevedo resividos en Cincuenta pesos...Por tres masas de trapiche, Una canoa grande, otra dicha pequeña rrecividos y debueltos en Ciento Cincuenta y nueve pesos...Por tres paneleras iden, a peso son tres pesos...Por una adovera iden, Quatro Reales...Por una Mesa de cedro iden, cinco pesos...Por otra dicha iden, cinco pesos...Por una Palanganita Ceiz Reales...Por una Silla de asentarse iden tres pesos...Por dos Silletas en dos pesos...Por dos campanillas Chiquitas en ocho Reales...Por tres surrones de cacao a Diez pesos, son treinta pesos...Por quatro Almudes de Cacao al pezo Son quatro pesos...Por ocho rrollos y medio de tavaco a Veinte Reales importan veinte

y un pesos y dos Reales...(Al margen "Esclavos"). Por un esclavo llamado felipe y Juana María su muger en trecientos pesos son Ceicientos pesos...Por María Josepha su hija de quatro años en ciento y Veinte y cinco pesos...Por Joseph de Jesús, iden, de dos años en cien pesos...Por Joseph de la cruz, de pechos, en Cecenta pesos...Por Ventura y Magdalena, su Muger, a trecientos pesos. Son Ceicientos pesos...Por Martha, su hija, de quatro Años, ciento Veinte y cinco pesos...Por Joseph de la Rosa de tres años, cien pesos...Por María, de pechos, cetenta pesos...Por Juan Francés y María, su mujer, a trecientos pesos, son Ceicientos pesos...Por Augustín, soltero, trecientos pesos...Por Juan Andrés y Juana Bautista, su muger, a dosientos pesos, Son quatrocientos pesos...Por Magdalena soltera, Docientos pesos...Por tres esclavos fugitivos llamados Pablo, Patricio y Jacob, que rrecivimos a trecientos pesos son novecientos pesos...(Al margen: "Fragua"). Por un fueye en diez pesos...Por un Yunque en Doze pesos...Por un Tornillo en Doze pesos y quatro Reales...Por tres martillos, A peso Son tres pesos...Por tres Pares de tenasas a quatro Reales. Son Doze Reales...Por un Cinsel en ceis Reales...Por Una Lima en Ceis Reales...Por una Entenalla (sic) en quatro Reales...(Al margen:"Carpintería"). Por Una Cierra Brasera rrecivida y Debuelta en Doze pesos...Por Un Aserrucho en dos pesos...Por Una Zuela, Dos pesos...Por una Barrena, Ceiz Reales...Por cinco escoplos a Ceiz Reales importan tres pesos y Ceiz Reales...Por uno dicho gurbio Ceiz Reales...Por unas tenacitas, quatro Reales...Por Un Zepillo un pesso...Por Una escuadra, Dos Reales...Por Una Cartabón dos reales...Por Un Cepo Cinco pesos...Por dos Sillones de Cargar caña a Ceiz Reales Son doze Reales...Por un pie de Amigo y una carbanca, rrecivida y entregada en beinte y tres pesos...Por un Gramil Un Real...(Al margen:"Deudas"). Por la obligación de Juana Escolástica que Se debuelbe de trecientos pesos...Por la de D^{a}. Andrea Borxes iden de Docientos pesos...Por la de D^{n}. Juan Francisco Berástegui iden, de Cien pesos...Por otra iden, de Joseph Colina de Cetenta pesos...Por un vale de trecientos pesos fuertes Contra D^{n}. Jayme Pruna Casado en Cuba...Por noventa y cinco pesos de un vale contra Juan Miguel de Piña...Por quatro mulas serreras que Debe el dicho a treinta pesos, importan ciento y veinte pesos...Por dies pesos un vale de Luis fermín de Vargas...Por Ceis pesos vale del capitán espinoza...Por Setenta y tres pesos...vale de D^{n}. Fernando Ruis Nóriega...Por veinte y cinco pesos de una Mula que debe D^{a}. Rosa Garzés...Por ciete pesos más que debe la dicha...Por beinte y cinco pesos que debe D^{n}. Juan de Berástegui...Por ciete pesos y quatro reales que debe D^{n}. Diego de Quevedo...Por una mula serrera que debe Pedro Mollexas en treinta pesos...Por tres burros que debe el dicho a seis pesos, importe Dies y ocho pesos...Por tres cargas de cacao que debe D^{n}. francisco Arana a treinta pesos, importan noventa pesos...Por la Arboleda de la tapa Setecientos pesos...Por francisco y María Se Muger, Ceizientos pesos...Por Lucía, soltera, trecientos pesos...Por un hijo de la dicha de tres años en cien pesos...Los trecientos pesos de rréditos que corresponden al Santo Christo de Barabara ven incluidos en dicha Cantidad por pertenecientes a dicho Santo Christo de Barabara _____cuias partidas Ymportan beinte y Ciete mil Cetecientos tres pesos y tres reales, como parese de la suma, salvo ierro (de cuya cantidad se rrevaxarán cien pesos que para el miSmo efecto de la fundación, entregó el capitán Nicolás de Quevedo al Lizenciado

Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo, con que quedan Veinte y siete mill Ceicientos tres pesos y tres Reales, cuios Cien pesos sera obligado dicho Lizenciado a entregarlos a dicho Capitán Nicolás de Quevedo según y en la conformidad que consta en la Donación Jurídica). Las unas especies en la propia estimación en que se recivieron y las entregó dicho Lizenciado Dⁿ. Pedro Quevedo, y las otras que se han adquirido, apreciadas Justa y legítimamente Según lo que corre en el País, en cuia Cantidad no se icluien las pertenecientes a otras Particulares Personas de las Donas, que rrespectivamente hicieron, por estar ya satisfechas Con separación, como constará de las Cartas de pago que han otorgado. Y los dichos beinte y Siete mil Ceicientos tres pesos y tres Reales en las especies arriva Contenidas Se transfieren en dicho Lizenciado Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo para que como Propio y lexítimo Dueño de ellas disponga A su voluntad, Y desde luego dicho R.P. xavier de orá Dixo que en nombre de su Poderdante y de la expresada Provincia se desapodera, Desiste y aparta del Derecho que en qualquiera Manera pudieran haver adquirido a dichos bienes, Sin que darles Acción alguna que rrepetir Contra los Donantes, de tal forma que quedan libres como si nunca huvieren tenido obligación alguna en el asumpto=Y dicho Lizenciado Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo, Dixo: que se dava por rrecivido y entregado de los referidos beinte y Siete mill Ceicientos tres pesos y tres Reales en las expecies de que Va hecho mención, Sobre que Renunció las leies de la entrega y Prueva de su Recivo y confiesa no quedarle Acción alguna que repetir aora ni en tiempo alguno Contra la expresada Provincia y Religión, y que si lo intentare haser a más de no ser admitido a juicio Como quien pretende Derecho que no tiene, por el mismo hecho se entiende haverse aprovado y revalidado este Ynstrumento de parte a parte, De modo que ninguna Pueda promover Acción en el asumpto. Y dicho R.P. xavier orá por sí y en nombre de su Poderdante y de la dicha Provincia del Nuevo Reino, expresa muchas Gracias al Referido Lizenciado Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo y demás Personas que avían hecho dichas Donaciones a la Mencionada Provincia y su Religión, por el Buen Zelo, Amor y afecto que manifestaron=Y es Declaración que no Se Debuelven a dicho Lizenciado Dⁿ. Pedro silvestre de quevedo Con maiores adelantamientos los referidos sus Vienes a Causa de que Se han defalcado y cargado de ellos más de Ceis mil pesos en esta forma=Diez y siete esclavos que han fallecido, que lo son: María francisca, Dominga y Una hija suia=Ysavel y su marido Antonio=francisco=Leonor=Magdalena y su hijo=Un negro llamado Galucia=Juana María=Juan Joseph=María Josepha y su hijo=Antonio=Una hija de Ana Juana=y otro de Lucía, que hazen los dichos Diez y siete esclavos Defuntos, los que murieron en los Parages de que se hará mención=En esta ciudad: María Josepha y su hijo Antonio de onze a Doze años; Una hija de Anna Juana y otra de Lucía= En Barabara: francisco Galucia; Juan Joseph Curimagua=Juana María=En Araurima: María francisca; Dominga y Una hija suia; Ysabel y su marido Antonio; francisco, Leonor, Magdalena y Un hijo suio Pequeño, Pertenecientes a dicha fundación + los un mil Docientos y diez pesos que se han pagado en onze Años por los Alquileres de las casas de havitación y rrecidencia que hemos tenido en esta Ciudad= Y los Biáticos de ocho sujetos de la compañía que ha costeado esta fundación, Con más lo que se sacaron para los dos primeros sujetos que

Vinieron desde Santa fee a esta Ciudad y lo que aora se ha sacado para dicho R.P. xavier y su compañero para pasar a sus Destinos; De modo que Considerados estos descuentos y los forzosos Gastos de la mantención de los Padres Recidentes Junto Con la morttandad que ha avido en la hacienda de Campo a Causa de los Grandes imbeterados Veranos que ha echo Padecer iguales quiebras a las Haziendas de muchos vecinos de esta ciudad, se manifiesta la Grande Providencia del Señor, que después de los referidos gastos y Pérdidas ha favorecido la Aplicación y cuidado de los Padres rrecidentes para que el día de oy puedan Debolver sus Bienes a los Benefactores de la compañía, sin los atrasos que podían temerse. A cuia seguridad y cumplimiento dicho R.P. xavier de orá en nombre de su Poderdante y de la expresada Provincia del Nuevo Reyno y el dicho Licenciado, Se obligan en toda forma por sí y en nombre de dicha Provincia y dan Poder Cumplido A los Jueses de sus Fueros a qualesquiera partes que sean para que a ello les compelan, obliguen y apremien Como por Sentencia pasada en Autoridad de cosa Juzgada Sobre lo que rrenunciaron todas las Leies, fueros y Privilegios de su favor, y del dicho su Poderdante Con el Capítulo Oduardius descluctionibus Suam de perus (sic) y la que prohive la general renunciación en forma, en cuio testimonio así la otorgaron y firmaron, Siendo testigos presentes, el Sr. Alcalde hordinario Dⁿ. Lorenzo de valle, el sr. Regidor Dⁿ. Sevastián Joseph de talavera, y el Sr. Procurador General Dⁿ. Joseph Alonso Gil de Reynoso, Vecinos de esta dicha Ciudad y en este estado haviéndose Juntado los Sres. otorgantes presentes, los testigos mencionados en estas Casas de la morada del Sr. Theniente de Vicario Juez Eclesiástico desta dicha ciudad Br. Dⁿ. Joseph Antonio Atienza, hallándose presente dicho Sr. para efecto del otorgamiento de este Ynstrumento, el que haviéndoseles leido por mí el escribano de primo ad ultimum dicho Sr. Licenciado Dⁿ. Pedro Silvestre de Quevedo Dixo: que por lo que mira a las Partidas de los tres negros nombrados Juan Andrés, Juana Bautista Su muger y Magdalena, desde luego las rrechasa por no Conformarse Con el Abalup=Como también, con la Partida de Julián y Juan francisco, ni tampoco con la Partida de la Capilla=Como tampoco con la Partida de la hacienda de la tapa, Pero que mirando en buen fin con que Donó y el Amor nativo que ha tenido y tiene a la casa de Dⁿ. Ygnacio desde Luego Se Conforma y da por Satisfecho, pues su fin Solo era de que en esta Ciudad huviese Collegio y se rrepartiese esta tan sancta Doctrina y que así no le queda nada que alegar ni pedir aora ni en tiempo alguno, en cuia virtud, oy día treinta y Uno de Octubre de su otorgamiento de dicho año, fecho ut supra. Xavier de Orá. Pedro Silvestre de Quevedo. Br. Joseph Antonio Atienza. Lorenzo de valle. Sevastián Joseph de Talavera. José Alonso Gil de Reinoso. Ante mí: Joseph Bernardo de la Peña, escribano público, Real y de Cabildo."

El padre Javier de Oraá vende la goleta "Nuestra Señora de la Soledad" a un grupo de corianos. AHC, Instrumentos Públicos, *T. XXXII, ff. 209 vto-211.*

"En la Ciudad de Señora Santa Ana de coro, en veinte y quatro de noviembre de Mill Septiezientos Sesenta y quatro años, ante mí el escribano

público y testigos Ynfraescritos, el Reverendo Padre Xavier de orá de la Compañía de Jesús, Rector del Colegio de Monpós dijo: que hayándose en la Presisión de pasar al Referido colegio y considerando las Dificultades, molestias y tardansas que se ofresían de practicarlo por tierra Según la mucha Distancia, le prometió un Amigo Conducirlo por mar si para ello solicitase Su Reverencia embarcasión Con Dⁿ. Martín de Goycoechea, factor de la Real Compañía Guipuscoana de esta Provincia en puertos de Cavello allándose dicho Amigo a Comprarla por el valor en que la Remitiese dicho Dⁿ. Martín de Goycoechea, y haviendo Con efecto mandándole una Balandra nombrada Nuestra Señora de la Soledad que se haya Anclada en el Puerto de la Vela de esta Ciudad, por un Mill y tresientos Pesos que costó la Compra y obras de su carena; Susedió que dicho amigo Se Retrajo de aquel propósito y en esta Atención otros que desean el Alivio de su Revª.la han tomado Ynteresándose en partes a saver: el Sr. vicario Jues Eclesiástico Dr. Dⁿ. francisco de la Colina en tresientos pesos; el Sr. Alcalde ordinario Dⁿ. Juan Damián Borjes en Doscientos pesos; El Sr. Alcalde Provincial Dⁿ. Juan Antonio de Zárraga en doscientos pesos; el Sn. Procurador General Dⁿ. Alonso Gil en doscientos pesos; Dⁿ. francisco Miguel de la Madriz en doscientos pesos, Dª. Anna de la Colina en Doscientos pesos; y Dⁿ. Agustín Natera en quatrocientos pesos; los quatrocientos de ellos para Gastos de la Abilitación de dicha valandra y los un mill y trescientos por el importe de la referida Embarcación y su carrena. Según se hallan bien serciorados dichos Ynteresados por la Carta y quenta que Dirigió dicho R.P. Rector Xavier de orá en la forma que mejor haya lugar en derecho otorgo y conose que la dicha valandra, Sus Palos, velamen, Jarsias, Peltrechos y Aparejos, que la hasen navegables pertenese a los SuJetos mensionados Según las partes en que se han Ynteresado de las que confiesa estar Satisfecho y Renuncio las Leyes de su entrega y prueva de Su Recivo transfiriendo como trastiere en los susodichos qualesquiera acción que en la Referida valandra le conpitiese y tuviese, mediante a haversela dirigido por su quenta dicho Dⁿ. Martín de Goicoechea y los expresados Ynteresados, estando Presentes (a quienes también doy fee que conosco) Dijeron que Asetavan y Asetaron dicho traspaso y queda por su quenta y Riesgo la mencionada valandra y las Soldadas de la gente de su tripulación, Aguada y bastimentos desde el Día veinte y uno de octubre de este año, y en su consequencia todos y cada uno de dichos Ynteresados por lo que a su parte toca, contienen su poder y facultad a dicho Dⁿ. Agustín Natera para que De quenta y Riesgo de todos los susodichos navegue la expresada valandra a la Ciudad de cartagena de Yndias (para donde se Destina dicho Padre Rector) cargada de los frutos de la tierra así Al flete Como por quenta de los Ynteresados, y llegando a Salvamento se vendan Juntamente Con la valandra, aunque para ello sea Necesario Desaserla, y de todo lo que Rindiere este Ymporte, Con los fletamentos u otras utilidades del viaje se Deduzgan y saquen primeramente las Respectivas Porsiones de Principal y Gastos y lo que quedare líquido Se divida entre los Ynteresados Sueldo a libra (sic), y del mismo modo las Pérdidas que pudieran haver bajo de la Dirección de dicho Reverendo Padre; y a la firmesa, Seguridad y cumplimiento de lo Referido dicho R.P. Rector con Renunciación de las Leyes y Derechos de su favor y la General en forma; y

lo firmaron siendo testigos Dⁿ. Ylario de quero, Dⁿ. Pedro Rodriguez y Dⁿ. Joseph Santiago de Lugo, vesinos=xavier de Ora. Juan Damián Borxes Chirino. Joseph Alonso Gil de Reinoso. Dª. Anna de la Colina. Agustín Natera. Dr. Francisco de la Colina. Juan Antonio de Zárraga. francisco Miguel de la Madriz. Antemí Andrés Davalillo, escribano público."

BIBLIOGRAFIA

ARCAYA, Pedro Manuel, *Población de origen europeo de Coro en la época colonial*, ANH, Caracas, 1972.

DEL REY FAJARDO, José, *La pedagogía jesuita en Venezuela*, ANH, Caracas, 1979.

DEL REY FAJARDO, José, "Los jesuitas en la historia de la educación en Coro", en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 242, 1978.

GARCÍA BACCA, Juan David, *Tratados filosóficos por fray Agustín de Quevedo Villegas*, Caracas, 1953.

GONZÁLEZ BATISTA, Carlos, *Cultura y poesía en la Coro española*, Coro, 1990.

GONZÁLEZ BATISTA, Carlos, *Antillas y Tierra Firme: historia de la influencia de Curazao en la arquitectura antigua de Venezuela*, Caracas, 1990.

El jesuita Miguel Schabel (Sabel)*, misionero en Venezuela, y la iconografía del cristal de Bohemia

El comercio con cristal de bohemia en América Latina en el S. XVIII

Pavel Stepánek

1. LAS MISIONES Y LOS MISIONEROS JESUITICOS EN AMERICA

"La agresiva simiente de la Ilustración"[1] hizo si no borrar, entonces por lo menos olvidar [2] lo que fue la cultura colonial en su mejor aspecto: la difusión de valores culturales como co-producto de la religión. La soberbia de los enciclopedistas quienes al condenar a los jesuitas dividían el mundo de la Enciclopedia para atrás como era tenebrosa, hacia adelante, de la Razón iluminada, sobrevivió mucho tiempo, casi hasta hoy en día[3].

Para superar semejante falta de memoria y para subrayar la participación foránea en el proceso de la aculturación de Venezuela dentro del ámbito hispánico u occidental, si se quiere, que se proyecta sobre todo a través de las misiones, ante todo de los jesuitas (no sólo ocurre así en las Misiones de Paraguay), se nos permitirá una introducción más amplia acerca de este tema para terminar ilustrándolo con un ejemplo individual, que es, en Venezuela, el emblemático caso de Miguel Alejo Schabel.

---

* Si acepto la forma de transcripción Schabel, habitual en Venezuela, y no Sabel, como aparece en su correspondencia guardada en archivos checos, y como la escriben autores checos, es para no complicar la identificación de esta personalidad en Venezuela.

1. M. Picón Salas, *De la conquista a la independencia*. México 1969, p. 176. Aunque Picón Salas la tiene en otro contexto, utilizo esta frase porque me parece ajustada para el caso.
2. Mario Briceño-Iragorry, *Tapices de la historia patria. Esquema de una morfología de la cultura colonial*. Caracas 1982. 5a. ed., También, del mismo autor, *Introducción y defensa de nuestra historia*. Caracas 1972.
3. Cfr. Germán Arciniegas, *América en Europa*. Bogotá 1980, p. 168.

Entre los capítulos más apasionantes de la historia humana se cuenta la conquista y sobre todo la consiguiente difusión de la cultura occidental, y si se quiere, colonización ideológica, religiosa y cultural de América. Esa fue una empresa de España y Portugal, pero común en el sentido de que tomaban parte en ella, mejor dicho, en la parte religiosa, misioneros de otras naciones europeas católicas como italianos, flamencos, austríacos, alemanes y checos. La participación y actividad misionera de Bohemia se realiza mucho más tarde que en los países de Europa occidental, ante todo a fines del siglo XVII y a principios del XVIII.

¿Cómo explicar este movimiento, o mejor dicho, este lanzamiento de hombres e ideas de un continente a otro, de una zona geográficamente marginal a otra? Cedamos la palabra a quien recopiló los testimonios originales y así hizo prácticamente posible ocuparnos de lo que vamos a tratar al publicar las cartas de esas personas -Zdenek Kalista[4]:

> "Para el hombre de entonces, la lejanía que cubría la distancia entre los dos continentes, era, en primer lugar, una aproximación al infinito, a Dios, al cielo; por eso, el territorio de ultramar constituye algo más que la base de una nueva riqueza... Partiendo para las Indias Occidentales, al reino de la Nueva Granada, a las riberas del semimítico imperio azteca o a las montañas de los misteriosos incas, - el hombre contemporáneo /barroco/ parte a la vez como un soldado del gran imperio cristiano, bajo el signo de la cruz[5], con una misión suprema, superior, espiritual por excelencia".

Pero "todo el espíritu de la época, del cual esa actividad —esa ansia de lejanías, por el espacio infinito, que abría al alma el camino hacia Dios, según dijimos más arriba— se pierde irremisiblemente a fines del siglo XVIII con los últimos ecos en el abismo de la historia"[6].

En otras palabras lo corrobora Arturo Uslar Pietri [7], al afirmar que con el descubrimiento se produjo "el primer gran encuentro del hombre moderno con un espacio geográfico totalmente desconocido y en gran parte vacío". O sea, se refiere al sentimiento y sentido superior, metafísico, que debió haber percibido cualquier persona ante la nueva realidad, y así lo entendían los misioneros checos.

Una negación similar a la que fueron sometidos los misioneros en Checoslovaquia, ocurrió también en Venezuela, sobre todo durante el último siglo. Según Mario Briceño-Iragorry[8], hubo (en Venezuela) un grupo de historiadores que "por un erróneo aunque honesto concepto de la venezolanidad, desdijeron la obra de la colonización española e intentaron

---

4. Zdenek Kalista, *Cesty ve znamení Krize (Viajes bajo el signo de la cruz)*. Praga 1947, 2a. ed., p. 10.
5. Kalista escoge las palabras de esta frase como título de su libro (veáse nota 4) con el subtítulo de "Cartas e informes de misioneros del siglo XVII y XVIII del ultramar".
6. Z. Kalista, *op. cit.*, nota 4, p. 20.
7. Cit. según F. Gutiérrez Contreras, *América a través de sus códices y cronistas*. Salvat Editores, Madrid 1985, p. 4.
8. *Tapices de historia patria*, op. cit., nota 2, p. 9. Asimismo Eduardo Nicol, en su *Meditación del propio ser: la hispanidad*, en: Jorge J. E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina. Pensamiento filosófico*. Caracas 1983, p. 249, afir-

presentar el período hispánico de nuestra vida social como un proceso de extorsión, de salvajismo, de esclavitud y de ignorancia". También se habló de "la tiniebla colonial", como en Checoslovaquia, y como una prórroga de la "Leyenda negra".

2. COMUNICACION CHECO-VENEZOLANA A TRAVES DE LOS LIBROS

Un argumento fuerte, esclarecedor, contra la leyenda de la tiniebla colonial es, por ejemplo, una ojeada a las bibliotecas que existían durante aquella época, mientras que el siglo XIX sólo puede oponer excepcionalmente una variedad y riqueza tal como la ofrece la lectura del importantísimo trabajo de Ildefonso Leal sobre libros y bibliotecas en Venezuela colonial, en un espacio de poco más de cien años, entre 1633-1767 [9]. De su lectura se desprende que sobre todo debido a la Compañía de Jesús hubo contactos directos con Praga no sólo en materia de misiones y misioneros que procedían de allá, sino también a través de los libros, y no sólo de teología como alguien podría pensar, sino también filosofía y otras ramas de la sabiduría humana. Eso se deduce por lo menos a juzgar por la presencia del *Institutum Societatis Jesu...* publicado en Praga en 1705, detectado en la Biblioteca del Colegio de San Francisco Javier en Mérida, que, si bien es el único que se registró de procedencia praguense, no es el único que testimonia los contactos con Praga. Lo que pasa es que hay toda una serie de libros de dos autores cuya vida y obra está ligada con Praga, como ya lo hemos observado en el capítulo primero: en primer lugar el pensador y escritor polígrafo, medio español medio checo, Juan Caramuel de Lobkowicz, por su segundo apellido de familia importante checa, y además, por su destino ligado a Praga como prior del monasterio de Emaús de Praga [10]. En segundo lugar, muy frecuente es también la obra del teólogo y filósofo jesuita español Rodrigo de Arriaga

---

ma, refiriéndose como ejemplo, al orden de vida universitario, que "no había disparidad esencial, a fines del siglo XVII, entre la situación de la Colonia y la situación de España. El atraso se produjo después, y fue relativo, es decir, comparativo: el siglo XIX, con el industrialismo, cambió muy rápidamente los estilos de vida en Europa y en la zona oriental de los Estados Unidos, mientras que Hispanoamérica, ya independiente, permanecía notablemente estancada. Con esto se produjo ese desnivel al cual intenta poner remedio justamente el complejo proceso que llamamos Revolución" (aunque a propósito de esta última palabra ya sabemos que las revoluciones son un remedio a largo plazo peor que lo que querrían curar. El caso de Cuba es bastante elocuente). Igual M. Briceño-Iragorry, *op. cit.*, nota 2, p. 146 afirma que "los nombres de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Berkeley, Locke, Condillac, Destutt-Tracy, Hartley y Lamarck, fueron familiares a los estudiantes de la vieja Universidad Real y Pontificia" de Caracas.

9. Ildefonso Leal, *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial (1633-1767)*. Caracas 1978. T. II. Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela.

10. Sobre la familia Lobkowicz y su importancia para las relaciones checo-hispánicas veáse P. Stepánek-E. Bukolská, *Retratos españoles en la colección Lobkowicz en Roudnice.* Ibero-Americana Pragensia (Praga). VI. 1972, pp. 145-162, y VII, 1973, pp. 115-142; *Retratos españoles en la colección Lobkowicz en Roudnice.* Archivo Español de Arte

que fue rector de la Universidad de Praga durante mucho tiempo[11]. De este último contaron los colonos de Venezuela con el *Cursus Philosophicus*, publicado en Amberes en 1632 [12], detectado en la biblioteca del canónigo Luis Umpiérez Lozano, de Caracas, en 1718, donde también estaba su escrito sobre la Vida de Santo Tomás, y un volumen no especificado de tema teológico [13].

De Juan Caramuel de Lobkowicz (1606-82) se nota una cantidad de libros aún mayor. Se debe entre otras cosas a su prolífica labor de escritor; es autor de trabajos sobre teología, musicología, gramática, filosofía, arquitectura, "y una serie nada escasa de libros científicos, especialmente su *Cursus Mathematicus*, aparecido en 1667-68"[14]. Por el mismo Leal sabemos que "Caramuel fue un decidido adversario de las doctrinas aristotélicas y ...uno de los primeros puentes de comunicación entre las corrientes modernas europeas y el ambiente científico español en lo relativo a cuestiones matemáticas, astronómicas y físicas". A él deben los colonos de Venezuela el conocimiento de las doctrinas cartesianas"[15]. De Caramuel Lobkowicz también hubo un libro histórico titulado *Respuesta al Manifiesto del Reino de Portugal* [16]. ...Otra obra suya presente en bibliotecas venezolanas fue la *Theologia Moralis Fundamentalis* publicada en Francfort en 1654 [17], así como una serie de otros libros teológicos. A veces sólo se pueden identificar en sus obras, con cierta reserva por falta de títulos exactos y de nombre del autor, como en el caso de una Enciclopedia, de la biblioteca del licenciado Pbro. Francisco de Hoces y Camas, vecino de Mérida, año 1720, donde había los seis tomos de Caramuel. Además, ahí encontramos su tratado de Matemá-

---

(Madrid), XLVI, 1973, N°183, pp. 319-339. *Retratos españoles en la colección Lobkowicz de Checoslovaquia*. Bellas Artes (Madrid), 1974, N°35, pp. 8-13. *Spanelske podobiny (Retratos españoles)*. Praga 1980, así como, y además, su actividad de abad de Emaús así como su actividad intelectual fue objeto de comentarios de varios investigadores. Ludvík Hlavácek, *Juan Caramuel z Lobkovic a jeho Arquitectura obliqua (J. C. de Lobkowicz y su Arquitectura Oblicua)*. Umení (Praga), 1973.

11. R. Arriaga fue objeto de un estudio reciente del historiador checo Sousedík. Arriaga fue, en 1648, también líder de la defensa del Puente Carlos (que está enfrente del colegio jesuita), contra los suecos quienes debieron desistir así de la idea de penetrar en la Ciudad Vieja de Praga por la heroica resistencia de los estudiantes del colegio jesuita.
12. Roderigo Arriaga, *Cursus Philosophicus*, Amberes 1632. Según apunta el propio I. Leal, *op. cit.*, nota 9, t. I, p. CXXVII, Arriaga fue muy apreciado por el emperador Fernando III y los papas Urbano VII e Inocencio.
13. I. Leal, I, *op. cit.*, nota 9, pp. 226 y 227. Está tomada del Archivo Arquidiocesano, Caracas, Testamentos 1718, carpeta 20; t. II, p. 145.
14. I. Leal, *op. cit.*, nota 9, p. XC.
15. I. Leal, *op. cit.*, nota 9, ibid.
16. Juan Caramuel de Lobkowicz, *Respuesta al manifiesto del Reino de Portugal*. Y en ellas se hace evidente demostración del derecho del Rey Felipe El Prudente, Segundo en Castilla, y prueba manifiestamente que el Duque de Berganza no tiene ninguno a la Corona de Portugal. Santangel de la Fratta, Imprenta Obispal, 1665.
17. I. Leal, *op. cit.*, nota 9,p. CXX.

tica. En un caso nos encontramos hasta con once tomos de Caramuel, más de su *Philosophia Rationale y Theologia Moralis* [18].

3. LA DIMENSION METAHISTORICA (OCTAVIO PAZ): LA EVANGELIZACION Y LA CULTURA

Mis investigaciones en torno a los contornos de tipo artístico entre dos países tan lejanos y distintos, aunque sobre su trato de la cultura occidental, más concretamente católica, como es Hispanoamérica de una y Checoslovaquia de otra parte, coinciden con la idea de Mario Briceño-Iragorry [19], quien resiste a la "vieja tesis de un país colonial distinto del país republicano", oponiéndole la de "un país nacional en formación"... pues tanto en la colonia como en el siglo XX, siempre ha habido contactos con gente de otras latitudes que de alguna forma, en su mayoría veces positiva para el país que venían a trabajar y aportar lo que podían, dadas las experiencias y preparación, muchas veces superior a la de los habitantes de Venezuela, que habían adquirido en su país natal, desde antes de haber salido. O sea, eso debe entenderse desde el punto de vista no sólo nacional, sino también internacional o inclusive universal. Digamos otra vez con Briceño-Iragorry [20] que "la conquista española no debe juzgarse desde los bohíos del aborigen, sino desde una posición universalista".

El espacio que dedicamos a los misioneros se justifica plenamente también a la luz de las palabras del Premio Nobel Octavio Paz: "es imposible comprender a la conquista de América si se le amputa de su dimensión metahistórica: la evangelización"[21].

---

18. Precisamente en este caso se trata de la obra de Caramuel Lobkowicz publicada en Praga y titulada *Enciclopedia concionatoria*. Praga 1649. Como un perfecto ejemplo del complicadísimo tejido de las interinfluencias intelectuales entre el viejo y el nuevo continente puede servir el caso del jesuita Juan de Esteineffer (Steineffer) nacido en Praga quien pasa su vida en la Nueva España, en la ciudad de México. Es uno de los numerosos jesuitas que aparte de la misión religiosa cumplían, como especialistas, tareas del más diverso carácter. En este caso, se trató de desarrollar la labor profesional del boticario. En México publica, en 1712, un libro titulado *Florilegio medicinal de todas las enfermedades, y sacado de varios autores, y reducido a 3 libros*. Esta obra era muy frecuente en los inventarios y testamentos de Venezuela del período, como nos informa Ildefonso Leal, en *Libros y bibliotecas en Venezuela colonial, 1633-1767*, UCV, Caracas 1979, p. 93. Ya en su portada trasciende que su misión era no sólo profesional sino también social, pues se dice que tal obra será útil "para bien de los pobres y de los que tienen falta de médicos, en particular para las provincias remotas en que administran los R.R.P.P. misioneros de la Compañía de Jesús... donde no existía posibilidad de hacer llegar médico ni botica". La obra misma se divide en tres libros: uno de medicina, otro de cirugía y el tercero de un *Catálogo de los medicamentos usuales que se hacen en la botica con el método de componerlos*. Uno de los ejemplares del Florilegio medicinal de Esteynefer estaba en la biblioteca de José de Oviedo y Baños (I. Leal, *Ibid.*, p. 133).
19. M. Briceño-Iragorry, *op. cit.*, nota 2, p. 26.
20. M. Briceño-Iragorry, *op. cit.*, nota 2, p. 45.
21. Octavio Paz, "La democracia: Lo absoluto y lo relativo (II)". *El Universal* (Caracas), 28. 2. 92.

Como los misioneros se mueven, a diferencia del clero seglar, sobre todo en la América "marginal" [22], eso podría parecer hoy, desde la perspectiva de lo utilitario, materialista y hasta casi mercantilista, algo inútil. Pero todo menos eso. Su concepto de la dominación, al decir de Octavio Paz [23], está fundada en un valor absoluto y más allá de la historia, y no en un código de valores temporales como lo fue en el norte de América. El trabajo de los misioneros, aparte de sus implicaciones confesionales que hoy no las acepta todo el mundo, casi mejor dicho, sólo una minoría, tiene para nosotros una gran importancia por haber hecho excelentes observaciones acerca de los aspectos más diversos de la vida que nos ayudan a comprender no sólo al hombre americano, sino al hombre primitivo, o al hombre como tal, y además, aclara toda una serie de hechos históricos que se proyectan incluso en la época contemporánea; simplemente perduran.

Hoy ya se vuelve a reconocer, pese a voces contrarias, que "la conquista de América representa una empresa verdaderamente increíble desde nuestra perspectiva; y ello, al margen de cualquier valoración ética del proceso colonial" [24]. Los misioneros no tienen en la mente el resultado económico, por lo cual se ponen en contacto con la América marginal, con "la población indígena que poco puede aportar por su número y nivel técnico al proceso colonial" [25] que la conquista no pretende e incluso rechaza.

Sin embargo, como..."el cometido evangelizador había sido el fundamento de la concesión papal y éste fue el único título legítimo inicial del dominio español" [26] ...hay que calibrar la importancia de la institución eclesiástica por la función que asume como difusora y sacralizadora de contenidos culturales —en el más amplio sentido del término— a través del proceso de extensión de la fe católica, la "conquista espiritual" como la denominó el historiador R. Ricard [27]. Aunque resulta casi peligroso, por poder hacerle pensar al lector que se trata de una compilación total, este acopio de citaciones, hay que recurrir a ellas pues ilustran que es de opinión casi común de que "no cabe duda de que la *Iglesia fue el elemento aculturador esencial*" [28].

---

22. F. Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, nota 7, p. 8. También el historiador boliviano Alcides Parejas Moreno, "Las misiones jesuíticas de Chiquitos: Un experimento social en el corazón de Suramérica". *El Universal*, 3-V-1992, p. 2 dice que "la Iglesia ha dedicado lo mejor de sus esfuerzos y energías a las zonas fronterizas donde se fueron estableciendo puestos de avanzada". A su vez, John V. Lombardi, *Venezuela. La búsqueda del orden. El sueño del progreso*. Barcelona 1985, p. 41, advierte que la liquidación de los establecimientos religiosos en Guayana incluso llevó a la pérdida de la frontera de Esequibo, y más tarde, pp. 104-1096 advierte que a pesar de la ruina y abandono de las misiones a causa de las guerras de independencia, las misiones transformaron los llanos y sentaron las bases para las futuras ciudades.
23. O. Paz, *op. cit.*, nota 21, *ibid.*
24. F. Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, nota 7, p. 18.
25. F. Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, nota 7, p. 21.
26. F. Gutiérrez Contreras, *op. cit.* nota 7, p. 48.
27. F. Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, nota 7, *ibid.*
28. F. Gutiérrez Contreras, *op. cit.*, nota 7, p. 54. Veáse también C. Maradei, *Los evangelizadores de Venezuela*. Caracas 1986.

Entre métodos propedéuticos y persuasivos, los misioneros, y especialmente los jesuitas, utilizaban sobre todo los primeros... Son antecesores de la ciencia etnográfica. Los misioneros extranjeros, especialmente checos, de profunda formación teológica, doctrinal y práctica —son, o al menos muchos de ellos— arquitectos, alarifes, farmaceutas, músicos, y a veces todo a la vez, pero sobre todo, y esto hay que destacarlo, lingüistas capacitados que aprendían con facilidad idiomas, incluso los indios [29].

Los jesuitas se dieron pronto cuenta de que la conjunción del arte con la religión, tan antigua como la misma religión organizada[30] y según varias teorías que datan desde muy antiguo, por lo menos desde el siglo XVI, consideraron al arte como fuente de las verdades religiosas. No dudaron en proclamarlo como equivalente del "lugar teológico"[31], por el mensaje religioso contenido en la iconografía cristiana, su carácter de portavoz de la fe, su valor como testigo de la tradición y de la antigüedad de sus dogmas. Las misiones americanas son una empresa colosal que sólo tiene precedentes en los tiempos apostólicos y en la propagación de la fe en Europa[32].

El misionero representa toda la idealidad fecunda de la cultura que reclama nuevos horizontes: a él se deberá la vida de tantos pueblos recién fundados; a él es acreedora la raza vencida de su anexión a los nuevos mandatos civilizadores...obra de abnegación y sacrificio. Al amparo del misionero y del cura, los indios "se prepararon para el ejercicio de actos civiles en concordancia con la nueva cultura"[33]...

Y tampoco habría que olvidar la otra faceta de la actividad de los jesuitas: después de haber sido desterrados definieron lo que estaba latente: el anhelo de independencia. Y aunque el cambio de pensamiento, una revuelta, contra los jesuitas, de blanco a negro, en la conciencia europea se

---

29. Así lo fue Boruhradsky, Veáse P. Stepanek, *Simón de Castro-Simon Boruhradsky-, un arquitecto checo del siglo XVII en México*. Cuadernos de Arte Colonial (Madrid), mayo 1982, N° 2, pp. 19-36. En el título hay un error de imprenta: es el siglo XVII y no XVIII como se indica. Este estudio fue la conferencia magistral en la Cátedra José Clemente Orozco,del Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, de México, en 1982: Simón de Castro, Simon Brohradsky.
30. Fernando Arrellano, S. J., *El arte jesuítico en la América Española (1568-1767)*. San Cristóbal 1991, p. 12.
31. *Loci theologici:* este nombre se le da al repertorio de tipos de argumentos que se usan para defender o impugnar ideas religiosas, de acuerdo con la argumentación de Melchor Cano (1509-1560) *De locis theologicis*, F. Arrellano, *op. cit.*, pp. 12-13. También un autor tan estrictamente contemporáneo como Roberto Montero Castro."El quinto viaje", en: *De Venezuela. Treinta años de arte contemporáneo (1960-1990)*. Ministerio de Relaciones Exteriores, Consejo Nacional de la Cultura, Fundación Galería de Arte Nacional, Caracas, 6 al 25 de junio de 1992. Pabellón de las Artes, Sevilla, pp. 22-23, en el capítulo "Desencuentros en el tiempo", afirma que "el espacio teológico americano fue una prolongación del mundo medieval ya superado en Europa". Más adelante, p. 24, habla de la iconografía que es la metáfora del espacio teológico americano. Y finalmente, p. 25 dice que "La revolución de la independencia terminó por eliminar las metáforas del espacio teológico en sus cuadros".
32. En otras palabras, esta opinión, compartida por numerosos investigadores, expresa la afirmación de G. Arciniegas, *op. cit.*, nota 1.
33. M. Briceño-Iragorry, *op. cit.*, nota 2, p. 83.

produjo rápidamente, sobre todo gracias a la Enciclopedia, el testimonio de sus hechos tanto como de sus escritos sigue siendo válido hasta hoy.

4. MISIONEROS CHECOS

También la nación checa participó de manera no del todo insignificante en la gran obra cultural y civilizadora que representan las misiones católicas en los países del ultramar. De la provincia de Bohemia son muchos los jesuitas que toman parte en dichas actividades. Ya "San Pedro Canisio, quien, como es sabido, llevó a Bohemia la primera colonia de la Compañía de Jesús, mostró en varias de sus cartas su intención de salir para "las Indias", pero su deseo se quedó en el aire" [34]. La aventura de ultramar se produce en Bohemia hasta mucho más tarde. Es que, en 1623 resultó fundada una nueva provincia de la Compañía de Jesús (aunque los jesuitas estaban en Praga desde 1556) que abarcaba los territorios de la Corona de Bohemia, con anterioridad dependiente de otros centros. Funcionó íntegra hasta el año de 1773 [35].

Las labores misioneras de los jesuitas bohémicos, tan características de la época barroca, no comenzaron a desarrollarse sino un medio siglo después de la fundación de la nueva provincia de la Compañía, cuando el Reino de España dejó entrar, en 1664, en los territorios de Hispanoamérica, también otras nacionalidades de los súbditos de la segunda casa Habsburgo, dándose a conocer esta decisión, basada en Real Cédula, por una circular del general de la Compañía. El primer grupo de jesuitas partió de Bohemia hasta en 1678, tal vez porque la labor misionera se precisaba en la propia tierra [36]. Pero ya los primeros misioneros de Bohemia llegaron a ser una verdadera contribución, siendo estimados en la América Hispánica por su ahínco y diligencia ejemplares [37].

En total, a América se fueron unos 160 misioneros de los países de la Corona checa (Bohemia, Moravia y Silesia); de ellos sólo un tercio son de habla checa (los demás serían de habla alemana, aunque los checos siempre

---

34. Z. Kalista, *op. cit.*, nota 21, p. 21.
35. Salvo las partes prusianas de Silesia, cuyos centros jesuitas dieron origen, después de la guerra austro-prusiana, a la independiente provincia Silesia (en 1754) que sobrevivió en unos años la disolución de la Compañía, según V. Rynes, *Los jesuitas bohémicos trabajando en las misiones de América Latina después de 1620*. Ibero-Americana Pragensia (Praga), Año V, 1971, pp. 193-202. Rynes presenta una lista bastante completa de los nombres.
36. Kalista, *op. cit.*, nota 1, p. 21. Eso se debe, entre otras cosas, a la resistencia de los protestantes y hermanos checos en aceptar la religión católica cuando fue declarada oficial por el Emperador Fernando III.
37. Kalista, *op. cit.*, nota 1, p. 10. Profundizó así el trabajo de Josef Vrastil, *Mezinárodní vyznam ceské provincie Tovarysstva Jezísova (Significación internacional de la provincia bohémica de la Compañía)* que forma parte del I tomo del libro *Cim nase zemé prispély Evropè a lidstvu (Con qué nuestros países contribuyeron a Europa y a la humanidad)*. Praga 1939. Kalista volvió al tema en *Los misioneros de los países checos que en los siglos XVII y XVIII actuaban en América Latina*. Ibero-Americana Pragensia (Praga), Año II, 1968, pp. 117-160.

hablaban alemán y los alemanes también eran muchas veces bilingües). Se conservaron no pocos nombres puramente checos, entre ellos los de los padres Albert Bukovsky, Frantisek (Francisco) Slezák, Václav (Wenceslao) Holub, Jiri (Jorge) Hostinsky, Frantisek (Francisco) Vydra, etc. Entre ellos no sólo había misioneros, ocupados exclusivamente de su tarea religiosa, sino también hermanos legos (en total 30) o sacerdotes que aparte de su misión religiosa desempeñaban también unas actividades profesionales, ligadas a ésta. El caso más conocido de un hermano lego es el de Simon Boruhradsky, conocido en México como Simón de Castro. También participan en los trabajos de las reducciones de Paraguay, como el famoso arquitecto Padre Juan Kraus.

En el campo de la arquitectura y el arte, si no son (en escasas excepciones) protagonistas de las empresas constructoras, como los arquitectos Juan Kraus, Simón de Castro-Boruhradsky y Juan Roehr, por lo menos se fijan en su alrededor y dejan algún testimonio de sus observaciones al escribir cartas a sus patrias, en este caso Bohemia[38]. Escriben sea con fines de servicio - a sus superiores en su mayoría - o para comunicarse con sus parientes y amigos. En las cartas, publicadas con un esmero especial por Kalista hace ya cinco decenios, encontramos referencias -breves por lo general, pero a veces también dilatadas- a las prácticas del culto, donde se hacen valer algunas imágenes, sean esculpidas o pintadas, es decir, también a lo que hoy consideramos como mero arte [39]. La intención de los misioneros, al hablar sobre ellos en sus cartas, era, sin duda, la de aproximar las costumbres o las cosas más características que veían en sus alrededores.

Gracias a esas cartas o Relaciones sabemos hoy mucho no sólo acerca de sus actividades sino también de su entorno. Debemos recordar en este contexto que ya San Ignacio concedía gran importancia al comercio epistolar sobre el que dejó normas precisas, y "es notoria la trascendencia que tuvieron las cartas de San Francisco Javier desde la India, hasta llega a decirse que con ellas había hecho tanto fruto en Europa como con su predicación en Asia[40].

---

38. Por Z. Kalista, *op. cit.*, nota 4.
39. Este tema lo traté en la conferencia dada en el Museo de Bellas Artes de Caracas el día 6 de junio de 1992, bajo el título de *Opiniones estéticas y artísticas de los misioneros checos en América Latina;* el año de 1993 aparecerá en el Boletín del Museo. A su vez, la obra de nuestros arquitectos-misioneros los traté según sigue: Pavel Stèpánek, Simón de Castro... *op. cit.*, nota 29. También publiqué una sintesís de la biografía de Juan Kraus, otro arquitecto jesuita checo activo en Argentina (Buenos Aires, donde construyó la más antigua iglesia de San Ignacio, Córdoba y Misiones). Veánse los siguientes artículos: *Juan Kraus de Pilsen, arquitecto en Argentina y Paraguay.* Ibero-Americana Pragensia (Praga), 1979, pp. 267-270; *Jan Kraus z Plzné stavitelem v Argentine y Paraguayi (Juan Kraus de Pilsen, arquitecto en Argentina y Paraguay).* Umení, XXVIII, 1980, N° 2, pp. 178-179; "Arquitectos de Bohemia activos en América Latina: el caso de Juan Kraus, de Pilsen" / Plzeñ. Atti I. Simposio Internazionale del Barroco Latino Americano. Roma 1983.
40. Fernando Arrellano, S.J., *El arte jesuítico en la América española (1568-1767).* UCT San Cristóbal 1991, pp. 21-22.

5. BREVE BIOGRAFIA, LA PERSONALIDAD Y LAS ACTIVIDADES DE MIGUEL ALEJO SCHABEL

A Miguel Alejo Schabel, misionero jesuita que pasó una parte de su vida en Venezuela y en las próximas islas caribeñas, se le conoce en Venezuela, por lo menos una gran parte de su actividad. Sin embargo, quedan todavía muchos asuntos por aclarar, entre ellos su vida posterior a la etapa americana y hasta la fecha y el lugar de su muerte.

Antes de intentar llenar una importante laguna en su biografía, dada a conocer sólo en Checoslovaquia, habrá que recordar algunos hechos de su vida tal como quedan registrados por Alvaro García Castro[41] y otros investigadores venezolanos. Resulta tanto más curioso que en Checoslovaquia, del jesuita Schabel ni siquiera se sabía otra cosa que la fecha (el año) de su nacimiento en su patria, por lo menos al juzgar por los datos aportados por Zdenék Kalista y posteriormente por Václav Rynes[42].Repitamos, en brevedad, lo conocido:

Se sabe que nació el 17 de agosto de 1663 en la ciudad de Chomutov (en versión alemana, Komotau) y murió probablemente después de 1715. El 17 de diciembre de 1680 entró en el noviciado de la Compañía de Jesús de Bohemia, pasando a la capital del Reino, Praga, a estudiar Filosofía y Teología. Está documentado que aun antes de haber sido ordenado, como tantos hermanos jesuitas, solicitó ser enviado como misionero a América del Sur, cosa que, parece, le hizo muchas ilusiones. Hizo su tercer año de noviciado en la ciudad de Teplice, cerca de su lugar natal, Chomutov, volviendo a hacer su petición de misionero en América. Pero antes de salir para el Nuevo Mundo, desempeñó el cargo de profesor de Latín y Humanidades de 1686 a 1689, es decir, durante más de trece años. Su carrera en Bohemia terminó, parece, en 1693 en la ciudad de Teló, en el sur del país, cerca de la frontera austríaca, donde hubo un centro importante de jesuitas.

Su aventura americana comienza en 1694, cuando partió hacia la Nueva Granada, parte de la cual formaba la actual Venezuela. Habrá que apuntar que en la expedición de 1694, de la cual se guarda la lista completa de los participantes[43], figura, de acuerdo con la Real Cédula, mencionada en el texto por el propio Procurador General de las Provincias del Nuevo Reino, Santafé y Quito, un tercio de los extranjeros de la Casa de Austria, como mínimo siete checos o bohemios en el sentido más amplio del nombre,

---

41. Alvaro García Castro, en: *Diccionario de la Historia de Venezuela.* Fundación Polar. Caracas 1988, *ad vocem.* Este diccionario me sirvió como punto de partida incluso para formular mi texto. A su vez, parece que García Castro se atiene a lo publicado como comentario a la *Relación histórica que de su viaje a Cocorote, Barquisimeto, Araure, Guanare, Tucupio, Barinas y el Real, hace el Misionero Jesuita Miguel Alejo Schabel en el año de 1704. Anuario.* Instituto de Antropología e Historia, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela. Caracas. Tomo II, año 1965, pp. 269-306.
42. Z. Kalista, *op. cit.*, nota 4 y V. Rynes, *op. cit.*, nota 35, p. 199.
43. José del Rey Fajardo, *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela.* Academia Nacional de la Historia. Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Caracas 1968, p. 20 (AGI Santafé, 250). *Ibid., Fuentes para el estudio de las misiones de la Compañía de Jesús en Venezuela.* Ministerio de Educación, Caracas 1970.

incluidos silesios; uno del grupo, Zourek (Zaure, Zoureck), nacido en Viena, es evidentemente checo. No podemos descartar, entonces, que algún otro jesuita de quien tuvimos escasas (o ningunas) noticias, pudiera haber sido activo también, como Schabel, en el territorio de la actual Venezuela[44]. Por lo menos uno es conocido: Albert (o) Bukovsky, y aunque tampoco se quedó en Venezuela, trabajó un tiempo en los Llanos, en una larga permanencia en las Misiones que oscila alrededor de los años 1702 y 1711, cuando se trasladó a Bogotá, siendo, a la hora de la muerte, rector del Colegio de las Nieves en San Nieves de Santafé, debería ser debidamente estudiada. "Con gran pesar suyo le tocó vivir uno de los momentos críticos y estacionarios de las reducciones jesuíticas"[45].

En Venezuela, Schabel trabajó cuatro años en la región de Casanare y Apure, entre los indios achaguas. El 2 de febrero de 1697 confirmó sus votos en Tarre (hoy Colombia), por lo cual debió haber seguido el aventuroso viaje con el grupo jesuita, tal como está descrito en las cartas de Richter [46]. Hacia

---

44. J. Del Rey, *Documentos...*, *op. cit.*, nota 42, p. 21. A su vez Kalista, *op. cit.*, nota 4, p. 270, señala que Marek Zourek nació en Moravia, procedente de Usov (al este de la ciudad de Mohelnice). Pasó su noviciado en Brno (1679-80) y estudió filosofía en Praga (1681-83). Luego enseñó en el gimnasio jesuita en la Ciudad Nueva de Praga, pero más tarde estudió teología de 189-92, solicitando ser enviado a las misiones del ultramar en 1691. Tenemos noticias suyas a través del misionero Venceslao Breyer, su paisano, acerca de su actividad en Quito y sus alrededores.

45. José del Rey Fajardo, S.J., *Bio-bibliografía de los jesuitas en la Venezuela colonial*. UCAB Caracas 1974, pp. 89-90 ofrece una minuciosa recopilación de los datos conocidos hasta la fecha, y que aquí reproduzco de forma abreviada, acerca de la personalidad de Albert Bukovsky, como debiera escribirse en correcto checo (ahí se transcribe: Alberto Buckowsky). Este nació el 13-XII-1658, ingresando en la Compañía en 1678. Fue docente de matemáticas durante tres años, pasando luego, probablemente en 1695, a las misiones. El mismo año ya habrá llegado a los llanos. Permaneció en las misiones, como quedó dicho, entre 1702 y 1711, ocupando dos veces el cargo de Superior. Después se trasladó a Bogotá y dos años más tarde a Tunja. A la hora de morir fue Rector del Colegio de las Nieves de Santafe. Se guarda una carta suya al P. W. Breyer, fechada en Casanare, 29-1-1708. V. Rynes, *op. cit.*, nota 35, p. 196 indica que nació en la localidad de *Chotusice*, de Bohemia, y murió en 1739 en Santa Fe.

46. El trayecto del viaje a América fue descrito minuciosamente por uno de sus compañeros, Enrique Richter, en una carta a su compañero Juan Walt, de Praga, Documentos, p. 285, fechada el 16 de junio en Popayán. Richter trabajó en las misiones del río Ucayale, afluente del Marañón. Hizo más de 40 entradas a las selvas para fundar pueblos de indios. Después de martirio a manos de los indios cunibos, de cuya lengua, así como la campa y pira, escribió un vocabulario y catecismo, el superior de las misiones declaró con respecto de él: "Y para decir algo de sus virtudes lo que puedo asegurar es que sus conversaciones y cartas no eran sino tratar nuevas conquistas y morir mártir entre los gentiles. Estando falto de todo lo necesario para sí, pedía a Quito y a mí sólo cosas para sus indios, añadiendo que nada quería para sí. El camino de la Laguna a Cunibos, de mes y medio, malísimo por la dilación, temple, gentiles y otras penalidades, era de sí impracticable y el Padre, con su fervor lo trajinó tanto que ya parecía fácil; y lo más raro era que fiado en la Providencia apenas llevaba consigo alguna provisión. Viéndose en infinitos ahogos de pestes, alborotos, falta de salud y de las cosas más necesarias, todos los años hacía en persona nuevas entradas a tierras de gentiles, ya por ríos, ya por montes".

1698 visitó por primera vez Curazao, de donde partió para Europa a fin de resolver lo relativo a su misión en esta isla.

A principios del siglo XVII, en 1703 viajó a Holanda y el mismo año estaba ya en Roma. A fines de mayo del año siguiente, 1704, partió de Amsterdam para volver hacia Curazao, tocando primero en Bonaire y desembarcando en Venezuela con el fin de solicitar del obispo de Caracas jurisdicción para su misión en su isla, parece, predilecta.

Durante esta estancia volvió a recorrer rápidamente la zona Apure-Barinas, que conocía desde su primer viaje al Nuevo Continente, moviéndose rápidamente por el territorio de Venezuela. A fines de junio o principios de agosto de 1704 estaba ya de regreso a Roma un *Diario* con las anotaciones y apuntes hecho durante su viaje. Lamentablemente, esta relación se perdió por naufragio del navío en que iba. Esta pérdida no le doblega y en abril de 1705 el padre Miguel A. Schabel terminó una nueva Relación, que se refería a sus experiencias no sólo en los llanos de Casanare, Apure y Barinas, sino también en las islas adyacentes a Venezuela. La nueva relación se titula "1705. Noticias de América que manda el padre Miguel Alejo Shabel, misionero de la Sociedad de Jesús al muy reverendo Padre Miguel Angel Tamborino, prepósito y vicario general de la misma Sociedad, el 9 de abril del año 1705, de la nueva misión en las islas de Curazao, Bonaire, Aruba y el río Apure en la tierra firme india en el Reino de la Nueva Granada"[47]. A diferencia de la relación perdida original que surgía al calor de sus viajes por el continente, donde recoge sus experiencias a lo vivo (como más tarde lo haría Miranda en Bohemia), escribe esta vez de memoria y organiza estas nuevas

---

Richter escribe que partieron el 10 de septiembre de 1684 de Sevilla, el 13 llegaron a Cádiz, donde como dice "nos consoló (en la enfermedad de cincuenta hermanos) la presencia de tres Hermanos de nuestra provincia de Bohemia, destinados al reino de Chile en las Indias Occidentales...Con ellos nos embarcamos en Cádiz, el 24 de septiembre". El 10 de octubre pasaron las islas Canarias, el 13 de noviembre divisaron la isla de Matalina o Martinique y el 18 del mismo mes desembarcaron en Cartagena. El 15 de diciembre emprendieron largo y penoso viaje en canoa. El 28 del mismo mes llegaron al colegio jesuita de Mompós, el 4 de enero de 1685 se embarcaron de nuevo y siguieron el viaje. El 31 de enero llegaron a Honda y de ahí fueron con mulas a Santa Fe de Bogotá. En esta etapa habla del P. Samuel Fritz, quien había salido a las Indias diez años antes (veáse p. 19 del mismo libro), donde aparece un informe sobre la expedición de 1684, según el AGI. Contratación, 5548). El 14 de abril alcanzaron la región de Natagayma, el 6 de junio llegaron a Popayán. En otra carta repite las fechas con otros detalles y continúa la descripción del viaje hacia Quito, anotando una simple frase, pero que demuestra el estado de ánimo de los misioneros en América: "En nuestra patria difícilmente habríamos sobrevivido a tantos sufrimientos y fatigas: pero aquí parece que Dios nos ha llevado sobre sus manos: no sólo ninguno de nosotros alemanes se ha enfermado o ha sentido tristeza, sino que nos sentimos rebosantes de consuelo y alegría" (p. 293). Lamentablemente, Ritcher alcanzó demasiado pronto lo que anhelaba: la corona del martirio de manos de los indios en 1695.

47. Agradezco a Alvaro García que me ha advertido sobre la siguiente literatura acerca de Schabel: Hermano Nectario María, Relación histórica que de un viaje a Cocorote, Barquisimeto, Araure, Guanare, Tucupío, Barinas y El Real, hace el misionero jesuíta Miguel Alejo Schabel en el año 1704. *Boletín del Centro Histórico Larense*, Vol. VI, año

memorias por orden cronológico. Se la envía al padre general de los jesuitas vía Amsterdam, a Roma. En este relato no sólo habla de su corta estadía en 1704, sino que incluye parte de sus experiencias entre 1695 y 1698, durante su misión en los llanos de Casanare, Apure y Barinas.

Parece que de regreso a Caracas, a fines de junio o principios de agosto de 1704, había ocurrido algo negativo para él, pues se encontró que había rumores que lo calificaban de espía, por lo cual no se embarcó por La Guaira, sino por algún otro lugar, posiblemente Puerto Cabello, desde donde llegó a Curazao. En esta isla permanece un largo tiempo de ocho años hasta 1713, cuando fue llamado a Roma por sus superiores. Mientras tanto, sabemos que en 1707 un sacerdote holandés informaba a la Compañía de las Indias Occidentales de Amsterdam que el padre Jesuita Schabel "había nacido en Praga, había vivido mucho tiempo en Brabante y que predicaba en español y en alemán"[48]. La pista de este misionero, experto en y conocedor de las lenguas indígenas desaparece, según García[49], en 1715, cuando el destinatario de su Relación, el padre Tamborino comunicaba que Schabel había sido despedido de la orden jesuita, sin dar a conocer los motivos. Curiosamente, el mismo año de 1715 se nos informa que vivía en Willemstadt de Curazao, en una casa cuya propietaria era la viuda Christina Boom y en 1716 compró allí mismo una casa por 1.600 pesos[50].

6. OPINIONES ESTETICAS DEL PADRE SCHABEL

En su informe del año 1705, el padre Schabel presta atención a muchos aspectos de su viaje y anota sus observaciones acerca de la vida y los hechos de los que fue testigo ocular, o en algunos casos, recoge las tradiciones locales. Tal como otros misioneros jesuitas presta también atención a fenómenos estéticos, aunque a veces indirectamente, al hablar de los asuntos misionales.

Así, por ejemplo, al relatar su segundo viaje por el río Apure, recuerda que unos indios lo buscaron con el fin de hacerse cristianos. Fueron encabe-

---

II. 2° trimestre abril-junio 1943. Fue reimpreso en el Boletín, *op. cit.*, nota 40. Otro escrito del Hermano Nectario María en: Fernando Arrellano, *Documentos para la historia económica en la época colonial.* Biblioteca ANH, Fuentes, Vol. 93, Caracas 1970, pp. 3-45. El título que lleva en la p. 3 no es el que le puso Schabel, sino el del Hno. Nectario María. El verdadero título "Noticias de América" está en la p. 7. José del Rey Fajardo, S. J., Misiones jesuíticas en la Orinoquia. I. Aspectos fundacionales. UCAB, Caracas, 1977, p. 115, al hablar de la penetración jesuítica en el Airico señala que "Por el norte el P. Schabel pretendió relacionar las misiones llaneras con el núcleo de poblaciones barinesas, aunque sin resultado". Más tarde, se refiere al ensayo que pretendía abrir hacia el norte un área misional parecida a la que intentaban instalar Neira y Cavaarte hacia el Sur. Sus protagonistas, los PP. Schabel y Martín Niño, proyectaron un núcleo misional nuevo en torno a Pedraza, donde confluían una serie de naciones indias..."

48. Isaac y Suzanne Emmanuel, *History of the jews ot the Netherlands Antilles.* 2 vols., Cincinati 1970, pp. 101-102, con nota, p. 770, nota pp. 108, pp. 118-119, notas.
49. A, García, *Diccionario, op. cit.*, nota 41, *Ibid.*
50. I. y S. Emmanuel, *op. cit.*, nota 48, *ibid.*

zados por dos de ellos, Remigio y Fortunato que eran cristianos, el último de ellos además músico y cantor[51].

Al recordar el origen del culto a Nuestra Señora del Real de Barinas, señala que su origen viene del hallazgo de una moneda de tamaño de Patacón o sea un Imperial Español, "en la cual se encontraba representada impresa y grabada sin duda por menos angélicas, la imagen de Santísima Virgen llevando al Niño Jesús sobre el brazo con la luna debajo de los pies"... Después de haber visto, aprobado y examinado el milagro, manda (el Arzobispo de Santa Fe), manda a llevar la imagen sagrada donde había aparecido y exponerla a la perpetua veneración de los pueblos"[52].

Schabel elogia a los indios de la tribu de los Guarruberrenayos (Papagayos o Paiitacos) de los Achaguas, pues "esta nación es más humana que las otras, reverente, aplicada y con capacidad para buenas costumbres y todas las artes. De semejante nación formaron nuestros Padres misioneros en la antigua misión carpinteros, pintores, escritores y toda clase de obreros y mecánicos. Muy bien sabían tejer telas de hilo de algodón"[53].

A su vez, los indios Juajibes le construyeron a Schabel una Iglesia nueva en el montículo que el pueblo del Gran Manaure había construido. Para recibirlo mejor, vinieron "todos vestidos de gala y coronados... de plumas de aves bellas y preciosísimas"... Distribuí... muchos y varios regalitos que les eran gratísimos. Por ejemplo: juguetes europeos, cuentas de vidrio, de coral, cuchillos, agujas. Pero los rosarios compuestos de estos corales eran aceptisímos a todos. Pues ningún indio [ni español tampoco] cristiano, va sin el rosario, compuesto de lo que pueda pendiente del cuello"[54].

Entre otras cosas, nos informa acerca del múltiple uso de las imágenes sagradas cuando relata las acciones rogativas contra la langosta en Barinas, donde los habitantes "instituyeron un día de rogación y cantada misa votiva de la Deípara, llevaron en pública procesión la imagen de la Deípara por los barrios y plazas de la ciudad y por los campos vecinos... Yo mismo asistí a ellas y canté las letanías de la Deípara y de todos los Santos con el clero. ...Los Padres Agustinos... llevaron también en andas después de la Deípara a su Santo Padre y Patriarca Agustín...; tienen en su templo un Altar e imagen de nuestro santo Apóstol de las Indias Francisco Javier, que recibieron del muy Rvdo. Sr. Dídaco Bragado". Para promover más la devoción del Santo, Schabel le regaló a los Agustinos otra imagen y reliquias de dicho Santo... "Es una reliquia grande compuesta en Roma de varias otras reliquias". Después de la misa, la gente solía ir a besar la reliquia. Schabel se refiere también a un

---

51. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41. Otro título que se le da a la relación es como sigue: "1705. Noticias de América que manda el padre Miguel Alejo Shabel, misionero de la Sociedad de Jesús al muy reverendo Padre Miguel Angel Tamborino, prepósito y vicario general de la misma Sociedad, el 9 de abril del año 1705, de la nueva misión en las islas de Curazao, Bonaire, Aruba y el río Apure en la tierra firme india en el Reino de la Nueva Granada", p. 274. Las citaciones son según el Anuario de la UCV.
52. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 274-275.
53. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 276.
54. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 278.

anillo tocado por el brazo de San Francisco Javier. "Había traído varios anillos tocados del mismo modo. Distribuí cuantos tenía: pero ¿qué es un número tan pequeño entre tantos? Se necesitaba un carro lleno de esos anillos para que todos los devotos del Santo tuviesen uno..."[55].

Que la fiesta es clave para entender la sociedad colonial ha sido señalado más de una vez[56]. Schabel lo confirma al hablar de la de Santa Lucía, en la cual fue expuesta la reliquia de la santa a la pública veneración la víspera de la fiesta y procesión. "Allí fue llevada la estatua de Santa Lucía por la ciudad, donde relucía para un gran consuelo espiritual un estuche pendiente del cuello de la Santa, de vidrio labrado y cortado, y en un círculo de plata, obra de filigrana como dicen, donde decentemente está incluida la Reliquia de dicha Santa... El capitán de la pólvora debe cuidar que en la noche de la vigilia... toda la plaza alrededor está adornada e iluminada con lámparas y también en la vigilia de la fiesta y en la misma fiesta de las vísperas y de la misma y ante de las comedias se enciendan cohetes o fuegos artificiales...[57]

También historiadores del teatro podrían sacar datos interesantes como el que menciona Schabel: "Las comedias también (que pocos europeos creerán que éstas se pudiesen hacer en el nuevo mundo tan bárbaro y tan lejos de las cortesías europeas) las comedias digo, en número de ocho, escogidas, decentes en idioma Español e impresas en España fueron representadas en el teatro erigido en la plaza de noche con luces y lámparas. Algunas de ellas se podían exhibir en cualquier ciudad de Europa muy dignamente... Desde la vigilia de la fiesta de la Stma. Virgen el 8 de diciembre hasta la fiesta de Santa Lucía se presentaba todas las tardes alguna comedia... Se alumbran con fuegos que se hacen de haces y líos de cañas silvestres. No solamente los hombres blancos, es decir, los Españoles hicieron las comedias, pero también los etíopes y esclavos representaron las suyas... Las iluminaciones festivas eran cohetes y todo género de lámparas: pomas doradas que se vacían cuando están frescas todavía, llenas de grasa y manteca. Así en estas tierras, siendo deficiente el arte, la misma necesidad y naturaleza enseña y afila al ingenio, y da inteligencia la falta de cosas apropiadas... Mientras disfrazados, y como decimos bárbaramente enmascarados asisten a las procesiones y misas y allí a imitación del santo Rey David bailan delante del ara y del arca..."[58].

En su visita a la iglesia de Nuestra Sra. del Real, donde Schabel fue recibido "maravillosamente", pues apenas le habían visto de lejos los que cuidaban la Iglesia, "inmediatamente repicaron todas las campanas, dispararon las escopetas", le salieron al encuentro y llevaron a la Iglesia, donde "descubrieron la sagrada imagen, cantaron la Salve Regina... y consiguieron que les diesen a besar la sagrada imagen..."[59].

---

55. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 282-284.
56. Zayira Arenas, "La fiesta es clave para entender la época colonial". *El Nacional*, 27-IX-1992. (Entrevista con Carlos Stensorro).
57. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 286.
58. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 287-288.
59. Schabel, Relación, *op. cit.*, nota 41, pp. 291-292.

De Caracas...llevaba (Nicolás Paredes, mulato) dos imágenes milagrosas de la Beatísima Virgen, a saber de Real y Coromoto las cuales había hecho pintar con las abundantes limosnas recogidas en el Distrito y diócesis de Caracas por dos años y que había adornado maravillosamente, preciosa y curiosamente con piedras preciosas y radios y cadenitas de oro encerradas en cajitas y altarcito. Las llevaba a cuello... y por todas partes en el camino...los exponía a la veneración en las casas y recitaba el rosario delante de ellas con los domésticos y cantaba las letanías lauteranas con el himno Salve Regina..." También los indios de Tucupio veneraban a dichas imágenes llevados por el propio Schabel y el párroco del lugar, como sabemos de su relación: El párroco del lugar después de salir al encuentro a Schabel y su acompañante mulato Nicolás... "recibió del amante de María la sagrada imagen de Coromoto y la colgó del cuello. A mí me tocó llevar la imagen de la Deípara del Real. Así los dos Mariáforos...procedimos hasta el río cerca del pueblo entre música y disparos de escopetas y las aclamaciones del pueblo...y entonces el párroco dio su imagen al que hacía veces de paje para que la llevara. Siguiendo su ejemplo yo también entregué mi imagen a un indígena que me la pedía. Después de un intervalo las sagradas imágenes pasaron de mano en mano, ...hasta que llegamos al templo. Entonces me entregaron a mí mi imagen y al párroco la suya, las cuales ambos colocamos en el templo sobre el altar maravillosamente adornado con luces, y flores, entre los reiterados disparos de las escopetas y entre el sonido de los tímpanos y repique de campanas [60].

Schabel tiene ojos abiertos también para las bellezas naturales, a las cuales no es insensible, como lo testimonia su recuerdo del obsequio que recibió de parte del padre fray Francisco, misionero capuchino, quien le dio dos cuervos domésticos llamados por los indios "cajaros" que no solamente hablaban en español y en indio como los papagayos, sino sobre todo "tenían plumas bellísimas de todos colores, aves más brillantes y más elegantes no hay en toda América" [61].

7. EL COMERCIO DEL CRISTAL DE BOHEMIA EN AMERICA LATINA

Si decimos que el cristal de Bohemia tiene fama en todas partes del mundo, no es ninguna exageración nacionalista. En numerosos museos e instituciones del mundo entero encontramos vasijas, copitas, arañas y otros artículos de la industria vidriera de Bohemia, e incluso en España, en el propio Palacio Real, podemos encontrar una araña de cristal de Bohemia. El mismo vidrio de la famosa fábrica española La Granja fundada con auxilio de extranjeros, franceses, alemanes, y bohemios, por su forma y ornamentación recuerda el vidrio importado de Alemania y Bohemia, entonces muy en boga [62].

---

60. Schabel, *Relación, op. cit.*, nota 41, p. 293.
61. Schabel, *Relación, op. cit.*, nota 41, p. 297.
62. Ma. Teresa Luis Alcón, *Vidrio y cristal de La Granja*. Madrid 1969, pp. 8 y s. Recientemente, en 1991, se celebró en Praga una exposición dedicada a esta fábrica, con un catálogo completísimo, a la cual reseñé: *Královská sklárna La Granja (La Real Fábrica de La Granja)*. Ateliér (Praga), 1991, N° 11, p. 5.

En lo referente a América, hay menciones sobre la presencia del cristal de Bohemia en este continente incluso en la literatura contemporánea hispanoamericana, por ejemplo, en Gabriel García Márquez, aunque como referencia al ambiente. La verdad es que no diré nada del todo nuevo, por lo menos dentro del contexto checo, sino solamente advertiré la importancia de un fenómeno que, si bien estudiado ya por investigadores checos, no es conocido aún lo suficientemente en América Latina y, sobre todo, haría falta aplicarlo al estudio concreto de la historia del vidrio en Iberoamérica que hasta ahora, que yo sepa, no se ha escrito.

Quizás no sea fácil averiguar cuándo se iniciaron, en verdad, las relaciones comerciales entre los países checos y América, puesto que en aquella época Bohemia formaba parte de la monarquía austríaca y América Latina era una colonia española (y portuguesa)[63], así que las dos partes tuvieron mediadores.

Aunque se sabe que el comercio con el vidrio de Bohemia existió, en términos generales, desde siempre, encuentra buena venta en mercados extranjeros en el propio sentido de la palabra hasta en el momento en que se procedió a fabricar el vidrio para fines utilitarios, no muy decorado, y por consiguiente, también más barato, como es característico para el siglo XVIII[64]. Lo que es cierto es que el cristal de Bohemia sustituyó bastante pronto al famoso vidrio de Venecia (Murano).

Parece que los precursores del comercio checo de ultramar fueron los comerciantes de cristal y telas que, tras mantener un intenso comercio con España, pasaron a realizarlo también con sus colonias. A partir de la última mitad del siglo XVII aumentó el número de manufacturas textiles y de cristal, y luego, sobre todo en el norte de Bohemia, donde se habían concentrado para esa época las experiencias adquiridas en la producción de cristal, existente en Bohemia desde el siglo X. Con el desarrollo de la producción aumentó también el interés por colocar los productos en mercados extranjeros, en vista de que los nacionales ya estaban saturados. Los mismos empresarios empezaron, entonces, a distribuir sus productos por Europa, y pronto llegaron hasta España.

Los pioneros de estos contactos fueron Jorge Francisco Kreibych, de la aldea de Chribská, y su suegro Palmer. Pronto hicieron llegar a la península ibérica los primeros 12.000 vasos[65]. Es natural que de ahí pasaban a América, debido a que la metrópoli mantenía el monopolio del negocio con el Nuevo Mundo.

No es casual que fuera dicha localidad la patria de los promotores del comercio con cristal de Bohemia, pues a fines del siglo XVII y a comienzos del XVIII, Bohemia del Sur era una de las principales zonas en que se concentraban la producción y el comercio del vidrio. Durante los años setenta, en las

---

63. Jitka Pusová, *Encuentros con la América Latina*. Praga 1967, p. 57, a la cual recurro en asunto generales del comercio.
64. Drahomíra Srytrová, *K pocátkum obchodu s ceskym sklem (Sobre los inicios del comercio con el vidrio checo)*. Ars Vitraria (Jablonec nad Nisou), 1966, p. 31.
65. J. Pusová, *op. cit.*, nota 61, *ibid.*

tierras del duque Eggenberg, cerca del Bosque de Bohemia, tuvo lugar un experimento de construcción efectuado con la ayuda de especialistas franceses, levantándose una vidriera de espejos en el pueblo de Bavorov; al comenzar los años ochenta estaba en marcha un conocido taller en la ciudad de Vimperk que vivió su primer florecimiento bajo la dirección de Miguel Muller. La nuera de éste acentuó, posteriormente, con plena justificación que "había sido él quien hizo prosperar la vidriera habiendo descubierto el vidrio cristalino gredoso que antes nadie sabía fabricar en Europa y que compraban los mercaderes de Italia, Holanda (especialmente Amsterdam) y, sobre todo, de España, de las extensas zonas de América"[66]. Hasta aproximadamente 1708, año en que se establecieron las nuevas vidrieras al norte de Bohemia, Muller siguió siendo el cristalero más renombrado de Bohemia. Por sus méritos gozó grandes privilegios.

En todo caso, como se nota, el vidrio de Bohemia se vendía fácilmente también en capas cultas de América Latina, pues el material calizo y potásico que se fabricaban los talleres bohémicos a fines del siglo XVII no sólo constituía una innovación técnica, sino también llegó a ser artículo competitivo y más barato que el cristal de Venecia, por lo cual estaba muy en boga.

Cabe agregar que poco después de la Guerra de Sucesión española, es decir, después de 1714, fue desarrollándose aún más el comercio de Bohemia con Portugal y España. Según dice un "Informe comercial histórico" de la época, los comerciantes bohémicos con el vidrio estuvieron en condiciones de prestar en Barcelona 250.000 florines al embajador en Lisboa, el señor Kuehnburg de Mladá Vozice [67], y otros importes no detallados a los embajadores en Londres, los condes de Wallenstein y Gallas. La pequeña ciudad de Novy Bor, Bohemia Septentrional, conocida también por el nombre de Haida, se convirtió en el centro mundial del comercio con el vidrio. Hacia 1725 fueron creándose las compañías comerciales, la primera de las cuales, la de Jancke, se especializó en exportar vidrio a Lisboa, Cádiz y Sevilla, es decir, a los centros de comercio con América, desde donde pasaba el vidrio y cristal de Bohemia al otro lado del océano, a América.

Para completar esta visión del comercio con el cristal de Bohemia, señalemos que en el año de 1740 surgió en el norte de Bohemia la sociedad Heicke, Rautenstrauch, Preysler y Cía., dedicada a la producción de cristal, que llegó a ser la más conocida, más rica y poderosa entre las empresas del ramo y a tener prácticamente en sus manos toda la exportación de cristal de Bohemia a España, luego, a sus colonias, sobre todo la Nueva España, México. Su llegada al continente americano había sido precedida por malogrados experimentos de algunos comerciantes, que se trasladaron a los países de ultramar con cargamentos de cristal checo. Entre Venezuela y

---

66. Josef Polisensky-Lubomír Vébr, *Miguel Sabel y los orígenes del comercio de Cristal de Bohemia con América Latina*. Ibero-Americana Pragensia, V, 1971, pp. 93-116, de donde saco más datos.
67. Aquí encontró Václav Cerny dos manuscritos atribuidos a Calderón, publicados tanto en Checoslovaquia como en España: *El Gran Duque de Gandía* y *no hay que creer ni en la verdad*.

Cuba, el cristal que les fue confiscado, ascendió a un valor de 10.000 florines y los comerciantes terminaron en una cárcel de La Habana [68].

A las colonias españolas llegaron los primeros agentes comerciales propiamente dichos desde el Reino de Bohemia cuando quedaron abolidos, en la década de los 70 del siglo XVIII, los derechos al monopolio comercial de que disfrutaban los puertos españoles y suprimida, en 1791, la Casa de Contratación, que controlaba cuidadosamente el comercio con las colonias. El primero fue Václav Rybensky, empleado de la firma Hiecke, que llegó a México en 1792. Debía haber conseguido socios para su firma, pero según todas las noticias llegadas, se ocupó sobre todo de sí mismo, independizándose y olvidando a su patrono. Esta firma intenta constituir una filial por la segunda vez con los socios mexicanos Cabrera y Fondeila y con Juan Antonio Gutiérrez, pero naufragó igualmente. Ni siquiera aportó resultados el viaje del propio dueño de la casa hasta Lima, a través de El Callao, adonde se trasladó estimulado por las ganancias obtenidas en la Veracruz mexicana con la venta de violines y gaitas. El viraje no se produjo sino hasta el año de 1797, cuando la firma envió a México su empleado Juan Cristóbal Socher con 650 cajas de objetos diversos, por un valor de 64.531 pesos. Junto a Socher se convirtieron en socios Pedro Muguerza y José Antonio Fernández y Díez. Con el nombre de Pedro Muguerza y Cía., la firma se mantuvo hasta la lucha por la independencia. De la amplitud de su comercio da una idea el número de 1801 caja, con un valor de 115.846 pesos, importados por ella en el período de 1790 a 1795, es decir, en un solo lustro, así como el capital de 50.000 pesos que Muguerza tenía en 1809 [69].

8. SCHABEL Y LA ICONOGRAFIA DEL CRISTAL DE BOHEMIA

A lo largo del informe de Schabel hemos observado su gran sensibilidad para con hechos artísticos. Esta encuentra su mayor expresión en su interés de poner al alcance de la América española la expresión estética de máxima calidad de las manufacturas checas de aquella época: el cristal de Bohemia, específicamente, su forma más noble, el cristal rayado. Quizás esta materia más sublime, menos material que otras, puede ser su excusa cuando, rechazando las acusaciones que formuladas contra él, afirma: "Y por fin que no era (yo, Schabel) comerciante de cosas profanas sino de las almas sagra-

---

68. Pusová, *op. cit.*, nota 61, p. 58.
69. Pusová, passim; la extensión del comercio con el vidrio checo en los siglos XVIII y XIX constituye objeto de estudio sistemático de colaboradores del Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina, sobre todo de B/.Badura, D. Srytrová e I. Sindlerová, quien dedicó su tesina a la *Exportación del vidrio checo a España e Hispanoamérica alrededor de 1800;* veáse la referencia en Ibero-Americana Pragensia, VII, p. 217. Hay numerosos escritos al caso en el Archivo de Estado de Litomérice, dependencia Décín, que provienen del fondo Velkostatek Sloup, II, 369, 399, 512, 744, 1025, 1292). Acerca del comercio con el cristal veáse también Jaroslav Purs, Miroslav Kropilák. *Prehled déjin Ceskoslovenska (Resumen de la historia de Checoslovaquia).* Academia Praha 1982, pp. 232-234.

das"[70]. Como vamos a ver, propone comercializar el cristal de Bohemia provisto de letreros en castellano, y de carácter sobre todo sagrado. Además, la materialización está en manos de un comerciante holandés.

Esta actividad suya, absolutamente desconocida en Venezuela hasta ahora, fue objeto de estudio en Checoslovaquia al revelarse a través del estudio de archivos que Schabel dio instrucciones muy claras y bien pensadas a sus compatriotas en Bohemia (del Sur, concretamente) para que el cristal de Bohemia pudiera venderse en los mercados de América[71].

Como ya hemos notado, Schabel distribuía entre otros regalos objetos de cristal; indudablemente cristal de Bohemia. Se sabe muy bien que este cristal tuvo una excelente posición en el mercado internacional ya en la segunda mitad del siglo XVII. Era cuando los vidrieros checos aprendieron a fabricar puro vidrio potásico-calcio —el cristal de Bohemia—.

Como hemos notado, hay una laguna en la actividad del misionero a principios del siglo XVIII. Esta se llena gracias a los documentos guardados en Checoslovaquia que comprueban que el invierno de 1700 a 1701 lo pasa de visita en el colegio jesuita de Cesky Krumlov. Antes de volver a América, recibió tres docenas de copas de cristal de Bohemia tallados y tajados (comerados) por orden del conde J. Cristián de Eggenberg en la citada fábrica de vidrio de Miguel Muller. Tres años después, Schabel se dirige con una carta fechada el 11 de marzo de 1704 en Rotterdam al regente del señorío de los Eggenberg en Cesky Krumlov, el sr. Liebenhausen, pidiendo que se le suministren vasos y abalorios bien tallados de la fábrica de Vimperk para "mis indios". El misionero señala cómo el vidrio debe ser decorado para que encuentre aceptación en el ultramar:..."Pido y ruego una cantidad de vidrio bellamente grabado, así como una cierta cantidad de granos de vidrio, o sea, abalorios para mis indios, a los cuales regresaré si Dios quiere"[72].

En esta carta Schabel advierte al destinatario que "asimismo le escribió al ilustre Príncipe cierto noble e ilustre señor Johann van der Meulen, uno de los comerciantes holandeses católicos más importantes, gran amigo y protector de nuestra Compañía en aquellas misiones holandesas;... que vendería en buenos precios aquellos vidrios bien grabados que salen de la fábrica de vidrio de Su Alteza en Vimperk. ...Los españoles lo llaman Don Juan de Molinas. El mismo tiene en España parientes y correspondientes, entre los cuales hay Don Antonio Meyers, hijo del hermano de su suegro, quien tiene a su cargo en Madrid el Palacio Real llamado Buen Retigo (sic) y es poderoso y rico. Los españoles lo llaman Conserge y Guardajoyas del Palacio del Rey. El año pasado estuve en su casa en Madrid y me agasajó como a un señor...Los granos, o sea, abalorios son en las Indias los más aceptables y bienvenidos, y, seguramente, se venderán con gran provecho y ganancia"[73].

---

70. Schabel, *Relación, op. cit.*, nota 40, p. 299.
71. El primero que se fija en la existencia de Miguel Sabel y su correspondencia, es Frantisek Mares, *Ceské sklo (El vidrio checo)*. Praha 1893, p. 205.
72. D. Srytrová, *op. cit.*, nota 62, *Ibid.*
73. Las citas son traducción del texto checo de Srytrová, del latín, pp. 34 y 36 respectivamente.

Las líneas manuscritas de Schabel son más que elocuentes. Para nuestro caso conviene confirmarlas con un testimonio similar, un poco posterior; dos decenios más tarde, el hermano de la Compañía Frantisek Boryné ze Lhoty (Francisco Borinie de Lhota), egresado del colegio de Klatovy, misionero en la provincia de Mojos del Alto Perú, manifiesta en sus cartas desde la reducción de San Pablo en 1720 el interés que existía allí por tres tipos del vidrio bohémico, a saber el provisto de esmalte dibujado y el tallado, y tercero, por la bisutería corriente, los abalorios. Se confirma así el hecho de que fueron los misioneros checos que fungían de inspiradores o intermediarios para la exportación de vidrio y cristal de Bohemia en América Latina. Hay que recordar en este sentido algunas menciones que hace Borynè de cómo granjearse las simpatías de los indios tímidos donando artículos de vidrio checo porque, como dice, "nuestros indígenas aprecian más esos abalorios de color azul celestial que en proporciones tan enormes se fabrican en el Reino de Bohemia, pero también las cruces de vidrio, anillos, monedas de cristal y todo cuanto hay en ese género". Y pide: "Si es posible sin dificultades, mándenme por medio de los procuradores de la Orden del Perú, algunos de ellos, cuando tengan una oportunidad". Se nos conservó asimismo un testimonio de otro misionero, Francisco Javier Eder[74] quien nos informa que en la zona de los mojos hallaron una buena colocación los productos de los vidrieros checos.

En junio de 1704 van der Meulen presentó, junto con Schabel, un proyecto bien pensado para el comercio con el vidrio checo que debería ser fabricado directamente para las colonias españolas. Sin embargo, no tenemos fuentes documentales para afirmar que se hubieran realizado los proyectos, para los cuales incluso existe un mapa de transporte[75].

9. *CATALOGUS VITRORUM*

Lo más importante que nos queda de la correspondencia de Schabel, aparte de unas fechas más que no cambian nada en su biografía, aunque la completan, es un catálogo de vidrios que, como veremos al final, es francamente sensacional. El catálogo, titulado en latín *Catalogus Vitrorum* es una explicación latina de la forma que habrían de tener los productos de vidrio destinados al mercado hispanoamericano. Schabel recomendaba que las copas llevaran talladas o dibujadas las figuras en trajes españoles típicos, que revistieran leyendas o inscripciones en español, motivos populares (figuras de santos, las varias Marías, desde la del Pilar de Zaragoza, hasta la Señora de Guadalupe Mexicana a la de la Nueva Granada, armas del Perú, Nueva Granada, Brasil, Chile, México y Paraguay, muestras de la flora y fauna americanas, al igual que de minerales, etc. Sorprendente puede parecer a

74. Z. Kalista, *op. cit.*, nota 36, p. 156 y nota 98. También Cesty, *op. cit.*, nota 4, p. 131. *Descriptio provinciae Moxitarum in regno Peruano, quam ex scriptis posthumis Franc. Xav. Eder...digessit, expolivit, et adnotatium culis illustraivit. Abb. et. Cons. Reg. Mako; Budae,* Typis Universitatis, 1791, p. 328.

75. Lo publica Polisensky, *op. cit.*, nota 64.

primera vista que aparte de las virtudes aparecen los signos del zodíaco, los cuatro elementos y escena de las más diversas actividades humanas como la caza, la pesca, etc., que quizás podemos entender en su dimensión simbólica.

Por la importancia que tiene ese documento y por las posibles facilidades que puede ofrecer a historiadores de vidrio e iconografía, transcribo aquí toda la carta de Schabel referente a la iconografía del cristal de Bohemia en español [76].

"Lista del vidrio
Primero es menester señalar que hace falta observar generalmente tres cosas, para que el vidrio guste y se venda en España y en las Indias españolas:

1. Si tienen que ser reflejadas en este vidrio (vasos) algunas personas, que sean españoles o vestidas a la española.

2. Si algunas sentencias o refranes debieran ser grabadas, que no sea en otro idioma que en español.

3. Los sacramentos más preferidos y más estimados para los españoles son los siguientes:

El Santísimo Sacramento del Altar, junto al cual debe estar escrito: "Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar".

La Inmaculada Concepción de María Santísima, a la cual se escribirá: "Bendita sea la Inmaculada Concepción de María Santissima"

Luego imágenes de la milagrosa Virgen María en España: "Nuestra Señora de Montserrate, N.S. del Pilar, de Saragoca", es decir de "Caesaroagusta (Zaragoza), N. S. de Guadalupe en México. N. S. del Real en Nueva Granada en la América, N. S. del Rosario".

Doce apóstoles: "San Pedro Apóstol, San Andrés, Santiago, San Juan, Santo Tomás, San Felipe, San Bartolomé, San Mateo, San Simón, San Judas, San Matías".

Los cuatro evangelistas: "San Lucas Evangelista, San Mateo, San Marcos, San Juan."

Los cuatro padres de la Iglesia: "San Gregorio, San Ambrosio, San Agustín, San Gerónimo".

Tres arcángeles: "San Miguel, San Rafael, San Gabriel".

San Angel de guarda: "El Angel de Guarda".

"Santo Tomás, San Bartolomé, apóstoles de las Indias".

"Santa Rosa natural de Lima en la América".

"San Fernando, Rey de Castilla y León. San Ignacio de Loyola Biscaíno. San Francisco Xavier Navarro. San Francisco de Borja Valenciano. San Hermenegildo, Rey y martyr Andaluz de Sevilla. San Antonio de Padua, Portugués de Lisboa. San Isidro, Labrador Castellano de Madrid. San

76. F. Mares, *op. cit.*, nota 69, pp. 204-206. El catálogo está en el Archivo Estatal de Cesky Krumlov, Administración Central, Vimperk, II D 7 G sigma 1 a. Se respeta la transcripción de las palabras de Schabel, a veces sin acentos.

Vicente, martyr, aragonés de Huesca. Santa Eulalia, Virgen y martyr, Catalana de Barcelona. Santa Teresa de Jesús de Avila. San Pedro, martyr Andaluz de Sevilla. Santiago, apóstol milagroso en Compostella en Galicia. San Lorenço, martyr Español."

Los fundadores de las órdenes: "San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús. San Francisco Seraphico. Santo Domingo. San Agustín. San Gerónimo. San Pedro de Alcántara. San Pedro de Nolasco. Santa Clara. Santa Teresa de Jesús". Los religiosos de otras órdenes religiosas no hay o sólo raras veces.

"San Luis. Beltrán Apostol y Patrono de Nuevo Reino de Granada en la América. San Pedro y San Pablo. Los Santos tres Reyes: Gaspar, Melchor y Baltasar. Santa Catalina. Santa Bárbara. Santa Ana. Santa Cecilia. Santa Margarita. Santa Isabel, Patrona de Nuevo Reino de Granada en la América. San Juan Bautista. San Juan Evangelista. San Joseph."

Los misterios de la fe del Nuevo y del Antiguo Testamento, si tienen letrero, entonces en latín: es decir de la vida de Cristo, la vida de Santísima Virgen María.

Las virtudes teológicas: "La Fe, La Esperança, La Caridad, Cardinales, La Justicia, La Fortaleça, La Prudencia, La Templanza."

Además gustan asimismo [virtudes] mundanas como son: Los cuatro elementos: "El Aire, El Fuego, El Agua, La Tierra". Las cuatro estaciones del año: El Verano, El Estio, El Otoño, El I(n)bierno."

Los doce signos del zodíaco con los doce meses del año. Escenas de la caza, la pesca, animales de toda clase. Entre ellos principalmente los tigres, cocodrillos, ciervos, tortugas, papagayos, caballos, bueyes, perros, etc., flores, árboles, frutas, etc.

Luego reinos españoles en diferentes vasos representados por figuras ornadas con el Toisón de Oro con respectivos escudos serán muy bien acogidos. "Castilia, Biscaia, Algarbe, Cordoba, Majorca, Valencia, Granada, Aragon, Leon". Los signos de aquellos reinos Vuestra Merced los recibirá del ilustrísimo príncipe pintados o grabados en las tablas geográficas, principalmente en el nuevo atlas. Igualmente seis reinos de América serán acogidos, que son: "Perú, México, Nueva Granada, Brasil, Chile, Paraguay". Pero estos reinos no tienen sus propios escudos, por eso en vez de emblema se pinte y refleje cada uno por su santo y patrón: Perú se representará con la Santa Rosa de Lima, México con la Virgen de Guadalupe, La Nueva Granada con Santa María del Real, Brasil con el venerable Padre José Anchieta, Paraguay con San Sume o Santo Tomás, Chile con San Bartolomeo. También de parte oro, plata, piedras preciosas, tigres, leopardos, cocodrillos, tortugas, monos, papagayos y similares, todo lo que viene de las Indias americanas se puede utilizar de diferente modo. Mucho sabrá Vuestra Merced de las cartas que envié al respetable señor Foitel y reverendo Padre rector de Krumlov. Además el reloj que pido y las cartas de recomendación entregadas a los hombres que venden aquí en los Países Bajos el vidrio de Vimperk, todo ello recomiendo al cuidado de Vuestra Merced. Las cartas me pueden ser enviadas así: "Dem wohlenden und gestrengen Herrn Johannes van der Meulen etc., Op. de Punt, zu Rotterdam in Holandt. C.V.M.S.

Los datos sacados del informe de Schabel pueden ayudar a aclarar dudas o confusiones que surgen en varios museos mundiales, donde se confunde el vidrio español, alemán y bohémico y aclarar otros problemas de iconografía [77]. Así, por ejemplo, Polisensky determinó [78] el origen de una pieza importante que formaba parte de la colección Riano (hoy, Victoria and Albert Museum), registrada como obra de La Granja, de la segunda mitad del siglo XVIII, tratándose en realidad del vidrio bohémico del siglo anterior. En otras ocasiones serán las inscripciones, los blasones y los retratos tallados o pintados que servirán para determinar el verdadero origen de las respectivas piezas, como por ejemplo dos vasos de cristal con inscripciones Viva Carlos III y Viva el Rey de España (en el Ermitage, de San Petersburgo) y en Praga (Museo de Artes Industriales), con idéntica inscripción a la primera.

Ahora nos espera hacer investigaciones desde el punto de vista formal, en el campo de las artes plásticas y estética, sobre todo de la iconografía española del cristal de Bohemia cuyo gran divulgador era, como acabamos de ver, el jesuita Miguel Alejo Sabel (Schabel), misionero checo en Venezuela [79].

77. Me ocupé del tema brevemente en *El cristal de Bohemia viaja a España*. Cuadernos de Cultura (Madrid), nov. 1978, y el segundo, que mandé al Congreso sobre el barroco latinoamericano en Roma en 1980, pero quedó inédito.

78. Con J. Polisensky, *op. cit.*, nota 64, discutió Analola Borges, *Las actividades políticas de un misionero checo en Europa y en América (1699-1713)*. Ibero-Americana Pragensia, VIII, 1974, p. 194-197. P. Stepánek, O. Mijailova. *El vidrio español*. (Reseña). Archivo Español de Arte, 1972, N° 178, pp. 179-180, y lo mismo en Ibero-Americana Pragensia, V, 1971, 222-224.

79. Acerca de Schabel puede consultarse aun José del Rey Fajardo, *Aportes jesuíticos a la filología colonial venezolana*. 2 vols. Caracas 1971, T. I., pp. 39, 265-266, 362; José del Rey Fajardo, *La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*. ANH, Fuentes N°138, Caracas 1979, pp. 69-70; Carlos Felice Cardot, *Curazao hispánico*. ANH, Fuentes N° 115. Caracas 1973, pp. 395-397 y nota en p. 396; José del Rey Fajardo, "Los jesuitas extranjeros que trabajaron en las misiones venezolanas". *Boletín ANH* N° 209. Caracas, enero-marzo 1970.

La constitución de la identidad étnica entre los Fulniôs del nordeste brasileño

Jorge Hernández Díaz

INTRODUCCION

Los Fulniô conforman uno de los grupos indígenas brasileños con más tiempo de contacto con la sociedad nacional. Por ello han sido situados, junto con el resto de los grupos nordestinos en uno de los extremos de un continuum "que tem como polo oposto as populações tribais que apenas em nossos dias estabelecem os primeiros contatos sistemáticos com representantes da sociedade brasileira" (Amorim, 1972: 2). Como resultado de ese prolongado e intenso contacto, hoy en día este grupo indígena está inserto cabalmente en el sistema económico y político de la sociedad dominante.

Al igual que el resto de los campesinos de la región, los Fulniô participan en la economía nacional a través del mercado. Como campesinos poco difieren de los campesinos regionales, podríamos decir que en algunos aspectos gozan de más ventajas por el hecho de tener garantizada la posesión de sus tierras debido a la protección oficial que reciben. En tanto que en otros tienen desventajas; por ejemplo, tienen dificultades para conseguir crédito, pero diferencias de este tipo, estructuralmente, no los hacen diferentes de otros sectores del campesinado.

Políticamente los Fulniô participan en dos sistemas distintos, uno el de su grupo y el otro el de la sociedad regional y nacional. Sobre todo porque su aldea se sitúa junto a la ciudad de Águas Belas. Esta última fue fundada en la época colonial en medio del territorio Fulniô y hoy en día es como una isla ubicada dentro de las tierras de la reserva indígena.

Con todo esto los Fulniô no han sido asimilados por la sociedad que los engloba. Ellos han encontrado mecanismos para mantener su diferencia y han desarrollado una ideología étnica que valoriza su indianidad.*

Precisamente en este trabajo nos interesa describir y analizar aquellos elementos que son utilizados por los Fulniô como límites sociales que los

* En el nordeste, los Fulniô son el único grupo que ha conseguido mantener hasta hoy viva su lengua original, el Ia-té, así como un prolongado ritual —de tres meses— llamado Ouricuri, y que este grupo mantiene en el más absoluto secreto.

definen frente a los sectores regionales de la sociedad nacional con los que conviven cotidianamente.

En este caso los límites sociales que delimitan la diferencia, tienen fundamental importancia, ya que se trata de analizar relaciones que se establecen entre dos grupos que conviven y posiblemente se confunden en el mismo espacio físico. Dado este estrecho contacto tenemos que enfatizar cómo en esta situación un grupo permanece diferenciado, es decir, cómo es que este grupo construye su propio espacio social diferente del grupo con el que comparte el mismo asentamiento humano. Barth al hablar de los límites étnicos nos da la pauta a seguir para alcanzar nuestros objetivos "El hecho de que un grupo conserve su identidad —dice él— aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión".

Nuestra tarea, pues, consistirá en procurar aquellas normas que determinan la pertenencia de un individuo ya sea al grupo Fulniô o a los regionales. Sin duda, hasta aquí estamos al nivel de las identificaciones. Un paso adelante será ver cómo esa identificación es asumida, es decir, cuál es la representación que de sí mismos y de los otros tienen tanto los que se identifican como Fulniô, como aquellos identificables como no-Fulniô.

La noción de identidad contiene dos dimensiones, una individual y otra social (Cardoso de Oliveira, 1976; E. Goffman, 1980). Como ya anotamos, nosotros, estamos preocupados con relaciones sociales, y por tanto, de la noción de identidad; la dimensión que nos interesa es la social[1] .Cabe aclarar que identidad individual (o personal, como la llama E. Goffman) y social no son cosas total y absolutamente diferentes y separadas. Para Cardoso de Oliveira, la identidad social no se descarta de la identidad individual, pues esta última es también de algún modo un reflejo de la primera (1976: 5). Ahora bien, nosotros estamos interesados en un tipo especial de identidad social: la identidad étnica, identidad esta que sólo es engendrada en una situación de contacto interétnico.

En un intento de hacer operacionalizable el concepto de identidad étnica, Cardoso de Oliveira, a partir de Barth, nos dice que "...quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo como que se defrontam; e uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação de nos diante dós outros, jamais se afirmando isoladamente. Um individuo ou um grupo indígena afirma sua etnia contrastando-se com uma etnia de referência, tenha ela um carácter tribal (por exemplo, Terêna, Tukúna, etc.) ou nacional (por exemplo, brasileiro, paraguaio, etc.). O certo é que um membro de um grupo indígena não invoca sua pertinência tribal a não ser quando posto em confronto com membros de uma outra etnia. Em isolamento, o grupo tribal não tem necesidade de qualquer designação específica" (1976: 36). Así el

1. No estamos queriendo negar que la dimensión individual tenga importancia en los estudios de identidades colectivas, únicamente estamos enfatizando nuestro interés.

autor que aquí estamos siguiendo distingue la identidad étnica como una forma ideológica de representaciones colectivas.

La identidad étnica así conceptualizada es diálecticamente definible en términos de la relación entre nosotros y los otros. En un sistema interétnico dado, donde los grupos étnicos están en contacto continuo, cada uno de estos grupos elabora las representaciones de sus respectivas situaciones de contacto, dándoles la forma de ideologías étnicas "Tais ideologias estão fixadas sobre conjuntos de autodefinições ou de concepçoes de si em contraste com uma concepção ou definição da(s) outra(s) etnia(s) em conjuncão" (Cardoso de Oliveira, 1976: 72).

Así pues queremos aquí hacer inteligible las ideas que subyacen en cada uno de los grupos respecto a sí mismos y respecto a los otros. Cómo los de cada grupo se representan y cómo representan a los hombres que no pertenecen a su conglomerado.

Si por identidad étnica estamos entendiendo una forma ideológica de las representaciones sociales, cabe agregar que no estamos haciendo referencia al concepto de ideología entendido como falsa conciencia o como la considera Marx en la *Ideología alemana*, donde se le concibe como puro ensueño, como ilusión, donde toda realidad queda fuera de ella misma. Allí, en la *Ideología alemana*, "Se concibe, entonces, la ideología como una construcción imaginaria" (Althusser, 1981: 121). Aquí estamos siguiendo principalmente a autores como Althusser (1980; 1981) y Poulantzas (1980), quienes reconocen la existencia de procesos reproductores de la ideología, mostrando cómo ésta reproduce también las condiciones de producción y cómo estas situaciones reproducen la primera en un continuo movimiento dialéctico. O sea la ideología no como una construcción imaginaria y sí como "una cierta representación del mundo que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y a la igualdad o desigualdad de su suerte" (Althusser, 1981: 48). Concebida así, la ideología está impregnada en todas las actividades del hombre, incluyendo sus relaciones económicas y políticas, ella está presente en todos los actos y gestos de los individuos "hasta el punto de que es *indiscernible a partir de su experiencia vivida*, y que todo análisis inmediato de lo vivido está profundamente marcado por los temas de la vivencia ideológica" (destacado en el original, *Ibidem*).

Hechas las aclaraciones del sentido que damos a los conceptos aquí utilizados y munidos de ellos nos proponemos analizar la realidad que nos tocó observar.

LOS FULNIÔ: SUS LIMITES ETNICOS

Genéricamente los Fulniô se auto definen como indios, pues para ellos este concepto incluye el de Fulniô. Ellos, al igual que los Krahó (Melatti, 1967: 123), se definen como indios cuando se oponen a los miembros de la sociedad nacional, a los que llaman con diferentes nombres: "civilizados", "blancos" y "brasileiros"; estas denominaciones las usan indistintamente y son las mismas que los habitantes de Águas Belas utilizan para autoidentificarse

frente a los Fulniô. Cuando se tienen que identificar delante de otros grupos indígenas, entonces los indios de Águas Belas se autodenominan Fulniô. Existe un vocablo Ia-tê que los Fulniô usan para designar a todos los indios no-Fulniô y es el de Setso. Así los Setso junto con los Fulniô son incluidos en el concepto indio. En términos generales consideran como Setso a aquellos grupos que conservan ciertos rasgos de su cultura original y que tienen una lengua propia. Los siguientes discursos nos dan una idea de lo que los Fulniô entienden por indio:

> "Esta aldea aquí, Fulniô, con la de Colégio se une, pero no nos unimos más con la de Palmeira, el pueblo de Palmeira no viene más por aquí. Quiero decir viene de paseo, pero no viven aquí, no puede ir a nuestro ritual, porque ya abandonaron el suyo. Ya no tienen las costumbres de los más viejos, las abandonaron, ya no tiene la lengua del indio, lo único que les deja es la aldea de ellos.
> J. Y la gente de Colégio tiene?
> Tienen sí señor. Ellos sí pueden venir. Ellos conservan las costumbres de los más viejos".
>
> (Indio Fulniô, septiembre de 1982).

> "Palmeira ya está abandonando la ceremonia de ellos. Ellos no pueden venir a nuestra aldea, pueden venir pero no pueden ir a nuestro Ouricuri, los hijos de allá ya tuvieron el derecho de venir pero hoy ya no pueden porque la parte allá la parte de indio disminuyó y ellos abandonaron sus tribus, disminuyó mucho. Y los de Colégio no, ellos siempre han confirmado. Pesqueira y Tacaratu también, va disminuyendo para nosotros la categoría de ellos. Va disminuyendo al revés de aumentar. Nosotros mismos, nuestra familia, de nuestra edad para arriba, nosotros sólo hablamos Ia-tê, nadie habla portugués. Pero de entonces para acá lo están abandonando ya va disminuyendo por lengua".
>
> (Anciano Fulniô, septiembre de 1982).

De cierta forma los Fulniô usan sus propios atributos para definir a un indio, o sea que, los indios para serlo deben tener las mismas características que los Fulniô tienen. Se destacan así el hecho de tener una lengua propia, una aldea y un ritual, y en fin tener "os costumes dos mais velhos". De lo contrario no serían considerados indios. Conversando sobre este asunto con el cacique Fulniô, le decíamos que en el nordeste había grupos que no hablaban ninguna lengua y que sin embargo se consideraban indios, a lo que él nos contestó:

> "Pues es precisamente, precisamente es el nordestino, se dice que es indio, pero ese él nordestino, no tiene lengua, no habla la lengua de él, no tiene ritual, ni costumbre, no tiene nada de él, entonces ¿se acabó, no es cierto? Y en el futuro él se va apartando más, va perdiendo".
>
> (11 de diciembre de 1982).

Tanto para los Fulniô como para los civilizados de Águas Belas un criterio entre otros, de distinción en cuanto a blancos e indios es el color de la piel y en términos generales el aspecto físico (cabello grueso, negro y liso;

ojos oblicuos, estatura pequeña, poca pilosidad, piel bronceada)[2] .Mas en la aldea Fulniô viven personas que son indígenas, pero que físicamente no se identifican con lo que tradicionalmente se ha considerado un indio. Así hay personas con rasgos negroides o blancos. Dos son los ejemplos extremos, uno es el de una persona de piel blanca y cabello rubio, el otro es el de una totalmente negra. Sin embargo, no porque su aspecto físico sea éste, estas personas dejan de considerarse indígenas. Ellos se consideran indígenas y para explicar su diferencia física con respecto al resto de los indios echan mano de aquella historia contada por el cacique, en la que se narra que los Fulniô fueron formados por tres tribus, unión que se dio después de una guerra en la que éstos salieron vencedores. Así los Fulniô dicen que a eso se deben las diferencias físicas que existen entre ellos y así explican la existencia de un blanco y de un negro, pues creen que éstos son los representantes de las dos tribus perdedoras. Obviamente que la presencia de blancos y negros en la aldea se debe a las uniones interétnicas, a la relación existente entre los Fulniô y la sociedad envolvente, relación que ya tiene casi cuatro siglos. Lo importante aquí no es si esto es o no verdadero, lo trascendental es ver cómo los que se llaman Fulniô o indios Fulniô echan mano de la historia, por lo menos de su historia mítica o inventada, para legitimar su identidad indígena.

Los Fulniô tienen un gran respeto y admiración por aquellas personas cuyos rasgos físicos son los tradicionalmente reconocidos. A esos individuos se les llama de indios legítimos. En una conversación que sostuvimos con un joven Fulniô nos decía:

> "Ahora existe una cosa, ¿sabe? Que el indio tiene mucho orgullo de la raza de él. El cree que él es mucho, que es una raza buena, una raza perfecta, ¿no es?, entonces siendo él una raza pura el hijo de él también va a ser así. Para nosotros lo más bonito somos nosotros mismos. El negro es horroroso entre nosotros, pobrecito del negro.
> J.: ¿A la gente de aquí no le gustan los negros?
> F.: Tú no ves negros aquí entre nosotros.
> J.: Hilario es negro.
> F.: Pero él no es muy negro, no, ahora bien, no hay una gente totalmente negra aquí. Ahora hay una que su madre es negra y la hija es prieta, pero su cabello es liso".

Si bien es cierto que la mayoría de los indios Fulniô piensa como nuestro informante antes citado, no por ello existe en la aldea discriminación alguna contra las personas con rasgos negroides.

Cualquier individuo, antropólogo o no, que por primera vez visite la ciudad de Águas Belas difícilmente podrá percibir, guiándose por las características físicas, la existencia de un grupo indígena en ese lugar. Físicamente la composición de la población Fulniô es bastante similar a la civilizada. Así como en ambas existen personas rubias y negras, también al interior de ellas

---

2. Sobre la aplicación de este criterio no nos queda ninguna duda, pues el que esto escribe por el hecho de tener las características físicas antes señaladas fue identificado por los civilizados como indio y entre los Fulniô de Setso.

hay individuos con las características tradicionalmente consideradas indígenas. Por otro lado, los Fulniô visten de igual manera que los civilizados, por eso resulta complicado, casi imposible, distinguir un Fulniô de un civilizado sin previamente conocerlos. Además existe una intensa interacción entre los Fulniô y los civilizados. La aldea de los Fulniô en una situación diferente no sería más que un barrio de la ciudad. Así los Fulniô con respecto a la ciudad tienen más o menos ese papel: de gente que vive en un determinado barrio. Ahí vive gente que estudia en las escuelas de la ciudad, profesores que enseñan en las escuelas de los blancos, los jóvenes indios participan de las fiestas de los blancos.

Así, debido a la estrecha relación existente entre los Fulniô y los civilizados, muchos de sus trazos culturales se confunden y externamente la cultura de los primeros no suministra normas suficientes para diferenciar a los individuos de uno y otro grupo. Tal vez por eso los Fulniô sólo seleccionan determinados rasgos culturales y los convierten en normas específicas para la adscripción a su grupo étnico. Considerando de esta manera como atributos necesariamente asociados a su identidad étnica los siguientes: la participación en el ritual de Ouricuri; el dominio del Ia-tê su lengua nativa; residir en la aldea, y profesar la religión católica. Estas características en su conjunto podrían ser consideradas como el "modelo aborigen", o sea, los elementos que los propios Fulniô consideran fundamentales para definirse como tales. Los primeros tres aspectos son esenciales y no sólo aparecen en los discursos enunciados por nuestros informantes Fulniô, sino que además han sido oficializados por el grupo. Mas, como dice Barth, "el 'modelo aborigen' no necesariamente tiene que ser una representación verdaderamente adecuada a los hechos empíricos". Así veremos cómo la autoatribución y la atribución por otros en ciertos casos individuales no coinciden necesariamente con los atributos del modelo nativo.

EL RITUAL DE OURICURI Y LOS MATRIMONIOS INTERETNICOS

De todos los atributos que los Fulniô señalan asociados a su identidad étnica el más importante y tal vez determinante es la participación en el ritual de Ouricuri. Así, para los Fulniô, pertenecen al grupo sólo aquellos que participan del ritual. Esto nos conduce precisamente a preguntarnos: ¿quiénes participan del ritual?, y/o ¿cuáles son los requisitos que se tienen que cumplir para poder participar del ritual?

Entre los Fulniô, numéricamente hablando, las uniones interétnicas han sido proporcionalmente importantes. Así, tenemos que sólo entre 1940 y 1970 se registraron en la aldea ciento setenta y tres de estas uniones. Si tomamos en cuenta que en julio de 1982 la población total Fulniô era de 2.668 personas, podemos tener una idea de la relevancia numérica de estas uniones.

Todo esto viene al caso porque uno de los requisitos necesariamente indispensables para poder participar del ritual Ouricuri es la exigencia de ser hijo de padre o madre Fulniô. Cuando se es hijo de ambos padres Fulniô no existe problema alguno, pues se tiene el derecho absoluto de asistir al ritual.

UNIONES INTERÉTNICAS EFECTUADAS ENTRE 1940 Y 1970 SEGÚN EL SEXO, LA IDENTIFICACIÓN ÉTNICA Y EL TIPO DE CASAMIENTO

Tipo de casamiento	Hombre Fulniô casado con civilizada	Mujer Fulniô casada con civilizado	Total
Civil y religioso	95	38	133
Civil	11	13	24
Unión libre	10	6	16
Total	116	57	173

NOTA: El cuadro fue elaborado por el autor con base en los registros encontrados en el Posto Indígena Fulniô.

Pero además de la exigencia de ser hijo de padres Fulniô existe otra: la de asistir al ritual de Ouricuri desde la más tierna edad. Quien no asiste desde pequeño pierde el derecho de concurrir más tarde y por tanto deja de ser considerado indio Fulniô. El grupo tiene clara conciencia que la socialización de sus miembros debe empezar temprano. Así el cacique nos decía que ellos hacían y exigían esto:

> "Porque la persona sólo aprende las cosas desde niño, ¿no es así?, porque si nosotros metemos a nuestros hijos, es necesario que metamos a nuestros hijos desde pequeños en la forma de ser nuestra, si no se pierde".
>
> (Diciembre de 1982).

Así pues, desde pequeños los Fulniô son enseñados y aprenden a conocer sus valores y los papeles que les toca desempeñar dentro de su sociedad, por lo tanto quien no asiste al ritual pierde la oportunidad tanto de ser incorporado en la organización clánica como de aprender parte de la cultura Fulniô que ahí es transmitida, pues como dicen los Fulniô:

> "Si ellos entran de niños, ellos van a conocer toda la finalidad de nuestra ley, si ahí existe algún privilegio ellos lo van a conocer, pero si ellos no entran no van a conocer nada...".
>
> (Indio Fulniô, noviembre de 1982).

De esta manera, los hijos de uniones interétnicas tiene dos opciones: ser indios o ser civilizados, aunque no sean ellos los que decidan, sino sus padres. Así algunos indios casados con blancas llevan a sus hijos al ritual, otros no, la opción no siempre depende de la voluntad de los padres. En algunos casos por "x" o "y" circunstancias no los llevaron desde pequeños y cuando quisieron hacerlo ya no fue posible. De tal manera que existen familias donde participan del ritual sólo algunos de los hijos.

Así, todos aquellos hijos de uniones interétnicas que participan del ritual se identifican como indios Fulniô y son así reconocidos (en la mayoría de los casos) por los civilizados. Ahora bien, cabe aclarar que, a pesar de que la sociedad Fulniô lo reconoce como parte de ella, no tienen la misma consideración que aquellos que son hijos de padre y madre Fulniô. Veamos algunos discursos que hacen alusión a este asunto:

"No es indio legítimo, sólo por parte de padre, o sólo por parte de madre, no es legítimo, aun entrando de niño al ritual, pero no es legítimo, la sangre jala, aun entrando de niño al ritual él va a jalar para el lado del blanco, la mayoría de los hijos del blanco o la blanca siempre ellos tienen más cercanía (aproximación) para allá, ellos tienen más aproximación (cercanía) para el lado del blanco".

(Indio Fulniô, noviembre de 1982).

"...allá (en el ritual) existe una pequeña discriminación, entiende?, cuando es hijo de indio o india con blanco y frecuentan el ritual y hablan el dialecto, entonces en cualquier falla que ellos tienen luego les dicen: Ese es un blanco, no entiende de nada. Entonces se les critica, no existe ninguna separación pero existe esa discriminación".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Según el discurso de nuestro informante, existe un cierto tipo de discriminación contra los hijos de uniones interétnicas lo que parece comprobarse con lo que nos dijo un Fulniô hijo de madre Fulniô y padre civilizado:

"Es lo siguiente, yo soy hijo de blanco de indio al mismo tiempo, pero hay algunos que no los consideran mucho. Hay mucha gente que juega con ellos, los enojan porque los llaman *grogojó*, sólo la mitad de indio, indio falso, los llaman *grogojó*, se burlan en su cara, pero no con todos hacen lo mismo, es por eso que yo no sé si ellos tiene más consideración al indio puro o al mestizo. Porque, por ejemplo, conmigo ellos no juegan, pero con otros sí, siendo la misma cosa que yo u otro, entonces es difícil de explicar".

(Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Es más, lo hijos de uniones interétnicas están de tal manera identificados en la sociedad Fulniô que inclusive existe una denominación específica para ellos: Grogojó.

"El grogojó es una personita como, bueno ¿usted ha visto la fruta de donde se hacen jícaras? Hay esa calabaza y el *jerinum* (especie de calabaza), bueno entro los dos hay un *parecido* con la calabaza, pero eso allí no sirve para nada, amarga, no se come, quiero decir que él comparó aquella criatura con aquel objeto que no es ni calabaza de jícara, ni calabaza en sí, y no sirve para comérnosla, bueno él comparó eso con ese pueblo, que no es ni civilizado y ni indio verdadero, quiero decir que está entre dos naciones, no es civilizado derecho y no es indio, entonces él dio el nombre de *grogojó*".

(Anciano Fulniô, septiembre de 1982).

"Grogojó es ese pueblo que no es bien el indio legítimo, quiero decir hijo de un indio criado separado, hoy veo mucho en medio de nosotros mismos, que no habla nuestro idioma, ahora, ese pueblo en el que un indio tiene un hijo con una civilizada, aquel es hijo de un indio, pero criado con su madre, no habla la lengua, si él fuera criado en medio de nosotros, habla la lengua. Pero aquel hijo de aquel indio que fue criado con su madre, no habla nuestra lengua, entonces a ese pueblo se dio ese nombre en un juego, ese ahí es *grogojó*, en Ia-tê, quiere decir que no habla la lengua".

(Anciano Fulniô, septiembre de 1982).

Los discursos antes citados nos dan una clara idea de cómo los Fulniô identifican a aquellos individuos que siendo hijos de indios y blancos viven en el seno de su sociedad, concibiéndolos como sujetos sociales divididos, participantes de dos mundos mutuamente exclusivos (el de los indios y el de los blancos). Mas si los "indios legítimos" conciben a los "grogojós" participando de dos mundos diferentes, estos últimos se esfuerzan en afirmar lo contrario, como lo muestran los discursos que escuchamos de algunos de estos Fulniô:

> "...ellos siempre me critican, sabe, pero les caigo bien, en el inicio había eso, así entonces, después con el pasar del tiempo ellos creen que yo era más indio que los indios que estaban allá, yo los respeto mucho, es mi comportamiento allá, sabe, delante de los líderes, los indios viejos, por el respeto que yo guardo al Ouricuri".
> (Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Cabe aclarar que la sociedad Fulniô considera que si los hijos de indios y blancos aceptan las costumbres sancionadas por esta comunidad serán considerados indios y en ese sentido se diferenciarán de los blancos:

> "Los hijos de ellos tienen que acompañar nuestras costumbres, quiero decir, que éste deja de ser hijo de aquel blanco, él tiene que ser un indio, él es hijo de aquel blanco, pero deja de ser hijo de blanco. El tiene que acostumbrarse con nuestra costumbre. El bebe también, él no va detrás del papá, él tiene que vivir más de nosotros. Viene un indio, tiene un hijo, una hija en ese pueblo civilizado, un civilizado tiene un hijo de una india, siempre suceden esas cosas aquí. Porque vivimos casi juntos, vivimos juntos. Ahora, nuestros viejos, nuestros antecedentes eran limpios, porque no tenían contacto con esos civilizados. Hoy mismo nosotros ya vivimos en medio de ellos, indios, indias. Hay indias que viven enseñando a leer a los civilizados. Quiero decir que ese pueblo ya se está uniendo. Ahora lo que no consiguen entender es ese nuestro sistema, nuestras costumbres".
> (Anciano Fulniô, diciembre de 1982).

Por lo que respecta a los hijos de uniones interétnicas que no asisten al ritual, podemos decir que algunos de ellos se autoidentifican como indios y exigen ser reconocidos como tales, mas los Fulniô no los consideran como indios, pues para ellos:

> "...ellos tienen una pequeña consideración, no como esos verdaderos indios, porque algunas veces hay algunos que son más indios que aquéllos, pero ellos porque viven fuera; ellos nunca llegan, quizás si ellos llegaran, quiero decir, que en la conversación la consideración de ellos, solamente es una platicadita, pero decir que son considerados como verdaderos indios, no".
> (Indio Fulniô, diciembre de 1982).

En éste, como en otros casos parecidos, los hijos de uniones interétnicas aunque no asisten al ritual mantienen estrechas relaciones con los Fulniô y generalmente viven dentro de las tierras de la reserva o inclusive en la misma aldea.

Como ya antes habíamos anotado, para participar del ritual, primero y antes que nada hay que ser hijo de indio Fulniô, o sea "ha que ter sangue de indio". Así otro elemento de la constitución física se utiliza como distintivo para identificar al indio, pero más que nada se utiliza como un medio que sirve para establecer graduaciones:

> "Mi hijo ya no tiene derecho a entrar en el Ouricuri porque ya tengo una parte de blanco, verdad, poca sangre de indio, mi hijo, si me casara con una blanca, por ejemplo, no tendría nada de indio, yo ya no tengo, entonces eso pasa con la mayoría ¿no es?".
>
> (Indio Fulniô, diciembre de 1982).

> "Ahora la dificultad entonces va a ser mucho más cuando la persona ya no tiene mucha sangre (de indio), si un mestizo, él es de allá pero se casa con una blanca, allí la sangre (de indio) va a ser muy disminuida, no parece indio, no hay aspecto en él de nada, entonces ya queda más difícil para él entrar. El problema es más eso".
>
> (Indio Fulniô, diciembre de 1982).

Así para la gran mayoría de los Fulniô quien es hijo de uniones interétnicas es menos indio que alguien que es hijo de ambos padres Fulniô, y el que es hijo de un Fulniô mestizo casado con una blanca es todavía menos Fulniô. Esta concepción coincide con la que tienen algunos civilizados. Por ejemplo, cuando conversamos con el Alcalde (en noviembre de 1982), nos dijo que el problema de los indios, era que insistían en ser indios. El decía que entre ellos había abogados, profesores, contadores, que no necesitaban ser indios y además agregaba que en muchos casos los Fulniô sólo tenían un cuarto o un octavo de sangre india y que por lo tanto esa gente no debía ser considerada india.

No podemos negar que los hijos de uniones interétnicas enfrentan ciertos problemas debido, como decía nuestro informante anciano, a que están "entre duas naçoes", por un lado los indios legítimos los discriminan llamándolos "grogojó", por otro los civilizados les niegan su status de indio. Un ejemplo contado por un joven puede ilustrar las dificultades que algunos de estos indios enfrentan:

> "...quiero decir, ellos no nos consideran indios, la gente que vive aquí de este lado, ellos no quieren considerarnos como indios, pero somos indios, nos enorgullecemos de lo que somos. Ellos a veces quieren ofender al indio y se olvidan de que somos indios. Yo conozco a una compañera de mi mamá, ella es profesora, sabe, el otro día estaba, cuando yo estudiaba en Garanhuns, entonces ella dijo así: Indio es eso y aquello otro. Ofendió, sabe, ni me acuerdo de las palabras de ella. Entonces cuando se acordó que yo estaba cerca, recordó que yo era indio, por un niño que dijo: Oye el muchacho está aquí. Ella dice: no pero tú no eres indio, no, tú no lo tomes a mal. Yo le dije: No, claro que yo soy indio, tú no eres mejor que el indio, cómo es que estás ofendiendo y ahora quieres echarte para atrás, quieres decir que yo no soy indio, yo soy; soy y me siento orgulloso de serlo. Siempre quieren olvidar que el sujeto es indio, luego quieren ofender. La

gente de la ciudad es fuego, puede estar muy amistosa contigo, pero en a la hora de la hora basta con tener cualquier discusión, para decir: Es indio".
(Diciembre de 1982).

Pero a pesar de que ambas sociedades no aceptan totalmente los matrimonios interétnicos, éstos continúan efectuándose. Entre los Fulniô cuando algún joven pretende casarse con una civilizada, los ancianos intentan disuadirlo, al igual los civilizados no tienen ninguna simpatía por este tipo de uniones. Entre los indios el status marginal de estos matrimonios se manifiesta espacialmente, pues a ellos no se les permite vivir en el centro de la aldea indígena, todos ellos viven en la periferia, preferentemente en la parte donde la aldea limita con la ciudad, así su condición social se expresa también físicamente.

Las exigencias para permitir la participación de los hijos de uniones interétnicas en el ritual de Ouricuri están siendo cada vez más rigurosas. Si antes se permitía la entrada de niños hasta con seis años de edad, en la actualidad no se está permitiendo el acceso a mayores de un año. Así existen varias parejas con problemas, pues tienen hijos con un año de edad y las autoridades les han negado el permiso para frecuentar el ritual. Es posible que ésta sea una estrategia del grupo para disminuir la frecuencia de uniones con civilizados. Lo que sabemos de concreto es que se trata de una exigencia que un grupo viene ejerciendo sobre los líderes tribales para que no permitan la entrada de nuevos hijos de uniones interétnicas. Una respuesta que nos dio un anciano, cuando le preguntamos por qué los líderes eran actualmente más rigurosos que en el pasado, la siguiente explicación puede ser en parte el por qué de la actitud del grupo:

"Es moda ese asunto, está prohibido, es porque mucha gente que tiene ya poco derecho, y entre nosotros hay interesados, futuristas, en llevar a su hijo para heredar la tierra, por esto ellos se están negando a hacer eso, porque hay en Paulo Afonso, hay en Río, San Paulo, indias que tienen a sus hijos y tiene sus tierras aquí, y en Recife, ahora quiere traer al hijo para ser dueño de estas áreas aquí, de la tierra de ella, ahora en el futuro le va a servir a él, una persona que no entiende nada de aquí, no fue criado aquí. Y otro que fue criado aquí como nosotros que no tenemos un pedazo de tierra. El otro que no necesita ser dueño de aquella área de tierra, ahora para que no surja esto ellos están haciendo eso. Porque yo veo allá, de Paulo Afonso, cuando sólo vienen a recibir alguna rentita, ahora es que vienen, no vinieron en esos tres meses, sólo vienen de diciembre a enero, quiere decir que una persona de esas no puede traer al hijo, si lo trae no es por amor de ir al Ouricuri, es solamente en el interés de la tierra por eso es que están haciendo eso. Porque ya hicieron ese pedido al presidente, porque hay mucha gente que ya tiene poco derecho y siendo dueño de la tierra, donde muchos tienen derecho y no poseen (tierra). Entonces fue así, arreglaron esas partecitas, esas pequeñas áreas de tierra para muchos; por ese motivo. Y para que no suceda más eso en el futuro ya están haciendo eso, para que no traigan gente, porque luego pedirán. No tiene derecho a heredar el hijo de esa gente que no va al Ouricuri".
(Anciano Fulniô, diciembre de 1982).

Decíamos que la respuesta de nuestro informante explica sólo en parte el porqué de este cierre de las fronteras étnicas Fulniô, pues si bien pueden existir familias étnicamente mixtas que lleven a sus hijos al ritual con la intención de heredarles la tierra que poseen, también hay familias interétnicas que no necesitan de la tierra, generalmente porque los padres tienen una profesión, y sin embargo, insisten en que sus hijos frecuenten el ritual porque desean que siga siendo Fulniô. Existen ejemplos de otros grupos indígenas que reforzarían la explicación de mi informante, por ejemplo los Krahó (Melatti, 1967: 156) y los Tukúna (Roberto Cardoso de Oliveira, 1964: 80), sólo que en esos casos el simple hecho de pertenecer al grupo ya da derecho sobre la tierra (como medio de producción), lo que no acontece entre los Fulniô, pues como toda la tierra ya está dividida y tienen sus propietarios, para poder acceder a ella habría que comprarla, al igual que se acostumbra entre los civilizados (si bien es cierto que el acceso a las tierras de la reserva sale más barato). Por estas razones creemos que por lo menos una parte significativa de las parejas mixtas deciden que sus hijos frecuenten el Ouricuri, por otros motivos, y no precisamente por estar interesados en poseer un pedazo de tierra.

LA LENGUA IA-TÊ

El segundo atributo que los Fulniô utilizan para autoidentificarse es un tanto más flexible que el primero, pues podemos decir que todos los que asisten al ritual son Fulniô y que no existe una persona que sin asistir a éste sea considerado por el grupo como Fulniô, lo mismo no se puede decir del Ia-tê, pues ni todos los Fulniô dominan esta lengua y ni todos los que la hablan son Fulniô. Por un lado sabemos que muchos jóvenes que asisten al ritual no dominan el Ia-tê; por eso los ancianos reclaman constantemente a los jóvenes por estar abandonando la lengua. Por otro lado existen por lo menos dos lingüistas que dominan el Ia-tê y no por ello son considerados indios[3]. Pero no por ser más flexible este atributo deja de ser importante; muy por el contrario, para los Fulniô este atributo es fundamental. En los siguientes párrafos de una conversación con el cacique, en la que hablamos acerca de los hijos de uniones interétnicas, podemos apreciar la importancia que la lengua tiene para los Fulniô para autoidentificarse como miembros de un grupo étnico:

> "¡Ah!, él perdió el derecho, él no tiene tanto derecho como el que asistió al ritual y tiene un dialecto, la lengua, por eso allí ellos no tienen tanto —cómo decirlo— tanto privilegio como la persona que vivió allá en el ritual y tiene la lengua, ¿verdad? Hablar Ia-tê usted sabe ¿no? El no deja de ser indio, pero también perdiendo la costumbre, él se va alejando, ¿no es así? Porque tú eres mexicano, ¿por qué? Porque eres de México y hablas lengua mexicana, castellano, pero si no sabes castellano ni nada, ¿qué mexicano

3. Señalamos un caso extremo sólo para subrayar lo impreciso de la regla., pues sabemos de la existencia de hijos de uniones interétnicas que hablan Ia-tê que no participan del ritual.

eres? ¿Qué extranjero eres que no sabes de tu lengua? ¿Verdad? Si alguien dice ¿eres mexicano? Soy, entonces habla alguna cosa en tu lengua. (Respondes) Yo no sé, ¿eres indio? Soy sí señor, entonces hable alguna cosa (en su lengua) yo no sé".

(Diciembre de 1982).

La lengua es tan importante que los Fulniô insisten en que sus hijos la aprendan, pues para ellos el hecho de tener una lengua propia es un atributo esencial para autoidentificarse como indios. Tal vez el interés de los adultos en la enseñanza del Ia-tê se haya incrementado frente a la amenaza de que las nuevas generaciones pierdan su lengua, debido, entre otras cosas, a la influencia de la escuela pública, ya que en ella se obliga a los niños y jóvenes a hablar en portugués. Muestra de este interés y de la importancia que el Ia-té tiene para diferenciarse frente a la población civilizada y ante otros indios es lo que un padre de familia Fulniô, de aproximadamente cuarenta años, nos decía:

"Es así señor. Nació y se crió en aquella edad. Es nuestra lengua, toditos aquellos niños, es la primera palabra que él habla, sólo en lengua. Tú ves un pequeñito de aquellos allí. Mire, él mueve luego la cabeza, y está confirmando, de allí él se agarra a hablar. Nuestro valor aquí es nuestra lengua que somos indios. Hay muchos indios, pero no son indios como nosotros.

J. ¿Por qué?

F. Porque ellos no hablan. La lengua de ellos es diferente. Y nosotros tenemos nuestra lengua, nuestro idioma. Yo cuando veo algún hijo, yo digo: ¿Recuerdas de alguna para ayudarme?".

(Indio Fulniô, septiembre de 1982).

LA ALDEA

El tercer atributo es más flexible que el segundo, pues ni todos los que viven en la aldea son indios Fulniô, ni todos los Fulniô viven en ella. Como ya antes habíamos anotado, los cónyuges blancos de los indios o indias viven en la periferia de la aldea, así como también muchos Fulniô viven en la ciudad y otros fuera de la región. Los Fulniô hacen referencia a este atributo porque dicen que en el centro de la aldea se desempeña, en determinados días, ceremonias a las que ninguna persona extraña puede asistir.

LA RELIGION

El cuarto atributo que hemos colocado como parte del modelo nativo está estrechamente asociado al primero, en este caso todos los Fulniô son católicos, mas no todos los católicos son de este grupo indígena. Dicen los indios Fulniô que el Ouricuri es una religión que es igual a la católica y por eso todos ellos son católicos:

"Todos son católicos. Tú no ves un indio que sea protestante. Nuestro ritual no acepta que el indio sea protestante. Hubo un indio que se rinde a la

Asamblea de Dios y renegó de nuestro ritual. Terminó loco. Yo creo que él solamente es protestante a causa de la mujer, la mujer era bonita... Y él sabe por qué está sufriendo. Cuando vamos allá él llora mucho. Cuando esas misiones religiosas vienen aquí, esos protestantes americanos vienen aquí buscando que los indios se rindan a ellos, el padre no se preocupa porque los indios no hacen caso. El indio siendo protestante estará renegando nuestra religión católica".

(Indio Fulniô, noviembre de 1982).

Sobre el mismo asunto el Cacique nos decía:

"La religión tribal nuestra no deja de ser una continuación de la iglesia católica, porque el indio es católico...".

(Diciembre de 1982).

Como ya antes decíamos, poco sabemos sobre el ritual y por lo tanto nada podemos decir acerca de él porque los Fulniô consideran que su religión tribal sea una continuación de la católica. Tal vez la explicación de la adopción de esta religión como propia se deba a que, de cierta manera, es tolerante. Así nos decía el cacique que un Fulniô que se convierte al protestantismo deja de ser Fulniô pues abandona el ritual, así:

"...él fue creyente, primero que él como creyente la religión de él no acepta más a él para ir allá (al Ouricuri) y allá (en el ritual) no se acepta a ningún creyente".

(Diciembre de 1982).

Cabe mencionar esto porque los Fulniô insisten en señalar que son católicos, mas la norma no parece ser tan rigurosa, como lo muestra el siguiente diálogo que mantuvimos con un Fulniô:

"J. Las personas que no son católicas (o mejor dicho, el indio protestante) ¿puede asistir al ritual?
F. Puede. El es creyente para allá y no aquí. Sólo me acuerdo de tres casos así. Aquí él sigue la ley del indio. Nosotros no podemos prohibir también las visitas de los protestantes.
J. El indio protestante ¿puede participar del ritual?
F. Claro que puede, no tiene problemas siempre y cuando él use nuestra ley en el ritual.
J. ¿El espiritista también puede?
F. No, no se usa. Tiene que cumplirse la ley del Cacique y del Pajé".

(Noviembre de 1982).

Hay que insistir que si bien los Fulniô se consideran católicos, o bien consideran su religión una continuación de la católica, ésta muy por el contrario de anular sus diferencias las acentúa, como bien explican los ancianos:

"Porque nosotros estamos separados. Porque nuestra religión tenemos que cumplirla, sólo nuestra nación, no podemos transmitirla a otra nación. Porque nuestras oraciones son hechas en el campo y la de ellos en la ciudad, en la iglesia. Sólo es esa la diferencia que hoy en día nosotros tenemos.

Nuestras oraciones quedan para nosotros mismos en el campo. Todos los años tenemos que ir a cumplir esa costumbre nuestra".

(Anciano Fulniô, noviembre de 1982).

De tal forma que la religión católica, o por lo menos la manera de practicarla, es considerada, también, un atributo que este grupo étnico emplea para autoidentificarse frente a los otros.

REMANESCENTES Y DESCENDIENTES

Son dos categorías sociales a las que los Fulniô identifican como remanescentes: la primera está formada por aquellas personas que viven en las tierras de la reserva y que por poseer parte de ellas la FUNAI los reconoce como indios; la segunda la constituyen aquellos individuos que son hijos de uniones interétnicas pero que no participan del ritual. Así se les reconoce como descendientes de indios Fulniô, pero no como indios Fulniô. Es pertinente aclarar que a esta segunda categoría se le da también el nombre de descendientes, y al parecer preferentemente este último nombre. Para facilitar nuestra exposición vamos a llamar aquí descendientes a la segunda categoría.

En las tierras de la reserva Fulniô viven aproximadamente setenta familias que poseen terrenos dentro de la misma. Para la FUNAI estas familias son indígenas, mas para los Fulniô no lo son. El origen de este grupo es un tanto incierto. Lo que parece más acertado es que se trata de descendientes de uniones interétnicas que dejaron de asistir al Ouricuri, pues algunos ancianos Fulniô nos dijeron que ellos conocieron a los padres o abuelos de algunos de los actuales remanescentes y que esos habían sido indios Fulniô que asistían al ritual.

Hoy en día los remanescentes no son considerados por los Fulniô como indios y existe entre estos últimos la tendencia a señalar con insistencia este hecho:

"...ahora esos, muchos de ellos no son indios de ninguna manera, sabe, ahora quedaron en ese conocimiento porque los primeros que recibieron, eran abuelos o bisabuelos, así ellos se quedaron con las tierras, sabe, hasta el presente".

(Joven Fulniô, agosto de 1982).

Los Fulniô justifican la exclusión de los remanescentes de su grupo, argumentando que no son indios Fulniô pues no asisten al ritual de Ouricuri, no hablan Ia-tê y viven fuera de la aldea. Cabe aclarar que la mayoría de estos remanescentes tampoco se identifican como indios; ellos dicen ser descendientes de indios, mas no indios.

Sólo para ilustrar un poco más la situación de los remanescentes, vale la pena contar nuestra experiencia. Como ellos viven fuera de la ciudad, fue difícil contactarlos directamente y también por nuestra apariencia de indio que les causaba cierta desconfianza. Así, tuvimos que valernos de algún intermediario, y cuando fuimos presentados por algún blanco éramos bien recibidos y entonces escuchábamos serias acusaciones en contra de los

Fulniô. En las conversaciones que tuvimos con los pocos remanescentes que pudimos contactar observamos que nunca se identifican como indios; es más, cuando se les preguntaba directamente si eran indios lo negaban, aunque aceptaban tener parientes indígenas que vivían en la aldea Fulniô. En cierta ocasión un remanescente nos encontró en la aldea Fulniô y a partir de entonces comenzó a decirnos que a él le gustaría asistir al ritual sólo que el Cacique y el Pajé se oponían a ello. Esta posición ambigua de los remanescentes, que en ciertos momentos niegan ser indios y en otros dicen que desean ser reconocidos como tales, es una clara manifestación de la manipulación de una identidad. Así los remanescentes frente a los blancos se identifican como no-indios, frente a los Fulniô se identifican como indios. Es pertinente señalar que este fenómeno parece bastante reciente, es decir, que los remanescentes comenzaron a querer ser reconocidos como indios sólo después de haber perdido parte de sus tierras, entonces se mostraron interesados en asistir al ritual de Ouricuri:

> "Y también ellos no se interesaron, sí, la mayoría con relación a esos remanescentes, ellos, los indios querían que participaran del Ouricuri, aquellos que el papá o el abuelo eran realmente indios que asistían al Ouricuri. Ellos no querían venir. Después que los líderes tribales (lideranza) resolvieron tomar la mitad de esos lotes ellos querían entrar en el Ouricuri con la intención de no perder el lote, ¿verdad? Hace cuatro años atrás los líderes ya venían haciendo reuniones para tomar esas tierras de aquellos que no frecuentaban el Ouricuri. Ellos ya estaban deseando entrar en el Ouricuri para cuando se concretizara esa decisión que los líderes no tocasen en el lote de ellos, ellos ya estaban con ese interés".
>
> (Indio Fulniô, diciembre de 1982).

El único vínculo que actualmente parece existir entre los Fulniô y los remanescentes es la posesión de la tierra y es para mantener ésta que los segundos manipulan su identidad alegándose con derechos sobre la tierra que poseen.

El fenómeno social presentado por los remanescentes es, en cierto sentido, parecido con el del caboblo descrito por Cardoso de Oliveira, "... e o indio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional", o sea, puede ser visto como el resultado de la interiorización del mundo blanco por los remanescentes, ya que su conciencia está dividida en dos partes, una vuelta hacia sus ancestrales indígenas, otra para la poderosa sociedad que lo circunda (1972: 77).

En lo que respecta a los descendientes podemos decir que existen dos grupos: aquellos que se identifican con los indios y que se hacen llamar indios pero no son reconocidos como tales; la sociedad Fulniô no los rechaza pero tampoco los acepta en el ritual. Por otro lado están aquellos que definitivamente han sido socializados como blancos y están totalmente integrados en la sociedad regional; a estos los Fulniô los llaman descendientes cuando conocen su origen.

Anteriormente habíamos señalado que los hijos de uniones interétnicas tienen derecho de asistir al ritual, siempre que cumplan las exigencias requeridas, mas existen casos en los que no se llevó a los hijos desde

pequeños y entonces éstos perdieron sus derechos dentro de la sociedad Fulniô, como lo muestran varios párrafos de discursos de indios Fulniô citados en la primera parte de este trabajo. No nos detendremos más, pues creemos que este asunto ya fue tratado en páginas anteriores, basta mencionar que éste es un problema que comienza a agudizarse ahora con las restricciones de las reglas, como bien muestra el comentario que nos hizo un joven Fulniô:

> "Pero si una hija mía se casa con un civilizado y ella tiene un hijo y sólo lo trae después de un año, la lideranza no acepta. Tiene que traerlo en los primeros días de nacido. Si pasan seis meses, siete meses, ya no aceptan más. En la tribu existen varios matrimonios que tienen hijos de un año y quieren llevarlos, pero ellos no aceptan. Hay indios que los abuelos, tatarabuelos, padres y los hermanos asisten al Ouricuri, hablan dialecto, él inclusive habla dialecto, es casado con una civilizada aquí en la ciudad, Nació su hijito y está en el mayor problema. El quiere traerlo, pero la lideranza no acepta porque la criatura ya tiene un año".
>
> (Diciembre de 1982).

O sea, que éste parece ser un problema que tendrá amplias dimensiones en el futuro, pues el número de descendientes cuyos padres desean incorporarlos a la comunidad Fulniô será mayor. Si aquellos que se oponen a que los hijos de uniones interétnicas participen del Ouricuri consiguen imponer su opinión entre los Fulniô, tal vez la situación adquiera dimensiones mayores. Ahora también puede ser que más tarde lo hijos de uniones interétnicas consigan romper las reglas actualmente vigentes y puedan incorporarse a la sociedad Fulniô. Como éste es un problema que tal vez se presente con frecuencia en el futuro, cabe describir aquí dos casos de personas que siendo adultos fueron incorporados al ritual.

Los Fulniô como hemos visto, delimitan perfectamente bien sus fronteras étnicas. Queremos detenernos aquí para considerar aquellos casos de un posible tránsito a través de esas fronteras. Por todo lo anteriormente dicho, sabemos que los únicos no-indios con alguna posibilidad de atravesar los límites sociales que separan a los Fulniô de la sociedad envolvente son aquellos descendientes de indios Fulniô. Se conocen hasta hoy sólo dos casos de descendientes adultos que han conseguido el permiso de las autoridades tradicionales para asistir al ritual de Ouricuri y por lo tanto ser considerados indios. De los dos ninguno fue afortunado.

El primer caso se trata de un joven, hijo de un indio y de una blanca, al que su padre decidió incorporarlo al ritual porque era un alcohólico y de esta manera procuraban una posible cura. Según sabemos, las autoridades tradicionales se opusieron tenazmente a la incorporación de este joven, pero al final terminaron cediendo. Dicen mis informantes que esta persona asistió una sola vez al ritual, del cual no entendió nada y al que hizo múltiples críticas. El segundo caso es el de una persona que, viviendo en Garanhuns, con treinta y cinco años de edad, reclamó el derecho de participar del ritual, pues su padre había sido indio Fulniô. Este también encontró resistencias al quererse incorporar, mas al final fue aceptado debido a su insistencia. Al parecer los objetivos de este individuo eran otros y no el reconocimiento de

su identidad Fulniô, pues una vez aceptado comenzó a comprar terrenos dentro de la reserva, mas su expectativa fue frustrada, ya que al ver los Fulniô que esta persona rápidamente estaba acaparando una gran cantidad de terrenos, decidieron tomarle esas tierras. Más tarde le sucedieron a este individuo varias desgracias personales, las cuales nuestros informantes atribuyen al hecho de haber traicionado el espíritu del ritual. Para nuestro informante esta persona reclamó su participación en el ritual tan sólo para lucrar con los posibles beneficios que el ser indio trajera consigo.

Para terminar esta parte cabe decir que a lo largo del tiempo los civilizados han contribuido al crecimiento demográfico de los Fulniô, pues los hijos de uniones interétnicas generalmente han sido considerados Fulniô. Mas los cónyuges blancos jamás pudieron atravesar las fronteras étnicas. Así, podemos decir que existe un tránsito personal a través de estas fronteras sólo en un sentido de indio para civilizado. De esta forma un indio que deja de asistir al ritual o que se convierta a la religión protestante dejaría de ser un Fulniô, así como también pueden dejar de ser indios los hijos de uniones interétnicas que no asisten al Ouricuri. Por lo menos podemos decir que teóricamente esa posibilidad existe. La situación inversa no es posible. Así cuando el cacique nos comentaba el caso de los Karirí, donde un blanco después de dos años de casado con una india podía volverse karirí o indio de entrada, criticaba fuertemente esta actitud de los Karirí, y entonces le preguntábamos si un blanco no podía volverse indio, a lo que respondió:

> "No, yo quiero creer que él puede respetar religiosamente las determinaciones, pero si no fue hecho aquello para el blanco, fue para el indio, sólo él puede ver, asistir, entender. Por ejemplo, tú vas al Ouricuri, no sabes de la lengua, ¿qué es lo que vas a entender allí?"
>
> (Diciembre de 1982).

Esta respuesta que nos dio el cacique es bastante significativa, pues no separa ninguno de los elementos: para ser Fulniô hay que asistir al ritual y para asistir a éste se tiene que hablar Ia-tê y para hablarlo hay que haber nacido Fulniô. Así pues, si nosotros hemos separado esos atributos por motivos analíticos, para los Fulniô son un todo dialéctico.

LA REPRESENTACION DE LOS FULNIÔ ENTRE LOS CIVILIZADOS DE ÁGUAS BELAS

Ahora que pensamos haber dejado claro cuáles son los límites sociales que los Fulniô consideran importantes para diferenciarse de los otros, pasamos a ver cuáles son las representaciones que tanto los Fulniô como los civilizados tienen de las relaciones que establecen.

En otra parte nos referimos a las relaciones económicas, políticas y sociales que los Fulniô establecen con la sociedad envolvente (Hernández Díaz, 1983). Esas relaciones, producto de un complicado y largo proceso histórico, son vivenciados por cada grupo de manera diferente. Cada uno de ellos expresa también de diferente manera cómo se representan esas relaciones. De esto nos ocuparemos en este apartado, basado fundamentalmente en los discursos de los agentes sociales envueltos, ya que de esta manera podemos captar la ideología étnica.

Sin duda alguna la forma que han tomado las relaciones entre los Fulniô y los civilizados puede ser perfectamente caracterizada por lo que Cardoso de Oliveira llama Fricção Interétnica, o sea, por las relaciones conflictivas donde dos o más grupos (étnicos) entablan relaciones dialécticas por lo tanto contradictorias, y las representaciones que esos grupos se hacen no dejan de expresar precisamente las contradicciones que las envuelven.

Las relaciones entre los Fulniô y los civilizados fueron en el pasado excesivamente violentas, hoy en día la violencia física (por lo menos) ya no forma parte de estas relaciones, pero como dice Melatti, no es necesario que exista violencia para que haya fricción interétnica:

> "... basta que los sistemas socioeconómicos de las dos sociedades sean contradictorios y antagónicos; basta que discrepen en cuanto al problema de qué explotar económicamente en el área que ocupan, cómo explotarlo, y del destino que darán a la producción. Naturalmente, tal divergencia se reflejará en otros niveles, como, por ejemplo, en el sistema de valores, en las representaciones criadas por los miembros de uno de los sistemas con relación a los miembros del sistema opuesto, etc..." (1967: 12).

En el pasado la discriminación que sufrían los Fulniô por parte de los civilizados era tal que se manifestaba hasta en la hora de la muerte. Dicen los Fulniô que antes los blancos no dejaban a los indios enterrar sus muertos en el mismo cementerio: había un panteón para blancos y otro para los indios. Fue hasta 1939 que los blancos aceptaron inhumar a sus muertos en el mismo panteón, pues no tenían más terrenos para expandir el suyo; así se vieron obligados a enterrar a los suyos en las tierras indígenas. Hoy en día los civilizados e indios conviven estrechamente; los civilizados (as) se casan con los indios (as); los indios asisten a las escuelas de los blancos, enseñan en algunas de ellas, tocan en sus fiestas. Mas a nivel de discurso ambos grupos se segregan, tanto los indios como los civilizados manifiestan su voluntad de vivir unos alejados de los otros. Ambos desconfían uno del otro; así un comerciante civilizado nos decía:

> "Hay siempre una relación, pero no es muy cordial, sólo en algunos casos. Tenemos un relacionamiento más indiferente, aunque yo reconozca que los indios son los verdaderos dueños de la tierra, porque llegaron aquí primero".
>
> (Septiembre de 1982).

Los indios se manifiestan de igual manera:

> "Amistad es bien poca, porque reconocemos que ellos tienen poca amistad para nuestro lado. Nosotros sólo tenemos amistad así también, el tanto que ellos pueden tener para nosotros también. Porque nosotros nacimos y nos criamos aquí y ellos también allí, entonces nosotros sabemos con quién estamos viviendo. Porque si ellos pudieran jalar lo que es nuestro para el lado de ellos, ellos jalaban. Pero gracias a Dios el gobierno no permite eso, entonces ellos tienen ese deseo, pero ellos no pueden porque el gobierno no lo permite. Con eso no demuestran su opinión pero la opinión de ellos nosotros la sabemos".
>
> (Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Así pues, aunque en las relaciones cotidianas la violencia no se manifiesta, a nivel de discurso está presente. Bien podríamos decir que existe una violencia verbal con la que hoy se persigue a los indios, muestra de ello es la serie de prejuicios que los civilizados mantienen sobre los Fulniô; así rótulos como los de "prejuiciosos", "borrachos", "explotadores", son cotidianamente usados por los civilizados para caracterizar a los Fulniô. El siguiente párrafo de una de las entrevistas que nos concedió el Párroco de Águas Belas es un claro ejemplo de lo que los civilizados piensan sobre los indios:

> "...es que como ellos son por origen e índole, flojos, son pocos los que tienen disposición para trabajar es el motivo por el que ellos prefieren rentar casi toda la tierra, y como el resultado de esa renta no alcanza para mantenerlos normalmente ellos explotan un montón al brasileño, al arrendatario, que vive allí en la tierra, por ese motivo el pueblo que es arrendatario de esa gente (los indios) no les caen muy bien, hay un espíritu de odio, no es odio prácticamente pero por lo menos de friesa, el brasileño tiene un clima frío para el indio en vista de la intención de la explotación que ellos hacen al pueblo de la ciudad. Cuando, por ejemplo, un agricultor renta un área de tierra buena, principalmente aquí cerca de la ciudad y hace arreglos y progresa la agricultura, la conservación, el cultivo de aquella tierra, y otro por detrás ofrece mejores ventajas, entonces ellos (los indios) presentan todos los pretextos para que les regresen la tierra, allí ellos dicen que es para trabajarla, es cuando entonces la FUNAI o sea el Puesto Indígena, obedientes de la ley, que manda eso mismo de devolver la tierra para ellos cuando la quieren trabajar, entonces ellos la rentan a otro que les da más ventajas a ellos, más un motivo para odiar, quiere decir que ellos van, cada vez más haciéndose indiferentes para el blanco, el brasileño, que nosotros llamamos".
>
> (Diciembre de 1982).

La opinión del párroco es bastante relevante si tomamos en cuenta el papel que él desempeña en la comunidad: además de ser el encargado de la parroquia, es director de una escuela ginasial, profesor de varias disciplinas en la misma, y propietario de una gran hacienda. De ahí pues la importancia de las ideas que vierte, pues tanto como padre o profesor ejerce sobre la población una fuerte influencia.

Tanto en la literatura marxista como en la no-marxista, que se ocupan de la dominación, la escuela y la iglesia son señaladas como dos instituciones a través de las cuales la clase dominante impone una visión del mundo sobre las clases subalternas o dominadas (para utilizar los términos de Gramsci). Gramsci (1978) por ejemplo llama a estas instituciones de canales sociales; ya Althusser (1980) los llama de aparatos ideológicos del Estado; por su lado Weber (1969) también destaca el papel de la iglesia y la escuela en el proceso de dominación. Hacemos alusión a esto para llamar la atención de la importancia que las opiniones del párroco tienen en Águas Belas, pues en su persona se concentran la representación de dos canales de dominación de la clase dominante, y aún más como gran propietario él forma parte de ella. De ahí la importancia de sus opiniones, ya que es a través de ellas que en gran medida se procesa la concepción del mundo de la localidad. Mas no fue sólo el párroco el que opinó de esta manera, de igual forma se expresaron la

directora de una escuela primaria y varios profesores, el alcalde, la directora del Departamento de Educación Municipal, el dueño de una carnicería, un comerciante, una familia de carpinteros y algunos campesinos sin tierra. Es decir, ésta es la forma en que se representan las relaciones que establecen los indios con la mayor parte de los civilizados de Águas Belas, independientemente de su posición social. Así, invariablemente, en casi todos los discursos que escuchamos aparecieron rótulos tales como: indolente, perezoso, borracho, explotador, que califican a los Fulniô.

Cabe apuntar que encontramos dos personas que a lo largo de una prolongada entrevista no vertieron una sola opinión parecida a la del párroco. Es preciso decir también que en ambos casos estas personas conocían perfectamente nuestra actividad y sabían de la amistad que manteníamos con los Fulniô.

Los estereotipos que los civilizados han forjado de los Fulniô de ninguna manera han sido aceptados por estos últimos, pues ellos se sienten orgullosos de ser indios. En varias ocasiones nos tocó observar cómo los Fulniô con altivez enfrentan a los civilizados y hacen referencia a su identidad.

Los indios tanto ideológicamente como en sus relaciones cotidianas mantienen o expresan una altivez con respecto a los blancos regionales, y no aceptan los estereotipos que éstos les colocan, los cuales conocen perfectamente. Así dicen que los blancos les dicen perezosos, pero que no lo son:

> "Es difícil tener una aldea como ésta. Yo sé que no hay. Esta nuestra aldea es rica, muchacho, nosotros trabajamos, nosotros comemos. Nosotros trabajamos mucho. Al indio le gusta trabajar. Uno hace escobas, otro hace bolsas. Hace rozar. Olimpio compró ese pantalón bueno, yo quiero comprarme uno también, tengo que trabajar para comprarme uno igual a la de él. Nosotros somos así aquí, ahora yo sé que nosotros llevamos sólo el nombre de flojos. Si usted platica con un blanco, él no hablar de lo bueno de nosotros, no. El sólo habla de lo malo. Todo el mundo solamente habla mal de nosotros. Sólo da la peor información de nosotros. Ahora, ¿sabe por qué? No es por nada, sólo por nuestras tierras. Que ellos quieren quedarse con ella a la brava".
>
> (Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Frente a la acusación que los blancos hacen de que los indios son borrachos, ellos reaccionan y dicen:

> "El sujeto se ve indio borracho, él tiene que señalar luego. Es porque él es indio. Pero si ve pasar un indio derechito él no señala, demuestra nada indígena es así. Ellos sólo nos ven así, si pasa un blanco, él no lo señala borracho. Pero si pasa un indio derechito, él no sabe decir así: aquel muchacho también es indio ahora si hubiera un borracho en el suelo, él señala".
>
> (Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Con argumentos los Fulniô rechazan los estereotipos que los civilizados les colocan; alegando que si son borrachos es porque éstos les han enseñado que fueron los civilizados los que introdujeron las bebidas alcohó-

licas entre ellos; frente a la acusación de explotadores los indios dicen que en primer lugar cobran muy barato el arrendamiento de sus tierras, en segundo lugar no fueron ellos los que lo inventaron, y que también fueron los civilizados los que hicieron circular el dinero entre ellos. El cacique dice que su pueblo era más puro cuando vivía en el mato, que cazaba y pescaba y vivía feliz, que como primeros brasileños ellos vivían bien; mas después de la conquista las cosas empeoraron, que ellos no querían la civilización, que tampoco pidieron la civilización, que fueron los blancos quienes la trajeron. Pero él se pregunta qué civilización es esa en la que todo se hace por dinero, por dinero se mata, por dinero se roba.

Los prejuicios emitidos por los civilizados, como ya apuntaba Melatti, al analizar el caso de los Krohô, "não são outra coisa que a racionalização do objetivos ou a justificação de intenções dos membros da sociedade regional", que si con esto no están expresando todos los rótulos con los que los civilizados caracterizan a los indios, justificando así cualquier eventual invasión o despojo de las tierras indígenas. La percepción que los indios tienen del problema parece no estar lejos de la realidad, ellos dicen constantemente:

> "Todo es causa de nuestra tierra, quieren tomarla a la mala. Pero está equivocado, ¿no crees muchacho? ahora quieren quitármela a mí, Olimpio un caboclo desgraciado, echándome encima de un hombre ni que fuera el señor Zé Wander-ley, trabajador de la ciudad entonces él lo presiona: ¿Dónde está mi dinero de la renta? Si no me paga, entonces salga de mi tierra.
> Y ellos piensan eso también, muchacho. Y ni aquel blanco puede comprar la tierra del indio, quiero decir que si pudieran compraban y nosotros ya estábamos en la loca. Si hubiera un medio para el indio vender la tierra, nosotros no nos quedáramos aquí más. La tierra siendo nuestra, hacemos una cerca bien aquí, en el otro año venimos hacer arreglos, viene entrando (ingresando) para el indio".
>
> (Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Este no es un problema reciente, fue el centro motor de las relaciones entre Fulniô y civilizados desde su primer encuentro, y que parece haberse agudizado desde el siglo pasado, cuando los segundos comenzaron a querer despojar a los indios de sus tierras, tanto a través del aniquilamiento físico como de su negación jurídica, hoy en día sólo ha cambiado la intensidad y la forma de esa lucha. Así el alcalde de Águas Belas decía que el problema de esos indios era que insistían en ser indios pero que no lo eran más. Ante la imposibilidad de apoderarse del territorio indígena los civilizados recurren a otro tipo de artificio: su negación jurídica. Pues al no existir más indios no hay necesidad de que mantengan la tutela del gobierno federal.

Como bien apunta Melatti en el caso de los Krahô, la situación de los Fulniô no depende únicamente de las relaciones que establecen con los civilizados regionales. Debemos tomar en cuenta también la influencia de la FUNAI, y del gobierno federal, que en gran medida han dado cobertura para que los Fulniô puedan defenderse de los civilizados por lo menos con más ventajas de las que tendrían sin la existencia de un organismo similar. Por

todo esto, la protección oficial como parte de lo cotidiano de los Fulniô se manifiesta también en el plano ideológico.

Si bien los discursos de los Fulniô no expresan una diferencia entre los blancos próximos y los lejanos, de cierta forma esta diferencia existe. Así las quejas de los indios hacen referencia casi exclusivamente a los blancos que con ellos permanentemente se relacionan, o sea los civilizados de Águas Belas y eventualmente los representantes de agencias nacionales que intervienen en su territorio (COMPESA, CHESSF, DNR). Por otro lado están los funcionarios de la FUNAI, del gobierno y los antropólogos a quienes los Fulniô ven como benefactores. Es difícil abordar este asunto pues algunos Fulniô generalmente hacen referencia a las instituciones y no a los que en ellas trabajan, pero tampoco podemos disociar las instituciones de los hombres blancos de carne y hueso. Los ancianos principalmente son los que más reconocen a los hombres que representan a estas instituciones; ya los jóvenes hacen alusión preferentemente a la institución, llegando inclusive a decir, cuando tienen problemas con la FUNAI, que lo malo no es la institución sino los que en ella trabajan.

Pero aparte de estas diferencias los Fulniô casi unánimemente piensan que la FUNAI y el gobierno son sus protectores. Algunos párrafos de los discursos escuchados nos ayudan a explicar esto:

> "Quiero decir que si no tuviéramos nuestra FUNAI esos hombres nos irían a hacer eso. Sólo si fuese que ellos nos corrieran para nosotros salirnos. Irían a dicer que el tipo estaba robando. Yo no tenía cobertura (protección) el tipo no va con un hacendado. Mucha gente todavía habla, la FUNAI no, la FUNAI todavía es buena. Peor era antes, si nosotros no tuviéramos nuestra FUNAI".
> (Indio Fulniô, septiembre de 1982).

Así pues, mientras los blancos próximos son los enemigos, las instituciones de los blancos gobernantes son, a los ojos de los Fulniô, protectoras.

RELACIONES CON OTROS GRUPOS DE INDIGENAS

En la actualidad las relaciones que los Fulniô establecen con otros grupos indígenas del nordeste brasileño son mucho menos continuas de lo que fueron en el pasado. Cuentan los ancianos que antiguamente los Pankararú y los Xukurú asistían al ritual Ouricuri, al igual que los Karirí, pero que hoy solamente asisten estos últimos, pues los primeros no pueden asistir más, pues han perdido sus costumbres, sus lenguas y su ritual y por lo tanto no pueden ser considerados más como indios.

Con los Karirí aún continúan manteniendo un estrecho contacto, como ya mencionábamos anteriormente, un grupo de estos indios visita a los Fulniô en la época que estos últimos desempeñan el ritual de Ouricuri; lo mismo hacen los Fulniô cuando los Karirí llevan a cabo su ritual. Además de este contacto hay entre ellos un flujo continuo de visitas, pues tanto los Fulniô tienen parientes viviendo en la aldea de Colégio, como los Karirí en la de Águas Belas, debido a las uniones intertribales fundamentalmente. Ambas

aldeas funcionan como refugio; así cuando los Fulniô, por algún motivo, están huyendo de la policía va para la aldea de Colégio y viceversa.

La relación que los Fulniô mantienen con los Karirí y con otros grupos nordestinos es bastante fraternal. Mas con los grupos que recientemente han comenzado a reclamar su identidad indígena los Fulniô adoptan una postura crítica y, por qué no decirlo, etnocéntrica, pues dicen que estos grupos no son más indígenas, ya que han perdido todas sus costumbres. Etnocéntrica porque es incapaz de producir una visión de otra identidad étnica, sin valerse de criterios absolutos y de sus propios atributos.

Como los Fulniô, entre los grupos del nordeste, son los únicos que hablan una lengua indígena y que tienen un ritual secreto, se reclaman los únicos indios de esa región, lo que parece ser respetado por los grupos que hoy luchan por el reconocimiento de su identidad. Así los Wasú han procurado a los Fulniô para aprender su lengua y su artesanía, mas parece que nada han conseguido. Los Fulniô dicen que este grupo además de no conservar sus costumbres, ha aceptado que su cacique sea nombrado por la FUNAI, lo que a los ojos de los Fulniô es absurdo, y tal vez por ese motivo se hayan negado a enseñar a los Wasú. El siguiente párrafo de una entrevista con un anciano Fulniô es más que significativo respecto a cómo los Fulniô se ven frente al resto de los grupos indígenas del nordeste:

> "F. Pero el indio que hay en el Brasil solamente somos nosotros aquí. Que venimos desde el principio del mundo.
> J. ¿No existen otros, no hay indios en otros lugares?
> F. Hay, sí señor, pero no tienen la honra que nosotros tenemos, el indio verdadero somos nosotros, señor. Los otros indios no saben".
>
> (Septiembre de 1982).

Por otro lado, las autoridades tradicionales casi no participan en las organizaciones regionales o nacionales indígenas. Esta posición es coherente con su actitud política de respeto al gobierno, pues piensan que estas organizaciones sólo atacan a éste, y por lo tanto ningún grupo indígena debería participar de ellas.

CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de lo intenso y prolongado de las relaciones entre los Fulniô y la sociedad regional, éstos continúan conservando su identidad étnica, su lengua y algunos aspectos de su cultura original, como el ritual de Ouricuri, donde seguramente mantienen viva y actuante su organización social tradicional. En tanto que otros grupos, que en condiciones semejantes se han relacionado con la sociedad nacional, no han conseguido mantener su lengua y sus costumbres aunque sí su identidad étnica. Se puede alegar que la situación de los Fulniô es un tanto peculiar por la forma específica de su relacionamiento con la sociedad regional, ya que la ciudad de Águas Belas surgió y creció en medio de las tierras de la reserva indígena. Según lo que nos enseña la experiencia histórica, esto puede ser considerado como un elemento más que favorece la asimilación, integración o aculturación de este

grupo indígena y no como un principio catalizador de la etnicidad entre los indios de Águas Belas. Contradictoriamente son éstos los indios que en el nordeste brasileño, según la literatura antropológica (Boudin, Carlos E. de Oliveira,, Pinto, Hohental, Amorim), los más afortunados en la lucha por mantener actuante su identidad étnica y algunos atributos de su cultura, que utilizan como símbolos para diferenciarse de los otros. Tal vez fue precisamente la forma de su contacto con la sociedad nacional, que desde su inicio los enfrentó directa y permanentemente, lo que contribuyó en la manutención de una identidad altamente valorizada. También es posible que en ello hayan influido la forma de efectuar sus prácticas rituales, ya que al mantenerlas en secreto fue más difícil para los colonizadores, catequistas y "civilizados" interferir en ellas, y el secreto en sí pudo también haber influenciado, pues como dice Cohen "muitas vezes a atividade, cujo objetivo inicial era uma representação simbólica destinada a mistificar aqueles que não fazem parte do grupo, e inconscientemente adotada pelos que a practicam como um fim, servindo para convencer seus membros e os elementos externos da validade de suas próprias formas simbólicas e ideologia" (1978: 137). Es indudable que el ritual de Ouricuri ha contribuido en la manutención de la identidad del grupo, por su potencialidad política, pues durante los meses en los que se desarrolla propicia la concentración en un único espacio de todos los miembros del grupo, inclusive de aquellos que se encuentran fuera de la región. Por otra parte, es aquí donde se actualiza la organización social tradicional del grupo (división clánica) ya que es donde año con año ejercitan los principios de esa organización, que también han convertido en secreto. También es en este espacio temporal en el cual se transmiten los conocimientos de los más viejos para los más jóvenes. Por eso la importancia y la insistencia de los líderes tradicionales en la asistencia de los hijos de uniones interétnicas desde temprana edad, pues en este espacio de tiempo la comunidad en su conjunto se dedica expresamente a la socialización de los niños en un espacio cultural diferente al de la sociedad que los incluye. Y aquí la lengua también juega un papel fundamental, pues es a través de ella que se efectúa la socialización. Tomando en cuenta lo que nos dice Schaff que "la forma en que piensa un hombre depende, sobre todo, de la experiencia filogenética social que está comprendida en las categorías del lenguaje que le ha transmitido la sociedad a través del proceso de educación hablada" (1975: 246), comprenderemos la importancia política y social que el Ia-tê tiene para los Fulniô pues esta lengua además de ser la materna es la única que se utiliza durante las catorce semanas que anualmente los Fulniô pasan en el Ouricuri; siendo ahí donde éstos preferentemente socializan a sus miembros más jóvenes enseñándoles un código simbólico diferente de aquel utilizado por la sociedad envolvente, pues al aprender la lengua Ia-tê, y el aprender en Ia-té, los Fulniô desde temprana edad están también recibiendo una imagen del mundo, o sea, el saber que la sociedad Fulniô tiene sobre el universo. Y como al aprender a hablar los individuos también aprenden a pensar, aquellos que la sociedad Fulniô reconoce como tales desde pequeños aprenden a pensar en Ia-tê; así la sociedad Fulniô transmite a sus nuevos miembros toda una experiencia, transmisión esta que de ninguna manera es arbitraria "puesto que en las experiencias de las generaciones pasadas se halla encerra-

da una suma determinada de saber, objetivo del mundo, sin la cual el hombre no podría adaptarse a su medio, actuar correctamente en él y continuar como raza. Cuando aprendemos a hablar y también a pensar, nos apropiamos con relativa facilidad de la herencia intelectual trasmitida" (Schaff, 1975: 247).

De ahí la importancia de la lengua en la defensa de la identidad, pues permite aprender el mundo de una manera diferente de aquella que se transmite a través de la lengua nacional. Los Fulniô tienen plena conciencia de la importancia de la conservación de su lengua en la manutención de su identidad étnica, como lo mostramos a lo largo de estas páginas, por eso su lucha actual para evitar que los niños pierdan su lengua materna. Mas no es sólo la lengua lo que los Fulniô intentan valorizar hoy en día, hay también una preocupación por reorganizar su cultura tradicional y enfatizar esos elementos. Así constantemente escuchamos frases que hacían alusión a que durante los meses de Ouricuri volvían a vivir "como antes, como os antigos". Así el ritual adquiere cada vez mayor relevancia en la conservación de la identidad étnica, pues por lo que parece es ahí donde los Fulniô recrean, reproducen, ejercitan y concentran aquellos aspectos de su organización social que han dejado de pertenecer a lo cotidiano de su vida social. Por ejemplo, la división clánica que, según los etnólogos y ancianos Fulniô, formaba parte de lo cotidiano de esta sociedad, hoy en día sólo continúa practicándose en el ritual de Ouricuri, de igual manera los nombres clánicos, la ceremonia de casamiento tradicional, la forma de vida (dormir en el suelo, prescindir del uso de aparatos eléctricos, cazar, pescar, etc.), son aspectos que antes formaban parte del diario vivir Fulniô, y que al haber dejado de formar parte de lo cotidiano pasaron a ser un aspecto más de los elementos que se conservan y practican durante los meses del Ouricuri.

Por otra parte, al mismo tiempo que estos aspectos de la vida social de los Fulniô sólo son practicados y reproducidos en el ritual de Ouricuri, se tornan también un elemento más que los extraños no pueden conocer por pertenecer al espacio Ouricuriano. Así se convirtieron en secreto los nombres clánicos, el contenido y la forma del ritual, algunas palabras del Ia-tê, que los Fulniô dicen usar sólo en las ceremonias rituales, y posiblemente algunos otros elementos que desconocemos. De esta manera el tiempo y el lugar donde se desarrolla el ritual en sí se están transformando en un espacio social donde los Fulniô conservan la memoria de su grupo, pues es ahí donde recogen cada uno de los elementos de su vida social que, por fuerza del contacto, se han obligado a dejar fuera de su cotidiano. El ritual de Ouricuri es, pues, la memoria cultural e histórica de los Fulniô, y por lo tanto la esencia de su identidad étnica.

Obviamente este énfasis en los valores tradicionales no es más que la manifestación de una ideología étnica posiblemente cercana a lo que Cardoso de Oliveira ha llamado de etnicismo, o sea una ideología "absoluta e totalizadora, capaz de fornecer a base de sustentação de *movimientos sociais* de qualquer tipo, sejam eles separatistas, reformistas, revolucionários ou mesmo messiânicos" (Destacado del autor, 1976: 73).

De esta manera, contrariamente a lo que se podría pensar, el envolvimiento y la dependencia económica y política de los Fulniô con

respecto a la sociedad nacional y la adopción de la forma de vida material regional no son indicador de modificaciones en la identidad étnica. Por el contrario parecen haber contribuido en la formación de una ideología étnica altamente etnocéntrica, que si no, esto nos muestra el hecho de que en lugar de haber interiorizado los estereotipos que los civilizados se han formado de ellos, los rechazan, pasando de una actitud defensiva para una actitud ofensiva, calificando como nocivos los valores que la sociedad nacional les ha impuesto a través de múltiples canales.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis (1980). *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, 3ª edição, Editorial Presença, Lisboa.

ALTHUSSER, LOUIS (1981). "La filosofía como arma de la revolución", 11ª edición, *Cuadernos de Pasado y Presente*, Nº 4, México.

AMORIM, Paulo Marcos de(1972). *Campesinato indígena no nordeste brasileiro: Uma abordagem preliminar*, Río de Janeiro, Ms.

AMORIM, Paulo Marcos de (1975). "Acamponesamento e Proletarização das Populações Indígenas do Nordeste Brasileiro" in *Boletín do Indio* Nº 2, Ministério do Interior, Río de Janeiro, Brasil, Maio.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE APOIO AO INDIO (ANAI) (1981A). (Seção da Bahia). *Os povos indígenas na bahia*. Salvador Ba, Brasil, ANAI-Ba.

BARTH, Frederik (Comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1981a). "El pensamiento político de los indios en América Latina", in *Anuário Antropológico* 79, Edições Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1981 b). "Do indigenismo da revolução ã antropologia crítica", in *Junqueira* et al.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1982 a). "Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural", Ms.

BONFIL BATALLA, Guillermo (1982 b). "La alternativa del pluralismo cultural", Ms.

BOUDIN, Max H (1949). "Aspectos da vida trival dos índios Fulniô", in *Cultura*, Ano I, Nº 3, Publicada pelo Servico do Documentação do Ministério de Educação e Saúde.

CAMARA JR., J. Matosso (1965). Introdução as Línguas Indígenas Brasileiras, com um suplemento sobre "A técnica da pesquisa", por Sarah Gudschinsky, Série Livros II, Museu Nacional, Río de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1967). "Problemas e hipótesis relativos a Fricção Interétnica", in Cardoso de Oliveira.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1969). "Por uma sociologia do campesinato indígena no Brasil", in Cardoso de Oliveira.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1972). O indio e o mundo dos brancos. Uma interpretação sociológica da situação dos Tukúna, 2ª ed., Livraria Pionera Editorial, São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1976). Identidade, etnia e estructura social, Livraria Pionera Editora, São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1978). A sociologia do Brasil indígena. Edições Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.

CLASTRES, Pierre (1978). A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política, F. Alves, Río de Janeiro, Brasil.

COHEN, Abner (1978). O homen bidimensional. *A antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*, Río de Janeiro, Brasil, Zahar.

CONDEPE (Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco) (1981). *As comunidades indígenas de Pernambuco*, Recife, PER-CONDEPE.

COSTA, Júnio, Olimpio (1942). "Extintos adeiamentos de índios de Pernambuco", en *Revista do Norte*, Recife.

ELKIN, Frederick (1968). A criança e a sociedade. O processo de socialização, Edicões Bloch, Río de Janeiro, Brasil.

FRY, Peter et al. (1981). "Mafanbura e Caxapura: na encruzilhada da identidades", en *Dados*, Revista de ciências sociais, Vol. 24, N° 3, Editora Campus, Río de Janeiro.

GOFFMAN, Erving (1980). Estigma. *Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, 3ª ed., Editora Zahar, Río de Janeiro.

HALL, Eduard T. (1977). *A dimensão oculta*, Francisco Alves, Río de Janeiro.

HOHENTHAL, W. D. Jr. (1960). "As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco", en *Revista do Museu Paulista*, N. S., Vol. XII.

I.L.V. (Instituto Lingüístico de Verano). Grupos indígenas do nordeste, I.L.V. Brasilia.

JAULIN, Robert (Comp.) (1976). *El etnocidio a través de las Américas*, Siglo XXI, México.

JUNQUEIRA, Carmen, et al. (organizadores) (1981). *Antropologia e indigenismo na América Latina*, Cortéz, São Paulo.'

LARAIA, Roque de Barros e Matta, Roberto da (1978): *Indios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins, Paz e Terra*, Río de Janeiro, Brasil.

LEMOS, Barbosa (1950). "Conversando con un índio Fulniô. Notas etnográficas e lingüísticas", en *Verbum*, VII, Río de Janeiro.

MELATTI, Julio Cesar (1967). Indios e criadores. "A situação dos Krahó na área pastoril do Tocantins", *Monografias do Instituto de Ciências Sociais da UFRJ*, Vol. 3, Río de Janeiro.

MELATTI, Julio Cesar. (1983). *Indios do Brasil*. Editora Hucitec, São Paulo, Brasil.

MELO, Mario. (1979). "Os Carnijós de Águas Belas", *Revista do Museo Paulista*, Tomo XVI, São Paulo.

MELO, Mario (1933-1935). "Etnografia pernambucana os Xucurús de Ararobá", en *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XXXIII, N° s 155 a 158, Pernambuco, Brasil.

MELO, Mario (1943). "Sintese cronológica de Pernambuco", en *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, Vol. XXXVIII, Pernambuco, Brasil.

MINTERFUNAI. Legislação, Assesoria de Relaçoes Públicas da FUNAI, junho, Brasília.

MOURA PIRES, María Lígia, et al. (1980). "Bugre ou Indio: Guarni e Kaigang no Paraná", en *Ramos*.

PINTO, Estevão (1935). *Os indígenas do nordeste*, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

PINTO, Estevão (1956). Etnología brasileira (Fulniô os últimos Tapuias), Companhia Editora Nacional, São Paulo.

RODRIGUES BRANDÃO, Carlos (1974). *Relações interétnicas e identidade em cinco sociedades primitivas brasileiras*, Goiâna, Museu Antropológico, Universidade Federal de Goiãs.

SCHAFF, Adam (1975). *Lenguaje y conocimiento*, Editora Grijalbo, México.

SCHAFF, Adam (1976). "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje", en Eliseo Veron (compilador): *El proceso ideológico*, 3ª ed., Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

SMITH, Anthony D. (1981). *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, Cambridge.

SOBRINHO, Pompeu Th. (1938). "Indios Fulniôs", en *Revista do Instituto do Ceará*, Tomo XLIX, Anno XLIX.

VASCONCELOS, Sanelva de (1962). *Os Cardosos de Águas Belas. Estudo histórico, geográfico, sociológico e estadístico das Águas Belas e genealógico de seu fundador*, Arquivo Público Estadual, Pernambuco, Brasil.

La familia urbana ingana. Estudio etnográfico de identidad cultural

Rubén Darío Guevara Corral*

1. CARACTERISTICAS SOCIODEMOGRAFICAS Y CULTURALES

En Cali, desde hace diez años, se encuentra radicado Serafín Tisoy Tandioy, un ingano de 35 años que llegó de Santiago, Putumayo, buscando alternativas de trabajo con la venta de productos típicamente vegetales, animales y minerales que sirven tanto para la "limpieza" orgánica y como purgantes; para "purificar" la sangre, el hígado, los riñones, la vesícula, etc.; para "conocer" o "ver" los malos espíritus; para los nervios, el corazón, los insomnios y convulsiones; para hacer la "limpieza" de espacios físicos y para "ligar" a las personas, además, de cuadros, oraciones, collares de chaquira y perfumes que él mismo prepara con extractos que compra en los depósitos de la ciudad o que hace con las plantas. Estos productos que coloca en el puesto, son para una clientela que acude a él en busca de ayuda a problemas orgánicos o psicosociales, los cuales tienen un valor por el significado cultural que le adjudica.

Su conocimiento especialmente de las plantas, le ha granjeado alguna clientela fija y permanente que como pacientes, se ven favorecidos por los remedios que les prescribe.

Cuando se instaló en la ciudad, colocó sus productos en dos puestos o tendidos[1] ubicados uno en la calle 8 con carrera 11 y el otro, en la calle 14 con carrera 9. El primero permanece aún; el segundo, lo perdió cuando regresó al Putumayo a trabajar. Conservó el puesto porque se lo dejó a su "entenado"[2], Benjamín, hijo de Rosa su mujer, quien lo tuvo en una convivencia anterior.

No obstante que el principal sitio de permanencia de la familia ha sido la ciudad de Cali, se han visto obligados en determinadas épocas, a regresar al Putumayo ya sea a visitar los parientes y familiares o para participar en el Carnaval; y se quedan algunos meses hasta cuando se les acaba el dinero que han llevado, entonces, se obligan a regresar a Cali y continúan en el trabajo y ahorran para retornar después.

* Antropólogo Mg. S. P. Profesor de la Universidad Valle, Cali-Colombia.

1. Puesto. Es el catre que extendido sirve para colocar los diferentes grupos botánicos, minerales, extractos y lociones.
2. Es el término que sirve para designar el hijo de uno solo de los cónyuges, tenido en una convivencia anterior.

Serafín prestó el servicio militar. "Fui cogido a la brava en Santiago, como remiso, porque me escondí cuando llegaban los del ejército a reclutar los muchachos. Me llevaron para Palmira, después para La Tagua y nuevamente para Palmira en donde terminé el servicio militar después de 18 meses de estar en él. Cuando me dieron de baja, me quedé en Palmira con unos paisanos y donde un tío de mi señora, Manuel, viví por un tiempo, el suficiente para conseguir dinero y volver a Santiago"— dice Serafín—.

Aprendió formalmente sobre "remedios" con varios paisanos y especialmente con su padrino que vive en Tumaco y con quien trabajó como ayudante, disgustó con él porque no le pagó lo que le correspondía por las ventas, además, lo dejó sólo, lo abandonó sin recursos para viajar a Pasto y entonces, retornó a Santiago. En su pueblo natal, trabajó la agricultura que ha sido la actividad principal desde antes de dedicarse de lleno al curanderismo. "En Santiago, mi vida giraba alrededor del corte de madera, de la quema para hacer carbón y venderlo, de la siembra, cultivo y cosecha de productos agrícolas, de hacer desagües, posteaduras y en fin, todo lo que saliera. Se trabajaba para otros paisanos, los que tienen más tierras y mejores medios para pagar, pero a veces, cuando no había trabajo con ellos, se tenía que trabajar la propia chagra[3], yo no la tengo y por eso, me tocaba hacerlo en la de mi papá", comenta Serafín.

Serafín es el tercero entre siete hijos que hubo de la unión matrimonial entre José y Rosario. Sus hermanos se encuentran dispersos: tres están en Santiago y vive cada uno en casa aparte, otros dos están en Venezuela y uno en Bogotá. De estos últimos no sabe nada pues no han vuelto a la tierra desde hace muchos años.

Su niñez la pasó en Santiago, salió de allá cuando se lo llevó su padrino para Tumaco y después, cuando tuvo que alistarse en el Servicio Militar y así conoció otros sitios. No ha tenido la oportunidad de ir a otro país y tampoco desea hacerlo ya, se siente contento en Cali y satisfecho, de allí sólo saldrá para retornar a su tierra, Santiago.

Sus treinta y cinco años, dice Serafín, los ha pasado bien, sin problemas. Se casó con Rosa su prima hermana, hija del único hermano de su padre llamado Manuel Tisoy, casado con Agustina. Residen en Santiago en la vereda Arcanchi y como hermanos, comparte un terreno que es de herencia paterna.

De la convivencia con Rosa hay cinco hijos todos menores; el mayor de 10 años y la menor de 6 meses la cual será bautizada en Santiago en la época del carnaval y continuar así con la tradición.

Pero antes de casarse por la iglesia, su mujer Rosa ya tenía un hijo, Benjamín, nacido en la relación que tuvo con don José, un paisano curandero y de "los duros" que está radicado en Buenaventura desde hace 25 años con

---

3. Chagra o parcela. Pedazo de tierra de propiedad familiar en donde se desarrolla la actividad agrícola de subsistencia y se cultivan las plantas medicinales.
4. Casiar. Es el trabajo que hace el indígena en casa ofreciendo para la venta, sus productos botánicos y remedios en general.

su esposa y algunos hijos. Benjamín ya se independizó de la familia y trabaja con plantas recorriendo especialmente la costa pacífica periódicamente, casiando[4]. Visita a su familia cada vez que llega de la costa. El haber tenido a Benjamín, no fue un obstáculo para que se estableciera la unión y Rosa manifiesta que "Serafín lo quiere como a un hijo".

Rosa es la tercera entre cinco hermanos que residen en otras ciudades del país: Pasto, Bogotá y uno en Venezuela del cual no sabe nada. La niñez la pasó Rosa tanto en Santiago como en Buenaventura a donde fue llevada por don José como empleada doméstica, embarazada de él, tuvo a Benjamín y cuando lo bautizó, regresó a Santiago donde sus padres "en esta ocasión fue que nos casamos con Serafín que llegaba de prestar el Servicio Militar".

Permanecieron en Santiago por algún tiempo y se dispusieron a salir para Palmira en busca de trabajo en vista de la dificultad de conseguirlo en Santiago y que lo poco que ganaban no les alcanzaba para vivir. En Cali, llegaron donde unos paisanos que les aconsejaron que se quedaran porque era bueno el trabajo, así lo hicieron y por eso aún están allí.

El sitio de residencia siempre ha sido una pieza de inquilinato en los alrededores del barrio Santa Rosa, en la denominada "Olla", porque permite la movilidad al puesto sin utilizar transporte, porque es la única parte donde arriendan piezas con hijos, pero principalmente porque "es que estamos junto a los paisanos". El alquiler lo pagan diariamente y el canon es de $600. En el inquilinato residen tanto blancos como paisanos Ingas e indígenas ecuatorianos.

En la pieza se dispone todo lo indispensable para cocinar: estufa de petróleo, ollas, platos de metal, además una cama doble, dos cajones, una mesa, una grabadora y cartones para colocar en el piso y dormir.

Los frascos y plantas se acomodan en cajas de cartón y constituyen la parte vital del stock de productos que expenden en el puesto.

Tanto Rosa como Serafín asistieron a la escuela sólo por dos años, manifiestan que las condiciones de sus padres no les permitieron adelantar más y por eso, ambos se dedicaron a la agricultura y Rosa la compartió con el trabajo doméstico en su casa.

Manuel Tisoy, "el churoso", padre de Rosa, de 75 años, fue hasta hace unos años, curandero botánico en ejercicio y visitaba los clientes que tenía en varios pueblos de Nariño. Con él aprendió su nieto Benjamín pues lo llevaba en sus correrías. Manuel es considerado en Santiago como buen curandero. El oficio lo aprendió con su padre y a través del yagé que tomó desde muy pequeño. Lo mismo hizocon sus hijos, les dio a todos y Rosa dice que " no me enfermo porque desde pequeña mi papá me curó el cuerpo con el remedio".

En cambio José "pantalón", el padre de Serafín y hermano de Manuel, no aprendió el curanderismo y ha estado dedicado a la agricultura solamente. Manuel se preocupó por enseñarles a sus hijos el poder de las plantas y es " por eso por lo que están todos trabajando con ellas".

Rosa que sabe de remedios con plantas porque su padre le enseñó, hoy está pensando en regresar a la tierra, al Putumayo, porque las condiciones para trabajar se han puesto difíciles "ya casi no se vende, hay mucha

competencia; hasta los blancos venden remedios y la estamos pasando mal, entonces, es mejor irse para donde están los abuelos que por su incapacidad física, han dejado de producir la tierra, están abandonados y hay que ir a cuidarlos. Además, haré pensar a Serafín para que se vuelva más responsable, si él se queda".

Por su parte Serafín se resiste a regresar a residir a Santiago, manifiesta que "allá es más difícil trabajar, no hay quien lo contrate a uno y pagan muy barato por una jornada tan dura, en cambio por lo menos en Cali, se consigue para la pieza y para comer diariamente. En un día se consigue lo que no se ha hecho en otro y sin tanto trabajo, sólo estando de pie en el puesto". En este sentido hay contradicciones al respecto.

2. CONDICIONES ECONOMICAS

La fuente principal de ingresos de la familia como ya se describió, es la venta de lo que se dispone en el puesto y lo que les producen los "trabajos" cuando se los solicitan los clientes que por lo general son negros, blancos y mestizos que se dedican a las ventas ambulantes, son empleadas domésticas, oficinistas, trabajadores de la construcción, policías, amas de casa, desempleados y en ocasiones, los propietarios de negocios y bienes raíces pertenecientes a sectores de clase variados aunque predominan los de los sectores populares.

El promedio de ingresos diario está entre los $ 2.000 y los $ 3.000 los cuales distribuye Rosa de una manera tal, que deben alcanzar para pagar el arrendamiento de la pieza, comprar los víveres y el mecato de los niños. Para los vestidos no se invierte sino en ocasiones especiales y cuando la necesidad se hace imperiosa. Rosa, como todas las mujeres y en especial las de más edad, mantiene las prácticas culturales en sus atuendos y usa collares, pulsera y chumbes. Sus vestidos son de vivos colores y el pañolón por lo general azul, es una característica cultural.

Las condiciones económicas no parecen alterar las manifestaciones de su modo de vida ni causarles serios problemas, "se vive con lo que se tiene" dicen, y " mientras haya para la comida y pagar la pieza, no hay problema" reiteran. Se vive mejor que en Santiago. Los niños alrededor del puesto empiezan a aprender y a reconocer los remedios y las plantas que se venden, son su ayuda y compañía para los padres motivo por el cual, no se preocupan por enviarlos a la escuela.

Las preocupaciones están por lo inmediato y si se consigue lo necesario para adquirirlo, se superan. El puesto por ser el medio básico de subsistencia, se cuida con esmero y se efectúan los trámites institucionales ante el municipio para el pago oportuno del impuesto anual y así permanecer censados.

Lo que los diferencia de los demás vendedores ambulantes es la venta de plantas, productos animales y el reconocimiento que les hacen aquellos del poder de las plantas para buscar la suerte y de los riegos para favorecerse en la venta de frutas y mercancías.

Para los vendedores ambulantes, los indios son gente buena, serviciales y trabajadores, aunque muy bebedores de aguardiente; buenos padres

porque siempre permanecen con sus hijos, no los abandonan ni los dejan solos.

Uno puede observar que esta familia como los demás de la etnia, no son celosos para informar del uso de sus remedios, ni sus secretos y en la medida en que la amistad se vaya perpetuando, comparten el saber y enseñan sobre él. Como el trago es símbolo de amistad, ésta se consolida por las invitaciones a libar y a comer lo típico de su cultura. Son sociables y extrovertidos, hoy parece ser ésta una nueva norma ante las exigencias del medio que les obliga a mantener un contacto permanente con muchas personas y atraer así a clientes y pacientes.

Cuando las ventas no les son favorables, utilizan las compra-ventas y allí llevan a empeñar los corales, ollas, relojes, o artículos diversos por los cuales reciben en calidad de préstamo una cantidad de dinero que tienen que pagar con interés mensual. Esta es una práctica muy usual entre los indígenas y les permite salir transitoriamente de sus apremiantes situaciones económicas.

3. CONFLICTOS

El conflicto inter-étnico se manifiesta por las denominadas "envidias" y especialmente cuando las ventas favorecen a unos y no a los otros, entonces, se dice que si unos venden más es porque "trabajan sucio", con tierra de muerto y a los otros les han hecho maleficio o le han puesto algo. Cuando se pone evidente la situación, se forja una lucha entre poderes que se enfrentan a través del conocimiento con remedios y por medio de la toma de yagé, así se contrarrestan los males, las envidias y postizos. El reconocimiento del poder se refleja en las ganancias que les permiten tomar aguardiente, gastar más, por eso, el que más bebe es porque tiene mejores ventas y gana más, y puede invitar adjudicándose cierto prestigio social.

Pero también la causa de los conflictos entre familias son el chisme, hablar uno en contra de los otros. Las mujeres son las más dispuestas a crear situaciones y a ellas se les endilgan las peleas entre los hombres. Las discusiones son fuertes, se hacen en lengua y les determina un comportamiento de enemistad que dura algún tiempo, se distancian las mujeres de las familias aunque los hombres continúan con la amistad. En las bebas alcohólicas se ponen de presente los rencores latentes y se formaliza la amistad.

Al interior de las familias, la mayor agresividad está en la mujer que encara la situación de irresponsabilidad de su marido por el trago y en algunas ocasiones, los celos causan las peleas conyugales que arriesgan la estabilidad de la unión y se exponen a ser golpeadas por su cónyuge. Estas situaciones por lo general se dan cuando juntos comparten bebidas alcohólicas porque sobrios no se presentan o son raros los casos.

La familia de Serafín y Rosa mantiene relaciones de amistad con los paisanos de Cali como se mencionó y esta relación se fortalece en las continuas libazones alcohólicas a las cuales son también muy adictos, pero en la cotidianidad, forman una familia aislada que busca resolver los proble-

mas de manera interna; el carácter dominante de Rosa limita y frena en la medida de sus posibilidades, que Serafín comparta con ellos la bebida pues "se bebe el escaso presupuesto familiar", además, como también lo manifiesta: " los paisanos son muy envidiosos y les gusta el chisme, el bochinche y eso a mí no me gusta", lo anterior no deja de ser un problema en la relación conyugal, de allí las disputas y altercados que frecuentemente tienen.

Es sobresaliente el comportamiento de Serafín como sumiso y pasivo frente al de su mujer que es la de más iniciativa y de carácter recio, para solucionar los problemas familiares. La mujer es la responsable de la socialización de los niños y quien moldea y conduce dinámicamente a la familia. El hombre reprende sólo en casos extremos aunque conserva una autoridad relativa. La mujer ante el comportamiento de su marido, amenaza con irse de su lado y dejarlo con los hijos.

4. LA COTIDIANIDAD DE LA FAMILIA

Por costumbre más que por norma cultural, Serafín se levanta temprano, dispone en la estufa lo necesario para hacer el chocolate y desayunar con pan. Duerme en el piso con dos de sus hijos sobre los cartones que acomoda previamente, los otros tres duermen con la mamá en la cama. A las seis, sale a recoger el puesto que deja guardado cerca al sitio en donde lo coloca y empieza a arreglar en el catre de lona, los productos, pero antes, lo reza y lo riega con perfume de buena suerte y así, favorecer las ventas del día; cada uno de los artículos son sacudidos y/o limpiados con un trapo y colocados en un sitio especial.

Rosa en las mañanas permanece en la pieza cuidando a los niños y haciendo las labores propias de la mujer ingana: la comida, arreglo de la pieza, lavar la ropa y disponer en general el sitio que por lo demás permanece aseado y limpio. Los niños juegan en el patio del inquilinato con los otros niños, permanentemente Rosa les está increpando su comportamiento, en ocasiones para evitar conflictos en la residencia, no deja salir a los niños a jugar y éstos permanecen acostados o jugando en el reducido espacio de la habitación.

Cuando termina las labores de la mañana, Rosa envía con uno de sus hijos, el mayor, el almuerzo a Serafín y cerca de las dos de la tarde, acude al puesto a ayudarle llevando consigo a los niños.

El puesto se convierte en el sitio principal de la socialización cultural pues allí transcurre el mayor tiempo de permanencia de la familia unida. Alrededor del puesto, los niños juegan con lo que encuentran o van a ver la TV en uno de los almacenes cercanos. Por jugar en el andén, permanecen sucios y se les regaña además, porque impiden el tránsito de los peatones. Cuando cansados los niños sienten sueño, se les dispone debajo del catre un cartón y allí duermen.

Rosa mantiene a la niña menor terciada a la espalda y amarrada con el pañolón, sólo la coloca al frente cuando le da el seno. Serafín ensarta chaquiras con el coral o trabaja manualidades mientras llegan los clientes. Permanentemente está brindando a los transeúntes los remedios.

En este sitio es en donde los niños ayudando a sus padres, van aprendiendo el arte de vender y la propiedad de conocer las plantas y remedios.

Con sus hijos son muy complacientes, no los maltratan, por el contrario, son muy cariñosos, porque si se les golpea, pueden enfermarse de "susto". Rosa encara el comportamiento de Serafín en el sentido de que por la bebida les da mal ejemplo, se desobliga, se vuelve irresponsable y no atiende las necesidades inmediatas como la comida y la ropa de los hijos, es por eso por lo que tiene que atender el puesto llevándose consigo a los niños y así conseguir para comprar la remesa diaria en la tienda.

Al puesto acuden los pacientes y los clientes que solicitan a Serafín o a Rosa según sean los casos o conveniencias de ellos.

El precio de los productos que expenden no es fijo, aunque tienen un valor básico, lo cierto es que se recurre al regateo según el cliente y así, las fluctuaciones en la venta por ejemplo de un coral para el "mal de ojo", está entre los mil y los trescientos pesos, lo mismo es para los cuadros, novenas, oraciones, jarabes, remedios, etc. Al precio de compra del producto se le incrementa un cincuenta por ciento y sobre él se negocia.

Cuando no se tiene lo que se les solicita, no dejan ir al cliente y procuran conseguirle el producto y entonces, van donde otro paisano, a su pieza o si no directamente al depósito o a la galería, lo compran y luego lo revenden, el caso es "que no hay que dejar ir al cliente, ni la plata" dice Serafín.

Por la permanencia en el puesto, la familia ha entrado en el mundo del comercio el cual han ido conociendo poco a poco y confrontándolo para que no les sea hostil, sin embargo, permanentemente se ven enfrentados a timadores o ladrones, a gamines y pordioseros y a los que por allí transitan en actitud de rebusque. No obstante estar atentos a estas circunstancias, ya han sido estafados por quienes les han solicitado perfumes y/o remedios y les pagan con cheques sin fondos o robados, o por quienes saben que deben formalizar el puesto y les han pedido anticipos para hacerles las diligencias y no regresan.

Lo específico de su trabajo, les ha permitido entrar en ese otro mundo ajeno a la etnia como es el que trajinan los gnósticos y esotéricos. Han ido conociendo por sus clientes las actividades de ellos y en esa medida, han logrado interpretar a manera de sincretismo, fenómenos particulares relacionados con la suerte y para los cuales los amuletos son los medios curativos o preventivos. Pero también esos especialistas acuden donde ellos en busca de ayuda para casos puntuales.

Así, la cotidianidad de la familia se encuentra permeada por las condiciones tanto internas como externas del modo de vida en el que actúan, por ello, a través del intercambio de experiencias y conocimientos, internalizan nuevas pautas de comportamiento que les permite la sobrevivencia cultural y diferenciar otras que van a caracterizarlos como indígenas urbanos.

Cuando la familia regresa a la pieza después de haber recogido el tendido, cerca de las siete de la noche, si se encuentran con los paisanos y son invitados por éstos que están en la tienda de la esquina bebiendo aguardien-

te, comparten juntos los tragos y se inicia la borrachera, se gastan el dinero de las ventas y se olvidan de los esfuerzos realizados para conseguirlo. Los niños a su alrededor, empiezan a ser iniciados en el alcohol y a aprender en el contacto directo, el comportamiento de la etnia.

Los domingos los dedican a arreglar la pieza, preparar remedios y en algunas ocasiones, salen a pasear y aprovechan para ofrecer los corales. No tiene actividades recreativas y el tiempo libre está en función del trabajo que realizan.

5. CONCEPCIONES SOBRE LA SALUD

Los ingas en general y esta familia en particular, conservan la concepción tradicional sobre las enfermedades como símbolo de identidad y respuesta a las condiciones socio-culturales y económicas de su modo de vida.

Tanto Rosa como Serafín, manifiestan que no se enferman porque han sido "curados" con el yagé, sin embargo, se ven atacados por las gripas y los resfriados y para los cuales utilizan sus propias medicinas. Pero refieren que la principal enfermedad es la que les causa el alcohol que les produce malestares en el cuerpo —no es el guayabo típico— se alteran los nervios, se muestran inapetentes y decaídos, les limita o impide trabajar y por ello tienen que recluirse en la cama y así pierden el día.

Eso es "un mal general de todos los indios" —dicen— "es que el trago sabiendo que es malo, no sabemos por qué lo tomamos y fíjese no más, cómo se han muerto los paisanos por esta causa, les produce vómitos de sangre y los pulmones se acaban, no comen, entonces se van muriendo poco a poco y no hacen nada por dejar de tomar". En enero, dos de los paisanos murieron según diagnóstico, por cirrosis. No explican las anormalidades orgánicas por sí mismas como causas de enfermedades, sino que las refieren a "extraños", a "espíritus" a postizos o maleficios, a la suerte, a la naturaleza y a diversos castigos sobrenaturales. En esta forma, responden con lo que saben para prevenir o controlarlas. Si su conocimiento se ve rebasado por las dificultades para atacar la enfermedad, recurren al Cacique o Curaca en el Putumayo, su guía y maestro, quien les manda los remedios necesarios y en esta forma, superarlas. Pero también acuden a los dispensarios de salud oficiales en busca de ayuda.

No hay una visión estrecha ni un rechazo a la medicina facultativa, por el contrario, saben y reconocen sus beneficios.

La atención que se les brinda a los niños cuando están enfermos es de mayor cuidado y no reparan para conducirlos directamente al organismo oficial y comprar las drogas que se les prescribe no sin antes haber experimentado con la medicina propia. La automedicación se refuerza cuando acuden a la farmacia en busca de tabletas y pomadas para reforzar el tratamiento. Los niños son los más expuestos a enfermar, los que tienen más riesgo ante las condiciones de su modo de vida tanto en el sitio en donde residen como en el puesto de trabajo de sus padres.

Las enfermedades de los niños se atribuyen al frío, al calor, a las personas. Se descarta en ellos los medios sobrenaturales como causa de sus enfermedades porque no pueden ser "castigados" por sus acciones ya que no tienen el conocimiento del bien y del mal.

Los síntomas y signos orgánicos que muestran a los niños enfermos son: la gripa (tos y mocos); los bronquios (ronqueras, chillidos del pecho); los granos en la piel (salpullidos); dolores de estómago (retortijones); daño de estómago (diarreas); golpes por caídas (chichones, morados) y afecciones en los ojos (lagrimeo, lagañas, irritaciones) principalmente.

Existen varias técnicas para contrarrestar estos males o curarlos cuando están ya en el cuerpo como son las de colocar el coral en una de sus manos, protegerlos contra el frío, el calor y la lluvia y darles infusiones de plantas solas o combinadas con medicamentos o drogas oficiales.

No puede desconocerse que tienen un conocimiento de otras causas de estas enfermedades y que se asocian al calor en la pieza por el hacinamiento, por las comidas a deshoras y/o mal preparadas, por los contactos con el piso y con las personas los cuales contribuyen a que se presenten las virosis y demás enfermedades transmisibles por contagio. Por lo anterior, hay una sobreprotección a los niños para evitarles los síntomas descritos.

En general la medicina botánica es para el indígena, el requisito sin la cual no puede atacarse la enfermedad en la familia. La planta tiene su valor en el contexto de la relación social en la medida en que siempre se le reconoce su eficacia porque ha operado en casos semejantes y según la tradición.

La idea que se tiene sobre el cuerpo es muy definida en el sentido en que no es algo aislado sino que por estar en contacto con otros, causa enfermedades, además porque "un cuerpo débil es más fácil que se enferme que uno fuerte o que esté curado" comentan.

Una forma de evitar que los niños se enfermen es brindándoles afecto y protección porque si no, se ponen nerviosos, les entra el espíritu y pueden morir.

En esta forma, se ha descrito de una manera particular las manifestaciones más sobresalientes de una familia ingana residente en Cali que bien puede servir como tipo de las demás que en la etnia, comparten ese espacio urbano, reforzando el conocimiento de la medicina tradicional como alternativa a los problemas de salud-enfermedad de una población que los consulta y los hace identificar culturalmente.

Apuntes acerca de la importancia del mar en la cultura de los pescadores tradicionales de la Provincia de Puntarenas-Costa Rica

Franz Xaver Faust

INTRODUCCION

Quien escucha atentamente a los campesinos e indígenas del noroccidente suramericano, se dará cuenta que con frecuencia se repiten motivos similares en sus narraciones. Por ejemplo, se cree que espíritus de apariencias y actitudes parecidas vigilan sobre la flora y la fauna en ciertos lugares[1]. Entre estos seres espirituales se destacan los "dueños" de la vida silvestre. Se ubican en lugares de difícil acceso o en sitios peligrosos para los seres humanos. Así los encontramos en la Sierra Nevada del Cocuy y en el Pulpito del Diablo, un cerro impresionante que se levanta encima de los glaciales, en el macizo colombiano, ellos habitan en los volcanes y en los picos más inaccesibles; en el valle del río Magdalena son moradores de los raudales y remolinos [2].

La repetición de motivos similares hasta idénticos por pueblos que viven bajo condiciones ambientales muy distintas indica que el modelo interpretativo de indígenas y campesinos mestizos para dar un orden cultural a la naturaleza sigue siendo básicamente igual, independiente de los ambientes en que viven los grupos, mientras que lo que se ordena con este sistema es lo que se encuentra en el paisaje respectivo[3].

Después de haber efectuado investigaciones de campo en todos los pisos térmicos de los Andes septentrionales desde las alturas heladas de la Sierra Nevada de Cocuy hasta los valles ardientes de Tolima, se me presentó como tema de investigación la cuestión en qué manera los pueblos de cultura

1. Una descripción detallada de la apariencia y de las actitudes de espíritus en las creencias de los indígenas de la región baja del subcontinente suramericano ofrece Zerries (1954). La creencia en espíritus parecidos se encuentra también entre los habitantes de los Andes y de Centroamérica.
2. Véase Faust 1986: 7-18; 1989: 123-131; 1990; 1992:42-43, 47-64.
3. Lehmann, Walter, 1908, editado por G. Kutscher 1973.

indoamericana del noroccidente suramericano y de la América Central incorporan el mar en este sistema interpretativo.

La amistad personal que me relaciona desde el año 1977 con familias de pescadores en la costa de la península de Nicoya en Costa Rica, me motivó a empezar entre ellos los estudios sobre este tema. Los siguientes apuntes son resultados de estudios, llevados a cabo en la zona de Paquera en los años 1977, 1979 y 1980, completados en agosto de 1991.

LOS PAISANOS O CHOLOS

"Cholo" se llama en Costa Rica a los pescadores nativos de la provincia de Puntarenas. Se trata de un pueblo netamente marítimo, que se dedica a la pesca y prácticas de horticultura de roza y quema (tipo "conuco") en la franja costera. Walter Lehmann escribió sobre esta población ya en el año 1908. Ni físicamente, ni por su forma de vivir se distinguen de los indígenas de la región, pero no son considerados indios por el hecho de que son hispano-hablantes[4].

Los pescadores nativos se consideran autóctonos de esta región. La denominación "cholo" es rechazada por ellos y considerada discriminatoria, hecho que no les impide llamar a sus niños cariñosamente "cholito" o "cholita". La autodenominación de este pueblo es "paisanos", palabra que indica un alto sentido de etnicidad. Existen varios criterios para incluir a una persona al grupo de "paisanos". Así, se dice que un "cholo" es de piel oscura (pero no negra), habla un dialecto (del español) específico y consuma gran cantidad de pescado ("comida sin pescado no es comida"). Otro aspecto de su fuerte sentido de etnicidad es la distinción que hacen entre ellos y otros grupos étnicos que viven en Costa Rica, tales como los habitantes del valle central que tienen la tez clara, llamados "cartagos", los afroamericanos de la costa atlántica, nombrados "negros de Limón", la población ganadera de los llanos del norte, llamados "guanacastecos" y los "indios de la zona del sur" (Bribri, Cazecar, Boruca). A los nicaragüenses llaman como en todo el país "nicos" y a la población de la región de David en Panamá "chiricanos". Con estos últimos existen relaciones más amistosas y hay frecuentes matrimonios entre los dos grupos.

Los siguientes apellidos típicos de los "paisanos" están relacionados a los sitios de su habitación:

—Punta Cuchilla y las islas cercanas: Baque, Peralta, Novao, Loría
—Punta del Río: Peralta
—Punta Gigante: Caravaca, Montiel
—Isla de San Lucas: Sánchez
—Isla de Chira: Liona, Gómez, Peralta, Butos, García.

---

4. El estudio de Orso (1970) sobre el concepto de calor/frío entre los habitantes de la isla de Chira fue uno de los primeros trabajos sobre el sistema de calor/frío, que entre indígenas y mestizos de Hispanoamérica es casi omnipresente (véase Hahold, 1988). Butt Colson y Armellada (1985) comprobaron su origen amerindio.

—Quepos: Zapata
—Golfo Dulce: Amayá, Cortez

LA POSICION DEL MAR EN LA CULTURA

Las familias de "paisanos" que conozco personalmente viven en las orillas de la bahía de Paquera, en la Punta Cuchilla y en las islas cercanas de la misma.

Todas sus casas están construidas a una distancia de menos de 100 metros del mar. Tienen sus cultivos en las colinas cuyas faldas bajan a la costa, mientras que las zonas más distantes de la playa están ocupadas por "guanacostecos" o, recientemente también, por "cartagos".

Entre los "paisanos" los muchachos de unos 12 años ya poseen su propia "panga", como en esta zona se llama la canoa de un solo tronco. La "panga" es objeto de mayor valor para todos los hombres, y hasta don Regino con sus 83 años, sale diariamente en su embarcación a las aguas cercanas a su vivienda. La "panga" corriente mide 4 a 6 metros de largo y de preferencia es tallada de madera de un árbol llamado pleibo. Para su construcción usan distintas herramientas de metal, pero en la actualidad ya no se usan más las técnicas de la quema. La punta y la proa se asemejan a la punta de un velero moderno. Dos tablas para sentarse encima dividen la "panga" en tres segmentos del mismo tamaño. Una de las tablas tienen un hueco para colocar el mástil de la vela. Debajo de esta tabla se encuentra en el cuerpo de la "panga" la base para el mástil. La vela es de forma triangular. Cuando sólo van a cortas distancias, mueven la "panga" remando con el "canalete".

Por regla general, cada pescador sale solo. La razón que ellos dan para este hecho es que así se evitan problemas en la repartición de la pesca. La pesca es una ocupación netamente masculina. Muy escasamente las mujeres se dedican a este oficio en la cercanía inmediata de la costa. Hay muchas prohibiciones que impiden a las mujeres salir al mar. Mujeres que están menstruando, mujeres embarazadas y las que dieron a luz recientemente, están excluidas de hacer hasta viajes muy cortos en "pangas". Según los conceptos de los "paisanos", el frío del mar les causaría graves daños a su salud o a la salud del niño que esperan[5].

Este tabú se extiende a tal punto que ni siquiera el marido puede dedicarse a la pesca, cuando su esposa está menstruando o cuando está a punto de dar a luz o durante el período de postparto, para no traer el "frío" del mar a la casa. Durante las excursiones nocturnas, los hombres deben protegerse también del "frío del mar". Como "contra" mastican tabaco, cuyo "calor", propio de la especie, le ayuda aguantar esta influencia maligna que pone en peligro a su salud.

El "paisano" pesca principalmente con la "atarraya" (red redonda de aprox. 3 m de diámetro), con el "trasmayo" (red larga pero de poca anchura) y con una técnica que llaman "línea". Se trata de una soga larga con

5. (Faust, 1986).

flotadores, de la cual cuelgan numerosos anzuelos. De noche atraen los peces con linternas y los cogen con lanzas. Un método especial es la forma en que se pesca en estas costas con anzuelo. No se usa carnada, sino se jala el anzuelo rápidamente por el agua, esperando que se enganche en el cuerpo de un pez. Para su propio consumo el "paisano" sólo coge peces con escamas. Peces sin escamas son considerados incomestibles. Según la tradición, hay que soltar todos los peces que no tienen escamas, que se encuentran en la red. Hoy en día se venden estos peces —como p.e. tiburones— a los "cartagos", quienes, según los "paisanos", tienen ningún conocimiento acerca del mar y su fauna. Entre el pescado con escamas se prefieren peces con "carne blanca". A las mujeres que están menstruando, embarazadas o en dieta de postparto está prohibido comer esta clase de pescado. Deben comer solamente pescado con "carne roja", cogido por un hombre que no sea el marido, porque él no debe salir a pescar por las razones mencionadas arriba.

Se sala y ahúma el pescado para su conservación. La sal se consigue de las salinas en la isla de Chira, donde, según los entrevistados, se extrae todavía este mineral del agua del mar de manera tradicional.

Según mis informantes, entre los animales marítimos ocupan una posición especial las culebras o/y anguilas, las rayas, los delfines y las tortugas. Dieron varias razones para no matar delfines. Se dice, que al morir ellos lloran como niños. Tal vez la razón más importante para no perseguir a estos mamíferos acuáticos consiste en la creencia, que el que mata un delfín pierde la suerte en la pesca.

A la raya femenina se le atribuye tener un ciclo de menstruación al igual que las mujeres. Se cuenta que el pescador que toca con su lanza una raya que está menstruando, recibe un golpe (¿eléctrico?) que le puede botar de su "panga". Los cuentos acerca de culebras (o anguilas de arena) relatan que estos animales pasan ciertas épocas de su vida fijamente arraigados en las arenas de los bajos, moviendo solamente la cabeza y la parte delantera de su cuerpo en las corrientes marinas. Según los "paisanos", nacen de huevos de culebras venenosas terrestres. Se dice que cierto pájaro roba los huevos de un nido de una culebra, que luego los tira al mar. Entonces éstos se desarrollan en animales muy peligrosos y agresivos; se convierten en las descritas anguilas de los bajos. Hay que mencionar aquí que los "paisanos" usan los huesos de culebras para hacer maleficios. En el año 1980 pude observar cómo los "cholos" evitaban pasar por un camino generalmente muy frecuentado, porque alguien había dejado en esta trocha un esqueleto de una culebra.

El peligro que presentan las tortugas del mar es de otra índole. En las salidas nocturnas, un pescador puede confundirlas fácilmente con un ser llamado "genio" o "demonio". Se trata del "dueño" de la fauna acuática, que, según gusto, retiene sus animales o les obsequia a los pescadores. Se describe como hombre oscuro peludo, que cuando sale del mar, fuma tabaco. Se acerca a las mujeres jóvenes, que de noche se pasean en la orilla del mar. Las involucra en una aventura amorosa; las "empeca", como se suele decir. Hombres o mujeres, que se encuentran inesperadamente con este espíritu acuático, pueden asustarse tanto que pierden su voz.

El genio o demonio se opone a los asuntos cristianos. Así dicen los "paisanos" que quien recibió la bendición de un sacerdote, no puede salir al mar durante algunos días, porque el dueño del mundo marítimo se enfurecía tanto que le mataría.

Un "paisano" comparó este genio con un puma o un jaguar, de los cuales se dice que atacan únicamente a personas que tienen miedo de ellos. Así se explica porque nadie quiere llevar a las mujeres en viajes al alto mar. Se dice que ellas no pueden controlar su miedo, hecho que "emberca" el mar y resulta en un naufragio. Por la misma razón, se considera que hombres "no-paisanos" no sean compañeros apropiados tampoco para viajes en el mar.

El pendant al genio o demonio, dueño del mar, es la "madre monte", que protege la flora y la fauna silvestre y terrestre. En la zona de Paquera, su morada preferida es un pico llamado Cerro Brujo, donde además originan las tormentas con rayos y truenos. La madre monte es descrita como mujer atractiva, con pelo largo despeinado. Sus víctimas principales son los talladores de madera y los cazadores. Les hace perder en los bosques o les asusta en forma parecida como lo hace el genio del mar. A la "madre monte" pertenecen también los cauces de agua dulce y las lagunas.

LA ORIENTACION EN EL MAR

La información sobre este tema me dio el ya mencionado don Regino, navegante de 83 años. Durante nuestras conversaciones estaba también presente su nieto Memito, que con frecuencia exhortó a su abuelo de explicar detalles importantes en forma más amplia.

Para el comercio con la zona de Chiriquí en Panamá, don Regino poseía una embarcación con vela, de 16 m de largo, tallada de un solo tronco. De Chiriquí solían traer cochinos para su venta en el puerto de Puntarenas. Durante mi primera visita en el año 1977 podía ver en la playa los restos medio podridos de estas embarcaciones.

El nombre de la Punta Salsipuedes, que queda aproximadamente en la mitad del camino entre Paquera y Chiriquí, demuestra que la navegación en esta ruta cerca de la costa es bastante arriesgada. Las olas y las corrientes frente a la península de Osa y de la península de Burica son demasiado peligrosas para embarcaciones de tipo "panga". Quedarse a cierta distancia de la tierra da mayor seguridad. Don Regino relata que desde Paquera los navegantes se dirigen hacia un punto frente a Cabo Blanco, donde se cambia el curso en dirección a la punta de la Península de Burica (no visible desde allá). La distancia de Cabo Blanco a Chiriquí es de aproximadamente 350 km, y la distancia máxima de la tierra en esta ruta es de unos 80 km.

Preguntando cómo se orientan en un viaje tan largo, que se desarrolla en su mayor parte sin ver la tierra, don Regino explicó: "El mar y la mente te muestran dónde estás". Sigue diciendo con desprecio, que hoy en día los hombres, que se consideran marineros suelen usar brújulas y recientemente practican la navegación por satélite. En la opinión de don Regino y de la mayoría de los "paisanos" entrevistados sobre este tema, sólo un hombre

viajando en su "panga" sin instrumentos, puede comprobar sus capacidades de navegante. Así don Regino mencionó con orgullo la destreza de su nieto, quien ya considera un verdadero marinero a pesar de su juventud.

Don Regino empezó sus explicaciones, contando cómo a la edad de su nieto ya cruzaba el golfo de Nicoya, saliendo de Puntarenas bajo pésimas condiciones de visibilidad, y llegando exactamente a la casa de su madre cerca de Punta Cuchilla, a una distancia de 25 Km aproximadamente. Se orientó de la manera siguiente: Encontrándose en la playa de Puntarenas, sabe de memoria en que dirección está situado su destino y ve en que ángulo a esta ruta están corriendo las olas. Atravesando el golfo, hay que mantener este mismo ángulo al oleaje hasta que se ven olas entrecruzadas que en su cumbre tienen espuma. Eso indica que uno se encuentra frente a una punta de tierra, en este caso, frente a Punta del Río. La intensidad de las olas reflejadas y la espuma sobre ellas, indican al marinero en qué distancia se encuentra del cabo. En el punto donde se empieza a sentir las olas reflejadas desde Punta del Río, hay que tomar el curso hacia la entrada al golfo de Paquera. Dentro de la ensenada se produce una red angosta de olas cruzadas, que en su superficie provocan "algo como una neblina, que al aire da una luz blanca". Además, al entrar a la ensenada de Paquera se cambia el color del agua. El manglar en los alrededores de Paquera le da al agua de todo este golfo un colorido negro. Según estos criterios, hasta los jóvenes ya saben orientarse con seguridad en el golfo de Nicoya, aun en caso de que caigan fuertes lluvias que sólo permiten una visibilidad de pocos metros.

Preguntando cómo se orientan en trayectos tan largos como en el viaje a Chiriquí, me explicó don Regino que era aún más fácil, porque mar adentro no existen corrientes fuertes, provocadas por las mareas, típicas del golfo de Nicoya. Las olas largas que provienen de las vastas extensiones del océano Pacífico tienen además una dirección casi constante durante el año. Los vientos, que generalmente soplan por la madrugada de la tierra hacia el mar y por la noche del mar hacia la tierra, ayudan también a orientarse. El "norte", que es un viento fuerte que viene de nororiente, proporciona una vista clara hacia la tierra, pero brinda condiciones desfavorables para la navegación. Cuando sopla el "norte" no se sale a viajes largos. La vista directa de la costa es de menor importancia para la orientación.

Don Regino explicó que como en la travesía del golfo de Nicoya y también en el viaje largo a Panamá, se puede "leer" en las olas reflejadas desde la orilla, la forma de la costa. En el viaje a Chiriquí, se ve y se siente "hasta bien mar adentro" las contra-olas de las olas largas del Pacífico.

El hijo de don Regino, llamado Memo, explicó posteriormente, cómo también la fauna acuática —por ejemplo la aparición de cantidades de aguas malas—, la temperatura y el color del mar sirven para la orientación. Así frente a la punta Salsipuedes aumenta notablemente la temperatura de las corrientes. Las grandes desembocaduras, como la del río Diquis, dan al mar un color café claro hasta a grandes distancias de la costa. Los manglares en el Golfo Dulce, dan un colorido negro al agua hasta mar adentro.

Todo eso significa que para los navegantes nativos de estas costas, el mar no presenta una superficie uniforme, sino un verdadero paisaje lleno de

puntos de preferencia. Sacan sus conclusiones acerca de posición y dirección siempre de varios parámetros: la dirección de las olas y su manera de cruzarse con las contra-olas, los vientos, el color y la temperatura del agua y la fauna marítima.

Para una persona de formación occidental parece extraño que estos navegantes poco se refieren a los astros. Para ellos sólo la Cruz del Sur tiene importancia específica, que con su eje largo apunta siempre al polo meridional del firmamento. Una vez mis informantes hablaron también de una aglomeración de estrellas en el norte que podrían ser los Pleiades.

La diferencia entre la navegación con instrumentos y la de estos maestros del mar es que los primeros se mueven a lo largo de líneas imaginarias, mientras que los segundos pasan por un paisaje que por larga tradición llegaron a conocer a fondo. Es importante notar que esta manera de navegar no se encuentra en vía de extinción, como demuestra el caso de Memito que ya aprendió mucho de la sabiduría de su padre y de su abuelo.

PARALELAS ENTRE LA CULTURA DE LOS "PAISANOS" Y LA DE LA POBLACION RURAL EN LA ZONA NORANDINA

Como dije en la introducción, muy frecuentemente se encuentran motivos parecidos en los conceptos y en las narraciones de distintos grupos de campesinos indígenas del noroccidente suramericano y de América Central. Es asombrosa la similitud que hay entre los conceptos de la población presentada en este trabajo y los de los pobladores que viven a lo largo del río Magdalena en Colombia.

El genio o demonio de los "paisanos", que es el dueño de la vida marina, lo volvemos a encontrar bajo el nombre de "mohan" en las aguas del río Magdalena y de sus afluentes. La similitud no se limita solamente a la función protectora de la vida acuática, sino incluye el aspecto oscuro y peludo de este ser, su costumbre de fumar tabaco y su afición para las mujeres jóvenes. Tanto el genio como el "mohan" retienen o entregan el pescado a los pescadores y asustan tanto a la gente, que las víctimas pueden perder su voz o se paralizan parcialmente.

Tanto en las costas de Nicoya como en las orillas del río Magdalena este ser acuático tiene su pendant terrestre en la "madre monte" que en ambos casos es una mujer atractiva de pelo despeinado, quien, para proteger a sus plantas y animales, desorienta o asusta a los talladores de madera y a los cazadores.

Otro paralelo entre los habitantes del río Magdalena y los de la costa de la Provincia de Puntarenas consiste en la forma en que se concibe y se maneja el "frío" del mar o del río. En ambos casos, el "frío" limita el contacto de las mujeres con el agua y las excluye de la pesca y de la navegación, principalmente cuando están menstruando, cuando se encuentra en estado de embarazo avanzado y durante la época del postparto. En ambas zonas, los maridos de estas mujeres no pueden pescar, para no llevar el "frío" del agua a la casa.

Tanto para los pescadores del Pacífico costarricense como para los habitantes del valle del río Magdalena, la "contra" para protegerse de este "frío" consiste en el tabaco, que los "paisanos" suelen masticar mientras que los navegantes del río Magdalena suelen fumar. En ambas poblaciones los conceptos acerca de la raya son idénticos. Los habitantes del valle del río Magdalena atribuyen a la raya femenina un ciclo de menstruación.

La limitación del consumo de pescado a los peces con escamas encontramos también en Amazonia. Según el gran conocedor de Amazonia, Ernst Josef Fittkau, los indios amazónicos rechazan también el "pescado liso" y lo venden sólo a forasteros (información personal). Falta mencionar la gran importancia mitológica que tienen los delfines de este río.

Pero no sólo a lo largo de los ríos grandes encontramos conceptos que parecen a los de los "paisanos". Las semejanzas se encuentran también en las cumbres de los Andes. Los "cholos" ponen el mar en contraposición a la religión católica, lo mismo hacen los andinos con respecto a los páramos. Quien reza o muestra miedo en estas alturas enfurece a los páramos que reaccionan enviando lluvias, granizadas y tempestades.

La pertenencia de los "cholos" o "paisanos" a la cultura indoamericana, que cubre grandes regiones del subcontinente americano meridional, se manifiesta hasta en detalles. Como en gran parte de Suramérica, los pescadores de Puntarenas usan para la curación del síndrome de "susto" las partes aromáticas de ciertas especies de Cyperus. Del mismo modo, tanto en los Andes septentrionales como en la península de Nicoya, se pone a los niños pulseras de semillas de leguminosas de color rojo y negro. En ambas regiones se dice que las partes negras de dichas semillas sirven contra ataques de los espíritus de la naturaleza y de los difuntos, mientras que la parte roja sirve de protección contra envidia y maleficios efectuados por la gente viva.

CONCLUSIONES

La corta duración de mi estadía en la península de Nicoya da a los estudios un carácter de un sondeo preliminar.

Se podía comprobar que la relación que los "paisanos" tienen con el mar está marcada por pautas de una cultura indio-latino-americana que encuentra una amplia dispersión por lo menos en países andinos y en Centroamérica.

Los "cholos o paisanos" pertenecen a la multitud de pueblos cuya indianidad es cuestión de definición. En muchas partes de Latinoamérica, la mayoría de la población rural hispano-hablante tienen culturas fuertemente marcadas por la herencia indígena. La etnología no prestó todavía a estos grupos la atención que merece por ser representantes importantes del mundo cultural actual del subcontinente. Queda comprobado también que la cognición del ambiente marítimo por parte de pueblos pescadores latinoamericanos es un campo fructífero de investigación para los etnólogos. En el futuro es cierto que el público prestará tanta atención a los sistemas ecológi-

cos amenazados de las costas tropicales como hoy en día la presta a los bosques tropicales.

Investigaciones efectuadas a tiempo sobre la relación hombre-mar pondrían la etnología en una posición de contribuir aportes significativos a la discusión cuando esta problemática entrará a la conciencia pública.

BIBLIOGRAFIA

BUTT COLSON, Audrey y ARMELLADA, C. de.(1985). "El origen amerindio de la etiología de enfermedades y su tratamiento en América Latina", *Montalbán* N° 16 :133-178.

FAUST, Franz Xavier (1986). *El sistema médico entre los Coyaimas y Natagaimas,* Hohenschäftlarn.

FAUST, Franz Xavier (1989). *Medizin und Weltbild-zur Ethnographie der Coyaima und Natagaima Indianer in Kolumbien,* Muenchen.

FAUST, Franz Xavier (1990). "Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada de Cocuy", en: *Boletín del Museo del Oro,* N° 26, Bogotá.

FAUST, Franz Xavier (1992). *Kultur und Naturschutz im kolumbianischen Zentralmassiv,* Muenchen.

HAHOLD, A. (1988). "El sistema cálido-frío en la región surandina del Perú. Una clasificación popular de enfermedades, hierbas medicinales y alimentos", en: Kroeger A. y Ruiz, W., eds.: *Conceptos y tratamientos populares de algunas enfermedades en Latinoamérica,* Cuzco.

LEHMANN, W. (1908). "Tiermaerchen aus Costa Rica", publicado por Kutscher (1973) en *Indígena* N° 1.

OROS, E. (1970). *Hot and cold in the folk medicine of the Island of Chira/Costa Rica,* Monograph and Dissertation Series, N°. 1, Latin American Studies Institute, Louisiana University, Baton Rouge.

ZERRIES, O. (1954). *Wild-und Buschgeister in Suedamerika,* Wiesbaden.

Elementos criollo-portugueses en el español dominicano

William W. Megenney*

En un artículo publicado en *Orbis* (1974), K. M. Laurence llega a la conclusión de que el español caribeño, aunque sí tiene elementos africanos, no representa un caso de descriollización. Contrastando las historias del Caribe español y de los Caribes inglés y francés, da varias razones que, según él, ayudan a explicar el por qué no hubiera sido posible la existencia de un lenguaje criollo a través de todo el Caribe español. Otros estudiosos, tales como Germán de Granda, Derek Bickerton y Aquiles Escalante, creen que efectivamente el español caribeño fue durante los siglos XVI y XVII un lenguaje criollizado de base portuguesa. Es por eso, dicen, que hoy en día tiene tantas peculiaridades, que son, según ellos, reflejos del lenguaje criollo que fue en el pasado. También dicen que los lenguajes como el palenquero y el papiamento son "faltriqueras lingüísticas" que por aislamiento subsiguiente "se congelaron" o se desarrollaron muy lentamente hacia la lengua de superestrato.

Con el presente estudio pretendo aportar alguna evidencia que deberá apoyar las teorías de Granda, Bickerton y Escalante, en que dicha evidencia demuestra la presencia, generalizada en muchos casos, de elementos lingüísticos que son de origen criollo-portugués, siendo esto cierta mezcla de la lengua portuguesa con modalidades subsaháricas subyacentes, como veremos a continuación [1].

Antes de entrar de lleno en el análisis lingüístico de por sí, quisiera discutir brevemente algunos de los puntos históricos mencionados por K. M. Laurence en su artículo aquí mencionado. Citando a Sidney W. Mintz, dice que 1) nunca hubo una preponderancia demográfica de habitantes de origen africano en el Caribe hispánico; 2) la movilidad social era *relativamente* rápida y *relativamente* continua; y 3) para el siglo XIX, cuando las islas hispánicas del Caribe se vieron inundadas de esclavos, la lengua española ya se había establecido como la de una población mezclada y socialmente movible (Laurence, 1974: 490). Tal proceso gradual de sedimentación lingüística,

* Department of Spanish and Portuguese. University of California. Riverside, California.

1. Quiero agradecerle al Committee on Research de la Universidad de California, Riverside, por haberme concedido ayuda económica la cual hizo posible muchas facetas de este estudio. También agradezco sobremanera a la National Endowment for the Humanities por haberme concedido una beca que hizo posible mi viaje y mi estadía en la República Dominicana.

dicen Laurence y Mintz, hace un gran contraste con el desarrollo repentino de las sociedades esclavistas de las islas francesas e inglesas. Y esto, junto con el sistema rígido de clases prevaleciente en éstas, produjeron el desarrollo y esparcimiento de los lenguajes criollos inglés y francés.

Ahora bien, reconociendo la veracidad de los hechos a los cuales se refiere Laurence, será necesario hacer algunos comentarios de la situación histórico-lingüística así como se relaciona a la República Dominicana, pues Laurence, en su esquema del Caribe hispánico, se refiere a Cuba y a Puerto Rico, sin recordarnos que la historia de La Española es algo diferente al resto de las islas hispánicas del Caribe.

En primer lugar, los historiadores apuntan al hecho de que, ciertamente, hubo preponderancia de gente africana en la isla de Santo Domingo (Juan Bosch 1979, Carlos Larrazábal Blanco 1967, Frank Moya Pons 1976, Hugo Tolentino 1974, Pedro Andrés Pérez Cabral 1967) durante el siglo XVI, en que los portugueses eran los principales proveedores de esclavos negros al Caribe. Frank Moya Pons (1976: 80), por ejemplo, al hablar de la historia temprana de la isla, afirma lo siguiente:

> "La multiplicación de los ingenios y trapiches hasta llegar a unos 35 en 1548 y la continua introducción de esclavos para hacer frente a la creciente mano de obra infló grandemente la población negra en La Española. Melchor de Castro, en 1546, afirmó que los negros debían llegar a unos 12.000 contra una población blanca que no pasaba de las 5 mil personas".

Si acoplamos este hecho histórico a la afirmación de Juan Bosch (1979: 124, 125) que "...del predominio en el número de negros y mulatos en la última mitad del siglo XVI y en el siglo XVII, y del hecho de que los niños de familias blancas fueran criados por mujeres esclavas, surgió el lenguaje típico del Cibao...", podemos llegar a la conclusión de que, efectivamente, muchas de las peculiaridades de la lengua dominicana vienen del lenguaje criollo de base portuguesa que hablaban muchos de los esclavos, y que esta lengua es el resultado de una descriollización de lo que la población dominicana hablaba en el antaño. Por supuesto, es cierto que, a través de los siglos, ha habido otras influencias que han ayudado a amoldar la lengua dominicana, pero éstas no caben dentro de los ámbitos de este artículo. Sólo quisiera agregar aquí a lo afirmado por el doctor Bosch que creo que se puede incluir en esta definición todas las regiones del país, y no únicamente el Cibao. Hay suficientes semejanzas entre las peculiaridades lingüísticas del Cibao y del resto del país como para decir que todos los subdialectos dominicanos tienen la misma base"[2].

---

2. Una de las diferencias más descollantes es la presencia de la llamada vocalización en el dialecto del Cibao, y la relativa ausencia de esto en el resto del país. Esto consiste en la sustitución de [j] por [-r, rC, -l, lC]. Ejemplos de esto serían: cual > [kwaɻ], martes > [máɻte]. Según Pablo Golibart, "Orígenes de la vocalización en el habla cibaeña", en *Eme Eme*, IV, 22, 1976, pp. 127-143, este fenómeno proviene de las Islas Canarias. Sin embargo, a la vez nos recuerda que la base del español canario es andaluza. Como sabemos, Andalucía tenía muchos negros en los siglos XV y XVI, llevados ahí mayormente por los portugueses, de modo que es posible (y esto es muy hipotético),

En cuanto a la movilidad social en el Santo Domingo del siglo XVI, los anales históricos sugieren que hubo muy poco, y podemos decir que fue por eso mismo que todos —negros y blancos— hablaban la misma clase de español. Hablando de la situación económica de estos tiempos, nos informa Juan Bosch (1979: 46) que "Amos y esclavos vivían en ranchos, en el más bajo nivel imaginable". En este siglo "El país vegetaba en una miseria casi total" (78). Y, como resultado de esto, hay una nivelación de estados socioeconómicos entre dueños y esclavos que Bosch describe de la siguiente manera (79):

> "Si en una economía dineraria no hay dinero, la actividad económica se paraliza, y con ella la movilidad social. Así, el que era persona importante siguió siendo importante aunque se hubiera arruinado, y el que no lo era siguió sin serlo porque no podía cambiar de situación. Pero al mismo tiempo, el nivel general se rebajaría y con ello se suavizarían las relaciones entre los sectores sociales. Seguramente un esclavo siguió siendo esclavo, y su hijo también, pero de algún modo debía ir cambiando su relación con los amos si éstos tenían que andar descalzos como andaba él y si ambos tenían que comer el mismo tipo de comida. Debió ser entonces cuando se formó lo que podríamos llamar la democracia racial en el trato, rasgo importante de la mentalidad dominicana; debió ser entonces, también, cuando se formaron ciertos hábitos nacionales que alcanzaron a todo el mundo, como la comida a base de plátanos, arroz, frijoles y carne, productos todos del país que lo mismo podían cosechar el esclavo de la estancia que el dueño de un hato".

Es importante notar que las pautas socioeconómicas no murieron con la subsiguiente degeneración de la economía dominicana del siglo XVII,[3] pues así como continuó la miseria entre los habitantes de la isla, también hubo una continuación de la nivelación social y, por supuesto, de la nivelación lingüística. Nos explica el mismo Juan Bosch sobre esto, lo siguiente (80):

> "Como no hay papel alguno de la época que nos permita llegar a conclusiones acerca de la situación de los esclavos hacia 1659 o hacia 1666 —excepto el hecho de que se sabe que la esclavitud existía desde el punto de vista legal—, no podemos hallar una explicación para la noticia de que en 1659 no había esclavos para recoger el cacao y de que las epidemias de 1666 mataron precisamente a los negros y a los indios que podían trabajar y no a los mestizos y a los blancos. La única explicación posible es que la degradación general de todo el contexto social había igualado en el trato diario a amos y esclavos, aunque se mantuviera la diferencia legal. Por otra

---

que aun este fenómeno tenga su origen en el lenguaje criollo de base portuguesa, que posiblemente en este caso llegara a la República Dominicana indirectamente por los canarios, o por ambas vías —la canaria y la criolla. También es importante recordar que las Islas Canarias sirvieron de emporio para muchos esclavos negros transportados por los portugueses en el siglo XVI, de modo que el fenómeno pudo haber tenido su comienzo entre estos negros, los cuales reinterpretaron el sonido [r], y lo convirtieron en la semi-vocal [j].

3. Sabido es que el siglo XVII fue un desastre económico para la isla. Como pequeño resumen de esto, escribe Frank Moya Pons (1976: 143) que "...los ingenios de azúcar producían menos y la mayoría de los esclavos habían muerto o huido hacia los montes y su importación se había detenido".

parte, éste tenía que ser necesariamente el resultado de la organización de la sociedad al quedar situada en el nivel de una oligarquía esclavista patriarcal pobre y muy pobre".

Después de tanta desgracia en el siglo XVII, el siguiente siglo verá una mejoría económica con la introducción del sistema hatero. Sin embargo y a pesar de esto, una mayoría de la población seguirá viviendo en la miseria, manteniendo viva la situación socio-económica y lingüística que existía en los siglos anteriores. Nos lo explica Juan Bosch de la manera siguiente (83);

> "Ahora bien, una parte del pueblo viviría siempre en esa situación; una parte de los dominicanos, y siempre la mayoría, viviría año tras año y siglo tras siglo sin superar el nivel de miseria, incultura y degradación social a que se llegó en el siglo XVII. De manera que puede afirmarse, sin el menor temor a exagerar, que en realidad lo que sucedió en el siglo XVII siguió sucediendo a lo largo de nuestra historia y sigue sucediendo en la segunda mitad del siglo XX, excepto para una minoría de dominicanos. Visto desde este ángulo, lo que se ha dicho del siglo XVII no es historia; es realidad viviente".

Aún hoy esta situación continúa como la norma de la vida dominicana y aunque sea cierto que ha habido cambios en todos los sectores, la triste verdad es que ha habido a la vez una continuación de la pobreza general en esta comunidad mulata,[4] hecho que ha perpetrado el mantenimiento en cierto grado de muchas de las peculiaridades lingüísticas que estaban presentes en el lenguaje criollo original.

En lo que se refiere al tercer punto del argumento de Laurence, una vez más podemos notar que la historia de la isla de Española difiere de las de Cuba y Puerto Rico en que ya para el siglo XIX la República Dominicana no se vio repentinamente inundada de esclavos. Fue en el XVI que el país recibió grandes cantidades de esclavos, como ya vimos, precisamente cuando la lengua dominicana se estaba cuajando. En el siglo XIX Santo Domingo contaba con una escasez de esclavos, y ya después de 1844 la esclavitud quedó abolida, repitiendo lo que había hecho Toussaint L'Ouverture en 1801.

Será por estas razones históricas que hoy en día encontramos más características criollistas en el español general de la República Dominicana que en Cuba o en Puerto Rico, o en Venezuela, Panamá, y las costas atlánticas y pacíficas de Colombia, aunque en éstas creo que hay más que en Cuba, Puerto Rico, Venezuela, y Panamá. Con todo, sigo manteniendo mi teoría de que el español de todo el Caribe es básicamente una lengua que se originó en el siglo XVI en un lenguaje criollizado que llegó a estas tierras mayormente en boca de los esclavos. Discuto esto en detalle en otro estudio [5].

---

4. Ver Pedro Andrés Pérez Cabral, 1967, *La comunidad mulata*, Caracas, en que nos explica la historia racial, social, y política de los dominicanos. Según Pérez Cabral, del 75% al 80% de la población es mulata, y el 15% es negra.
5. Ver "Africa en Venezuela: su herencia lingüística y cultural-literaria", a publicarse en *Montalbán*, Caracas, Venezuela.

¿Cuáles son, pues, estas modalidades lingüísticas de los dominicanos que servirán de evidencia para ayudar a probar la existencia de un lenguaje criollo de plena envergadura en la isla durante los primeros tiempos coloniales? Basándome en lo que hasta ahora he podido encontrar,[6] quisiera hablar brevemente de estos elementos del español dominicano que creo proceden del lenguaje criollo de base portuguesa que hablaban muchos de los esclavos que llegaron al Caribe, y que hoy en día podemos apreciar, ya en formas cambiadas, en el papiamento, el palenquero, y en los lenguajes de otras "civilizaciones africanas en conserva", para usar una expresión de Germán de Granda (1970), como los criollos de Cuba, Venezuela, Ecuador, y Centroamérica.

Como se sabe, se formó un lenguaje *pidgin* de base portuguesa a causa de la expansión comercial de los portugueses en los siglos XV y XVI. El origen y los componentes lingüísticos de este *pidgin* han sido estudiados recientemente por Anthony J. Naro (1978). Este autor nos recuerda que los portugueses pasaron mucho tiempo en el Africa, que hubo mucho contacto lingüístico entre portugueses y africanos, y que ya para el primer cuarto del siglo XVII, este *pidgin* portugués que ya se había convertido en lenguaje criollo, se encontraba en muchas partes del Africa subsahárica. Nos recuerda también que este lenguaje venía llegando a las Américas en boca de los esclavos, testimonio del cual nos da el Padre Alonso de Sandoval, en su *De Instauranda Aethiopum Salute* (1627), donde habla de un "género de lenguaje muy corrupto y revesado de la portuguesa que llaman lengua de São Tomé", el cual hablaba la mayoría de los esclavos.

A su vez, Germán de Granda (1974), describe un modelo diacrónico para la formación del lenguaje en las comunidades negras de Hispanoamérica: éste tiene tres estadios:

1° Se determina por el empleo de códigos lingüísticos africanos.

2° Individualizado por el conocimiento y realización de modalidades lingüísticas criollas emparentadas estructural y genéticamente con las empleadas aún hoy, en determinadas áreas africanas que manejan, como lengua de relación, hablas criollas de base léxica portuguesa (São Tomé, Guinea-Bissau, Cabo Verde, etc.).

3° Caracterizado por el abandono de las lenguas africanas y por el aprendizaje, progresivamento más perfecto, del castellano *subestandard* del área considerada.

Sigue de Granda diciendo de esto que (72):

"Este planteamiento no sólo modifica profundamente la esquemática relación lenguas africanas-castellano, introduciendo, entre estos polos, un tercer elemento intermedio, temporal y lingüísticamente, sino que (y eso es, a mi parecer, lo más importante) postula una *relación indirecta* y no inmediata entre las lenguas africanas y el castellano de América, ya que el

6. Pasé seis meses en la República Dominicana, desde enero hasta julio de 1980, haciendo investigaciones de "campo" entre la gente. Desde que regresé a los Estados Unidos he estado analizando las grabaciones y los apuntes que tomé durante mi estadía allá.

aprendizaje de este último por las agrupaciones sociales negras hispanoamericanas se realizaría desde y a través del criollo, por medio de un proceso más o menos lento de reestructuración y relexificación hacia la lengua dominante, y no desde los códigos lingüísticos autóctonos africanos".

Lo acertado de este esquema se comprueba a través de una comparación de elementos lingüísticos entre aquellos lenguajes que se sospechan provenir del *pidgin* original de base portuguesa, lo que ya se ha hecho en cierta medida. Véase, por ejemplo, el estudio de Germán de Granda (1972) en que Granda encuentra muchas semejanzas entre la estructura palenquera y la del criollo portugués hablado en São Tomé y Annobom.

Según esto, pues, parece que el palenquero es una ramificación del *pidgin* original, ya modificado, o sea, relexificado y reestructurado hacia el español de la costa colombiana. Es lo que yo describiría como un lenguaje post-criollo, en su estadio actual.

En lo concerniente al español de la República Dominicana queremos saber si también es un ejemplo, ya transformado de este mismo lenguaje criollo de base portuguesa que tanto circulaba en el área del Caribe. Si podemos encontrar vínculos, semejanzas, entre los lenguajes criollos ya establecidos como provenientes del *pidgin* original y el lenguaje quisqueyano, entonces me parece lógico deducir que el español dominicano también debería entrar en la lista de dialectos que históricamente eran el llamado "reconnaissance language" (Naro, 1978).

Nos incumbe ahora discutir algunos de estos fenómenos lingüísticos, los que he podido descubrir en las entrevistas con dominicanos. Primero, hay una confusión entre [l] y [r][7] preconsonáticos y al final de palabra: por ejemplo: *malta>marta; arco>alco; llover>llovel*. Esta clase de confusión parece

---

7. Los símbolos fonéticos empleados en este estudio son los siguientes:
Las vocales
[i] anterior, alta, cerrada
[e] anterior, media, cerrada
[ɛ] anterior, media, abierta
[a] central, baja, abierta
[o] posterior, media, cerrada
[u] posterior, alta, cerrada
Las consonantes: [p] bilabial, oclusiva, sorda. [t] alveolar, oclusiva, sorda. [k] velar, oclusiva, sorda. [b] bilabial, oclusiva, sonora. [d] dental, oclusiva, sonora. [ɓ] bilabial, implosiva, sonora. [ɗ] alveolar, implosiva, sonora. [ɠ] velar, oclusiva, sonora. [ǧ] velar, oclusiva, sonora, con algo de palatatización. [r] alveolar, vibrante simple, sonora. [r̄] alveolar, vibrante múltiple, sonora. [n] alveolar, nasal, sonora. [ŋ] velar, nasal, sonora. [ñ] palatal, nasal, sonora. [m] bilabial, nasal, sonora. [l] alveolar, lateral, sonora. [ʋ] labiodental, fricativa, sonora. [z] alveolar, fricativa, sonora. [s] alveolar, fricativa, sorda. [c] alveopalatal, africada, sorda. [x] velar, fricativa, sorda. [h] velar, levemente fricativa, sorda. [y] semiconsonante palatal. [w] semiconsonante bilabio-velar. [ß] bilabial, fricativa, sonora. [ɣ] dental, fricativa, sonora. [ʏ] velar, fricativa, sonora, Los símbolos en mayúscula = sonidos sordos. Un pequeño círculo debajo del símbolo equivale a ensordecimiento.

predominar en Villa Mella, Mandinga, y partes del sur (suroeste), desde Palenque de Sabana Grande hasta la frontera con Haití. Y en Sabana Perdida y San Felipe, en el área del pororó,[8] encontramos estas confusiones más otras, en que [V$\mathfrak{z}$V] > [r], *nada* > [nára], [VβV, V$\mathfrak{z}$V, V$\mathfrak{z}$V] > [b], [d], [g]: "el maíz verde" [e maí bɛ de]; "amargo" [amágo]; "Ya yo no puedo hacer nada de eso" [ya yo no pwedo asé nada dɛ so]; "como dos veces" [komo ró bése]; [r̄] > [r], "y de todos esos al<u>r</u>ededores" [i$\mathfrak{z}$e todo ɛ sO are$\mathfrak{z}$e$\mathfrak{z}$óre". (Curiosamente, no encontré tanta vocalización de [r] y [l] en Villa Mella, Mandinga y Palenque, como en otras partes de la isla).

Si comparamos estos datos con el palenquero [9], vemos que los mismos fenómenos ocurren también en este lenguaje criollo de la costa colombiana. Además, el habla del Chocó [10], de la costa pacífica colombiana, área de altísima población negra, también contiene cambios fonéticos semejantes a estos descritos aquí. Lorenzo D. Turner (1969) nos informa que en la pronunciación de muchas palabras, algunos gullahparlantes, sustituyen [l] por la "r" inglesa. Nos describe esto de la siguiente manera (242, 243):

> "In the pronunciation of a great many words, some Gullah speakers substitute an [l] for the English <u>r</u>. For example, on Harris Neck, a península on the coast of Georgia, one frequently hears *mell* 'Mary', *byulo* 'bureau', *blua* 'Brewer', etc. This substitution may be due to the fact that in many African languages, including Kongo, Umbundu, Bobangi, Tshiluba, and others, from the vocabularies of wich many Gullahs use a large number of words, [r] does not occur at all. In some other African languages [l] and [r] are interchangeable. In the Mandingo languages, for example, the word for 'mountain' is *kulu* or *kuru*. In the Kru language the word for "knee' is *kulu* or *kuru*, and both *blable* and *brabre* are use for "sheep'".

Y, si esto fuera poco, Anthony J. Naro (1978) ha descubierto que en el *reconnaissance language* hubo, entre otros fenómenos fonéticos, intercambios entre [d], [r], y [l], [r̄] > [r], simplificación de agrupaciones consonánticas y [v] > [b] (semejante a [β] > [b]. También, según nos informa Jorge Morais-Barbosa (1967: 110) en el criollo portugués de Cabo Verde encontramos [l] > [r], e.g., *ele* > *ere*.

Además, esta misma confusión entre "l" y "r" se ha registrado entre los negros de los Estados Unidos. Hay un magnífico ejemplo de esto en un

---

8. Se le dice *pororó* al tipo de habla que sustituye [r] por /l/ y /d/. Algunos informantes me dijeron que la palabra *pororó* proviene de "poro", la manera en que los esclavos pronunciaban "pero". Otros me dijeron que viene de la expresión /po orúse/ "polvo dulce", que en el lenguaje de los negros significaba "azúcar".
9. Ver José Joaquín Montes, "Sobre el habla de San Basilio de Palenque", en *Thesaurus*, XVII, 2, 1962: 446-450; Derek Bickerton y Aquiles Escalante, "Palenquero: A Spanish-Based Creole of Northern Colombia", en *Lingua*, 24, 3, 1970: 254-267; Anthony R. Lewis, "A Descriptive Analysis of the Palenquero Dialect", M. A. Thesis, 1970, UCLA. El estudio mío, titulado "El palenquero: un dialecto post-criollo de Colombia" todavía no ha salido publicado. Está con el Instituto Caro y Cuervo en Bogotá, Colombia.
10. Ver Luis Flórez, "El habla del Chocó", en *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, VI, 1, 1950, 110-116.

cuento de "Uncle Cudjer" anotado por William A. Stewart, en su artículo "Acculturative Processes and the Language of the American Negro", en William W. Gage (1974: 34). Ahora bien, ciertos de estos trueques, como el lambdacismo (el cambio de [r] o [r] a [l], que, entre paréntesis, es muy común en sãotomense), son características universales entre las lenguas del Congo y Zaire, y el libre intercambio entre [l] y [r] es un fenómeno muy conocido entre las lenguas del grupo Karanga (área de Zimbabwe) y del grupo Mandingo (suroeste de Mali, y partes de Guinea y el Senegal). También hay muchas lenguas bantús que no distinguen entre [l] y [r], como nos informa Sir Harry H. Johnston (1919: 40):

> "The ordinary Bantu *l* is alveolar, like the English. It interchanges with *r* to such an extent that little distinction can be made in transcribing certain languages... One person may use *l*, another *r* in pronouncing the same word in the same tribe or clan. The ordinary Bantu *r* sounds very much like the *r* in the pronunciation of Germans or of educated English people".

El tal lambdacismo existe en la isla de Annobom como parte del criollo portugués que se habla allí, el que, a su vez, viene de São Tomé. De este punto histórico nos habla de Granda (1972: 125) al decir que el habla de Annobom "pertenece al mismo tipo 'criollo' que el sãotomense, aunque conservando, en parte, rasgos lingüísticos arcaicos eliminados en São Tomé".

Según los historiadores peritos en la trata esclavista, las fuentes africanas para la importación de esclavos a São Tomé eran la Bahía de Benin y la de Biafra (20%), y el área Congo-Zaire-Angola (80%) (Curtin, 1969: 99). São Tomé, pues, así como Annobom, recibió el mayor porcentaje de esclavos precisamente del área de la libre variación [r] ~ [l] en el Africa (el Congo, Zaire y Angola). Puesto que sabemos que muchos de los esclavos mandados al Caribe en los siglos XVI y XVII venían de São Tomé (y también de Annobom, Príncipe, y Fernando Póo), que los dialectos del palenquero y del chocoano son lenguajes-residuos del lenguaje criollo de estas islas (ver Sandoval, 1627) y de muchas partes del Africa continental donde también se hablaba (Naro, 1978), y que hay semejanzas entre el sãotomense, el annobonés, el palenquero, el chocoano, y el basilecto de Villa Mella (República Dominicana), podemos concluir provisionalmente que el basilecto de Villa Mella (que se oye más entre los que hablan el pororó) representa un estadio del lenguaje original traído de las costas africanas.

La confusión general entre [l], [r] y [V ~ V] que existe en el basilecto de la República Dominicana seguramente tiene su origen en el *pidgin* portugués, que tuvo su comienzo en Europa en el año de 1440 y se esparció en el Africa Occidental durante el siglo XVI (Naro, 1978), y esta confusión, a su vez, probablemente surgió a causa de la libre variación que existe entre [l] y [r] en el grupo Mandingo del Africa Occidental, entre los Karanga, del sur, y entre muchas lenguas bantús.

En cuanto a los sonidos [b, d, g] oclusivos que ocurren intervocálicamente, quisiera combinarlos en la discusión de los implosivos [ɓ ɗ][11], que

11. Un sonido implosivo es un sonido oclusivo que se produce por medio de un mecanismo de aire ingresivo y glotálico. Durante la producción de un sonido

también encontré en algunas palabras de algunos de mis informantes más viejos de Villa Mella. Hago esto porque creo que estos oclusivos pudieron haber sido originalmente o bien implosivos u oclusivos de doble articulación[kp], [gb], que ocurren también en muchas lenguas subsaháricas. El carácter físico de los implosivos y de los oclusivos de doble articulación, que suenan como si tuvieran más "oclusividad", quizá ayudaran a mantener la oclusividad de estos sonidos en el habla de ciertas personas dominicanas (en vez de haber tenido la conversión de oclusivo a fricativo, por influencia de la lengua de súperestrato, el español) quienes todavía conservan ciertos rasgos del lenguaje criollo original. No olvidemos la presencia de estos sonidos oclusivos en papiamento, palenquero y chocoano. Habrán venido de los oclusivos del portugués (que no tiene los correspondientes sonidos fricativos) y de estas consonantes de lenguas africanas que hemos visto aquí. Es interesante e importante notar que también en el "inglés negro" de los Estados Unidos y en el inglés de Jamaica ocurre el sonido oclusivo [b] en vez de fricativo [v] (J. L. Dillard, 1972: 89). Según Lorenzo Turner (1969: 241) el Gullah todavía contiene sonidos "doblemente" oclusivos.[12]

Turner, en su estudio, no alude a la presencia de sonidos consonánticos implosivos en Gullah, pero William A. Stewart (en Gage, 1974: 28) nos informa que en Gullah "...at least initial /b/, /d/, and /g/, and sometimes /ǰ/ as well, are normally implosive". Stewart también nos dice que tal fenómeno se encuentra por todo el Caribe y que su origen tiene que ser africano:

---

implosivo la laringe desciende lo que hace que el aire entre por la boca en vez de salir por ella.

12. "B [mb, mp, mw, nd, ns, nt, rd, ŋg, ŋk]
The combination of initial nasal plus another consonant is heard fairly frequently in Gullah. Examples of these combinations, most of wich consist of homorganic nasal plus plosive, are following:
m'bila (personal name)
m'puku 'rat'
n'd?mbe (personal name)
n'tama (personal name)
n'di (personal name)
n'ganga (personal name)
Such consonant combinations constitute one of the peculiarities of African languages as compared with European languages. The following are the equivalents of the Gullah words listed above:
Kongo: *m'bila* 'a summons, a call'
mpuku 'rat'
ndombe 'blackness'
nganga 'doctor'
Ewe: *n'diz* 'morning'
Twi: *n'tãmã* 'a dress'
C. THE LABIO VELAR PLOSIVES [gb] AND [kp]
[gb] and [kp], each articulated as one sound, are sometimes heard in the Gullah speaker's pronunciation of African words containing these sounds:
gbaŋ (kpaŋ) 'tightly' M., gbaŋ (kpaiŋ) 'tightly, severely'
gbla, 'near' M., gbla (gblaŋga) 'near'
'kpaŋga 'the remains after some destructive forceM. kpaŋga 'a field burned before clearing'; 'remains'

"The same articulations also seem to be general in all of the Caribbean creole languages, whether English, French, or Spanish-Portuguese in lexicon, and since the implosion of voiced stops is certainly not characteristic in European forms of English, French, etc., this must be an African linguistic retention".

El hecho de que en Villa Mella todavía se oye, aunque sólo de vez en cuando, estos sonidos implosivos, significa que tuvo que haber muchos esclavos allí que usaban estos sonidos en su habla [13].

---

wulisã 'kpākpā 'woodpecker' M., wulisã kpākpā 'woodpecker', 'lit. 'to pound a tree vigorously'".

13. Una buena descripción de los sonidos consonánticos de doble articulación y de los implosivos se encuentra en Welmers (1973) en las páginas 46-50. En términos más bien específicos, nos informa que el implosivo [ɠ͡ɓ] parece ser el más común, y sobre todo en las lenguas Mande. También, según Welmers, se encuentra en otras lenguas a través del Africa. Tal esparcimiento general ayudaría a mantener y a propagar su uso entre los esclavos, que venían de muchísimas regiones distintas. Welmers también dice que hay algunas lenguas que conocen el implosivo [ɗ], pero no tantas como las que tienen [ɠ͡ɓ]. ¡Es curioso notar aquí que en mis investigaciones de campo, encontré más ejemplos de [ɗ], y uno solo de [ɠ͡ɓ]! Dice Welmers (1973: 48) lo siguiente: "Without glottal closure, a bilabial implosive, [ɓ], seems to be the commonest; it is found in a number of Mande languages, and in a variety of others languages throughout Africa, very often in contrast with a nonimplosive [b]. Judging from pronunciations of Swahili by several speakers for whom it is a second language, an implosive [ɓ] may be found in several East African Languages, trough probably not in contrast with a non-implosive counterpart. A number of languages also have an alveolar implosive, [ɗ], but other implosives are rare. In Kpelle, implosive [ɠ͡ɓ] contrasts with strongly prevoiced [b] and [gb]. In some dialects of Kpelle, [ɠ͡ɓ] occurs, but it is a coallophone with [l], occurring only in word-initial position; [ʄ] occurs almost exclusively in word-initial position in any case, but in its occasional intervocalic occurences it has the allophone [v] in rapid speech. ...Doubly articulated stops, ordinary stops, and implosives all occur in contrast in a number of languages".
Las lenguas que pertenecen a las tribus Mande son las siguientes, según la clasificación de Murdock (1959: 71,72, 260, 261):
The major ethnic groupings within the limited confines of the Nuclear Mande province can be identified as follows.
    1. Bambara (Banmana), including the Somono, a caste of fishermen on the Niger River. They number about a million and are mainly pagan, though the Somono are Moslems.
    2. Bozo. This Moslem tribe, numbering about 30,000, lives largely by fishing and boat trade on the Niger and Bani Rivers but also engages in agriculture on the flood plains between them.
    3. Dialonke (Dyalonka, Jallonke). This tribe, displaced from Fouta Djalon by the Fulani in the eighteenth century, numbers about 75,000 and is incompletely Islamized.
    4. Kagoro (Bagane). This scattered group of pagans, numbering about 25,000, is a mixture of Bambara, Fulani, and Soninke elements.
    5. Kasonke (Kasson, Khasonke). This group, of mixed Malinke and Fulani origin, numbers about 70,000, mainly pagans.
    6. Konyanke (Konianke), with the kindred Mau (Diamande, Gyomande, Mahu, Old Diula), who are politically dominant over the Gyo tribe of Dan among whom they live. They number about 65,000 and are pagan.
    7. Koranko (Kuranko), with the detached Lele in Kissi territory. They number about 125,000 and are pagan.

En cuanto a [r] > [r, r̥, r͡r, r̥̄], que son las variaciones que oí en la República Dominicana, creo que representa una progresión desde la forma que aparecía en el lenguaje criollo del siglo XVI, [r], hasta una forma muy próxima al vibrante múltiple común del castellano. Noté que [r] y [r̥] ocurren en el pororó y [r͡r] y [r̥̄] ocurren en la población general. A veces ocurre también una articulación simultánea de [r̥] y [x] (el fricativo, velar, sordo), cuyo origen a estas alturas queda muy oscuro. [r̥̄] realizado como [r] ocurre en el palenquero, el chocoano, y, como ya vimos, en el *reconnaissance language*. No he podido saber por qué se desonoriza en Villa Mella ni por qué continúa sordo en su realización como vibrante múltiple en la República Dominicana. ¿Será un mero desarrollo caprichoso? [14].

---

8. Malinke (Manding, Mandingo, Wangara), with the Bambugu, Mikifore, Sankaran (Gangaran), Sidyanka, Toronka, Tubakay (Diakhambe), and Wasulunka (Ouassoulou, Wassulu). They number about a million, most of whom are still pagan.
9. Nono. With their fellow urbanized inhabitants of the town of Djenne, especially the Songhaic-speaking Djennenke, they number about 10,000 and are mainly Moslems.
10. Soninke (Sarokole, Seraculeh), with the Djawara, the dispersed Marka, and the Aser (Adjer), a small remnant group still inhabiting the desert oases of Tichit and Walata. They are considerably mixed with Bambara, Berber, Fulani, and Malinke elemens. They number about 360,000, and almost are Moslems.
11. Susu (sos, Soussou). They number about 300,000, most of whom are Moslems.
12. Yalunka. A detached branch of the Dialonke, of wich their name are simply an Anglicized version, they live in Sierra Leone. They number about 30,000, and about half are Moslems.

Peripheral Mande:

1. Dan (Da), with the kindred Gio (Grio, Gyo, Nyo), Tora (Toura, Wen), and Yafuba (Diaboula, Diafoba, Yabouba, Yakuba). They number about 150,000.
2. Gagu (Gagou, Gban). They number about 15,000.
3. Gbande (Gbassi), with the kindred Belle (Bere), Gbundi (Kimbuzi), and Weima. They number about 30,000.
4. Guro (Gouro, Gwio, Kwendre, Kweni, Lo), with the kindred Mwa (mono) and Nwan. They number about 115,000.
5. Kono (Kolo, Konnoh). They number about 80,000.
6. Kpelle (Gbese, Gerse, Kpese, Pessy). They number about 250,000.
7. Loko (Landro, Lokko). They number about 80,000.
8. Mende (Kossa, Mendi) embracing the Ko (Comende, Kolomende), Kpa (Gbamende), and Sewa. They number nearly a million.
9. Ngere (Guere, Guerze, Nguerze), embracing the Boo, Doo, Fleo (Grio). Ge (Gbe), Mano (Mah, Mana), Niadrubu, Niao, Zague, and Zahon. They number about 100,000.
10. Toma (Busy, Buzi, Loma). They number about 150,000.
11. Vai (Gallina, Vei). They number about 200,000.

Entre las lenguas de Africa Occidental descritas por Ladefoged (1968), encontré las siguientes con sonidos consonánticos implosivos: Igbo, Kalabari, Late, Anum, Yoruba, Ibibio, Senadi, Idoma, Itsekiri, Isoko. Bini, Hausa, Fula, Duala, Cambari.

14. Para algunas teorías sobre la desonorización y velarización de [r], véase Germán de Granda, "La velarización de RR en el español de Puerto Rico", *Revista de Filología Española*, XLIX, 1966: 181-227; Tomás Navarro Tomás, *El español de Puerto Rico, Contribución a la geografía lingüística hispanoamericana*, Río Piedras, 1948; Manuel Alvarez Nazario, *El elemento afronegroide en el español de Puerto Rico*, San Juan, 1961; Joseph H. Matluck, "Fonemas finales en el consonantismo puertorriqueño", en *Nueva Revista*

Según mis experiencias, es el nivel morfológico el que menos rasgos de un lenguaje *pidgin-criollo* demuestran los lenguajes criollizados, y el español dominicano se mantiene fiel a este patrón. En todas las entrevistas que tuve sólo encontré dos construcciones que se asemejan a una expresión que se usa con bastante frecuencia en el palenquero, y que en realidad pertenece al nivel morfosintáctico. La primera fue grabada en Villa Mella, de una señora anciana que vive cerca de la plaza central, y es: "Después que yo estoy nacido, nada más he visto eso...". Aquí el participio pasado, usado como adjetivo después de *estar*, no concuerda en género con el sujeto. Esto es algo anormal, en la República Dominicana, pero algo muy común en los lenguajes criollos de base romance en general. La construcción en sí es también algo raro, pues el verbo *nacer* en español no se usa de esta manera con *estar*. Tampoco se usa con *ser*, como en otro ejemplo, que grabé en Sabana Perdida, también de una anciana, que nació y ha pasado toda su vida en este lugar: "Yo soy nacida de aquí de Villa Mella...". Estas dos construcciones se pueden comparar con algo muy semejante que encontré en el palenquero: "[Fui] nasío y criao en San Basilio...", dicho por una señora. La pregunta más obvia que se puede hacer aquí es ¿de dónde vendrá esa clase de construcción y cuál será su significado básico u original? Don Rafael Lapesa, en su *Historia de la lengua española* (Madrid, 1959: 151), nos informa que en el español arcaico o medieval, "se daban a un tiempo usos sintácticos contradictorios. Los verbos intransitivos se auxiliaban de ordinario con *ser*: 'un strela *es nacida*', *son idos, exidos somos, son entrados*. Pero aparecía ya *aver*: 'A Valencia *an entrado*'. '*arribado an* las naves'. Esta forma de auxiliar también se empleaba en el siglo XVI, aunque con menos frecuencia que anteriormente, pues según escribe Lapesa (1959: 256), hablando del castellano del Siglo de Oro, "*haber* se generalizó como auxiliar en los tiempos compuestos de verbos intransitivos y reflexivos, donde contendía antes con *ser*". Sin embargo, nos dice que Juan de Valdés, quien murió en 1545, todavía usaba *ser* en esta clase de construcción: "pues los mozos *son idos* a comer y nos *han dexado* solos...".

---

de Filología Hispánica, 1961; D. Lincoln Canfield, *La pronunciación del español en América*, Bogotá, 1962; Bertil Malmberg, "Tradición hispánica e influencia indígena en la fonética hispanoamericana", en *Presente y futuro de la lengua española*, II, 1964: 227-243; Rubén del Rosario, *La lengua de Puerto Rico*, San Juan, 1965; Amado Alonso, "Examen de la teoría indigenista de Rodolfo Lenz", en *Revista de Filología Española*, XLIX, 1966: 181-227; Theodore S. Beardsley, "French 'R' in Caribbean Spanish", en *Revista Interamericana*, V, N° 1, Spring, 1975; y William W. Megenney, "El problema de 'R" velar en Puerto Rico", en *Thesaurus*, XXXIII, 1978.

El profesor Granda, en su artículo sobre el problema del origen de la velarización del sonido vibrante múltiple, concluye el estudio apuntando a la posibilidad de un desenvolvimiento interno (o sea que no tiene nada que ver con factores lingüísticos externos, tales como aquellos que se consideran como elementos de subestratos o superestratos lingüísticos) como resultado de lo que el autor llama un abandono sociocultural que sufrió Puerto Rico desde el siglo XVI hasta principios del XX. Dice, en cuanto a esto (225):

"Larga ha sido la excursión que hemos realizado a través de la 'intrahistoria' puertorriqueña, pero, de este forzado y vertiginoso recorrido por campos que el lingüista no suele conocer bien, creo haber podido extraer la conclusión que nos interesaba, es decir, la plena inclusión de Puerto Rico en la categoría de zona culturalmente marginal, de zona relegada, en la que se puede comprender y explicar

Todavía más interesante nos parece el desarrollo y continuación histórica de esta construcción en la lengua portuguesa. Cuando el idioma lusitano se desenvolvía del latín vulgar, se formó un tiempo verbal perifrástico del aspecto permansivo y el tiempo del presente perfecto del latín[15]. Esto pasó cuando el participio perfecto se asoció directamente con el verbo auxiliar latino *habere*. Esta clase de estructura, al principio de su formación, incluía sólo verbos transitivos, y los objetos de estos verbos se subordinaban bajo el significado de toda la cláusula de tal manera que toda la expresión se teñía de un aspecto perfecto [*aspectus perfectus*]. Como había sido el caso del latín, el participio perfecto de esta construcción concordaba gramaticalmente en número y género con el objeto del verbo durante varios siglos en la historia de la lengua portuguesa, a través del período arcaico o medieval, e inclusive por parte de la época clásica del idioma, que, como se sabe, se extendió hasta finales del siglo XVIII. Durante el mismo período histórico en Portugal en que tenemos evidencia de estos fenómenos lingüísticos, se nota que, en la misma construcción que consideramos aquí, hay otro verbo auxiliar, *ter*, del latín *tenere*, que ya desde la época arcaica comienza a reemplazar a *haver* en esta función sintáctica. Así fue como el portugués, a diferencia de las demás lenguas romances, llegó a generalizar el uso del verbo auxiliar *ter*, sobre todo en la lengua oral. A medida que se iba desapareciendo la concordancia gramatical entre el participio perfecto y el objeto, durante el período clásico, se admitían los verbos intransitivos a esta misma construcción y se introducía el verbo *ser* como auxiliar. Luego los patrones que iban estableciéndose con *ser* seguían la pauta de la construcción que requería la concordancia entre el participio perfecto y el "objeto" que le correspondiera. Como eran verbos intransitivos, no tenían objetos y la concordancia se realizaba entre el sujeto y el participio perfecto. En vez de decir, por ejemplo, "nós tínhamos ido", decían "nós éramos idos", o se decía "sou nascido" [para hombre] o "sou nascida" [para mujer], en vez de "tenho nascido" o simplemente "nasci".

El significado básico que tenía todo esto era de aspecto y no de tiempo. Este aspecto permansivo denotaba un significado de un estado presente, resultado de una acción ocurrida en el pasado. Y esto es, curiosamente, el mismo aspecto que encontramos en el sãotomense, según Luis Ferraz y Marius F. Valkhoff (1975: 19, 20, 33), que consiste en la raíz de un verbo más *za*. Ha sido denominado como el "aspecto final" por estos dos autores. Valkhoff (1966: 112) ya había hablado de vestigios de formas perfectivas en

socioculturalmente la presencia de dos fenómenos lingüísticos aparentemente opuestos y realmente paralelos: el arcaísmo pasivo y la innovación revolucionaria y antitradicional".

A la vez es interesante notar que Theodore S. Beardsley, en su artículo, propone la posibilidad de la influencia de la *R* velar de los franceses como factor determinante del cambio de *r* ápico-alveolar vibrante múltiple a un sonido velar fricativo en Puerto Rico. Curiosamente Germán de Granda descarta completamente la teoría del origen francés como "opinión popular, sin base lingüística alguna" (211). Beardsley también ha encontrado el fenómeno del sonido de *R* velar fricativa en el hablar de la gente de una colonia en Key West, Florida (véase El español en Cayo Hueso, en *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*, Bordeaux, 1975).

15. Ver José Joaquín Nunes, 1945, *Compendio de Gramática Histórica Portuguesa* (Fonética e Morfologia), Lisboa: Livraria Clássica Editôra.

la gramática de São Tomé y Príncipe mencionados en las obras de A. Negreiros ("Etnografía de S. Tomé e outros elementos lingüísticos", en *Anuário comercial, industrial e agrícola da Província de S. Tomé e Príncipe*, 1928, e *História ethnográphica da Ilha de S. Tomé*, Lisboa, 1895). Dice Valkhoff lo siguiente acerca de este punto:

> "Negreiros also mentions perfect forms of a type with a Ptg. past participle (flado), such as *nõ te fla-du* (we have spoken or *ʃi nõ ka te fla-du* (if we have spoken). According to my informants they were no longer used, and present-day Creoles would say: *nõ fla za* and *ʃi nõ ka (or te) fla*.
> Nevertheless, in Portuguese Creole of Senegal this construction has developed into something new and *-du* has become a suffix to indicate a kind of medium voice. A. Chataigner gives the following examples *gĩtis ki ka sina-du* (The people who did not receive education), with *sina* = Ptg. *ensinar* (to teach) and the negation *ka* = Ptg. *nunca*".

Para volver a los ejemplos de Villa Mella y del palenquero, podemos considerar que es muy probable que provengan de esta construcción "perfectiva", que era originalmente el tiempo presente perfecto del latín. Y resulta más lícito concluir, a estas alturas, que la fraseología dominicana y la palenquera provienen más bien del portugués que del idioma castellano sencillamente porque esta estructura tuvo una vida más larga y más aparente en la historia de la lengua portuguesa cuando se compara a la de la española, como acabamos de ver. Inclusive, esta manera de expresión estaba vigente y activa en el idioma portugués durante los siglos de mayor actividad esclavista entre el Africa y las Américas.

Como sugerencia parentética, no podemos olvidar la posibilidad de que esta forma aspectual provenga de las construcciones aspectuales de algunas lenguas subsaháricas, o que, quizá, su permanencia en estos lenguajes criollos de Africa y de América se deba al apoyo que esta modalidad africana le haya dado al lenguaje criollo que ya poseyera esta característica aspectual de posible origen romance. Ferraz y Valkhoff (1975: 18, 19) ya hicieron alusión a este problema del origen de tal fenómeno [16].

---

16. "If it is a fact that Creole languages possess verbal aspects to a much greater extent than any other language group, it is the origin of this aspectual system wich still sets a problem. Verbal aspects exist sporadically in many European and African languages. Russian possesses a whole system of pairs of perfective and imperfective verbs. Aspects are not unknown in Bantu languages, although they are not very frequent there. They occur more often in West African languages north of the Bantu zone. Wilson, who knows some of these and also Guineense Creole, remarks about this Creole: 'The verbal system has, apart from the etymology of most radicals, no relationship to Portuguese, but operates on principles very similar to those of local languages, and having analogies with Krio (= English-based Creole of Sierra Leone); consequently, whereas few if any Portuguese verbs closely correspond to those of Creole, many Creole forms have parallels in other Guiné languages'. [W. A. A. Wilson. 1962. *The Crioulo of Guiné*. Johannesburg: Witwatersrand University Press: 14]. Morais Barbosa is of the opinion that Creole language such as Sãotomense is practically aspectual and tenseless. [Morais J. Barbosa. 1965-66. *Cabo Verde, Guiné e São Tomé e Príncipe: Situação Lingüística*. Lisboa: Instituto Superior de Ciencias Sociais e Política Ultramarina]. (157).

El hallazgo que hemos hecho aquí de esta construcción pasiva en los dialectos de Villa Mella y de Palenque de San Basilio me parece importante para probar la existencia de tal patrón gramatical en la *lingua franca* original de los esclavos africanos, y, a la vez, para ayudar a sostener la teoría de un lenguaje criollo original de base portuguesa que se extendió por diferentes partes del mundo donde iban los marineros y colonos portugueses, y que sirvió de cimiento para estos dos dialectos.

Otro pequeño indicio de la influencia portuguesa en el español dominicano es el uso de *haberá* por *habrá*. Esta palabra la oí en varias ocasiones de informantes de la clase baja —todas eran domésticas. Es muy posible que esto provenga del futuro indicativo del portugués *haverá*. Elercia Jorge Morel (1978: 108) incluye ejemplos de otros verbos que también podrían ser del portugués: "habería, valerá, valería, y caberemos". Henríquez Ureña (1975:176) habla de *"haberé, habería, saliré, saliría"*, que, según él, "son muy antiguos".

Quisiera mencionar aquí también otras dos curiosidades morfosintácticas que creo vengan de usos arcaicos del español o del portugués. La primera de éstas es el uso del subjuntivo de algunos verbos en la primera persona plural, donde normalmente se emplea el indicativo. Pedro Henríquez Ureña (1975: 177) ya notó esto:

> "En todo el país, en el habla rural, los verbos con *g* epentética después de *n* en los presentes (*venir, tener, poner*...) adoptan las formas de las personas nosotros en el subjuntivo para el indicativo: *tengamos* por tenemos, *vengamos* por venimos, *compongamos* por componemos (v. Juan Bosch, *Camino real*, 8, 13, y 34; Moscoso Puello, *Cañas y bueyes*, 85; Brito, *Diccionario de criollismos*, 28, 53 y 58). Excepcional: *debamos* por debemos (Brito, 83). Hasta el siglo XIX, las formas en *-ra* conservaron valor de pluscuamperfecto: 'Juyó Tomás de Talanquera. Si fuera yo, yo no juyera' (canción de 1844)".

Otro autor que incluye este fenómeno en su estudio es el profesor Maximiliano A. Jiménez Sabater (1975: 166) quien, a su vez, y a diferencia de Henríquez Ureña, sugiere una causa para la existencia de tal forma:

> "1.2 Cambios analógicos en la conjugación.
> Es parcialmente errónea la afirmación hecha por Henríquez Ureña de que 'En todo el país, en el habla rural, los verbos de *g* epentética después de *n* en los presentes (*venir, tener, poner*) adoptan la forma de la persona nosotros en el subjuntivo para el indicativo: *tengamos* por *tenemos*, *vengamos* por *venimos*, *compongamos* por *componemos*... Excepcional: *debamos* por *debemos*..."
> Mis investigaciones por las zonas rurales del país me hicieron llegar a dos conclusiones que modifican lo expresado por Henríquez Ureña: En primer término, no se trata de un fenómeno de general difusión en el habla campesina de todo el país sino de la zona norte y una pequeña área de la región sudeste. En segundo lugar, dentro de estas regiones el cambio no alcanza solamente a los verbos que poseen *g* epentética después de *n* —caso este, desde luego generalizadísimo— sino que puede oírse también con cualquier verbo de la segunda o la tercera conjugación: *debamos* por *debemos*, *subamos* por *subimos*, *queramos* por *queremos*, *vivamos* por *vivimos*, etc. Aunque el hecho no alcanza aún carácter totalmente sistemático, sí es evidente que se halla en plena progresión.

> Posiblemente nos encontramos ante un caso de regularización con las formas verbales de la primera conjugación —la más importante del idioma—que presenta el morfema *-amos* para la primera persona del plural del presente de indicativo. En otras regiones hispánicas, hasta donde yo sepa, estos casos de regularización analógica se han producido confundiendo los morfemas *-emos* e *-imos* de la segunda y tercera conjugación, pero nunca se han dado casos de igualación con la primera".

Es posible, como dice el profesor Jiménez Sabater aquí, que este fenómeno represente una regularización con los verbos terminados en -ar, pero si fuera así, ¿por qué no tendríamos "tenamos" por tenemos o "venamos" por venimos, en vez de los que parece ser las formas subjuntivas? Pienso que siempre está presente la tentación de conjeturar un origen o bien del español antiguo, o del portugués, aunque no haya evidencia alguna de esta clase de construcción, que yo sepa, en los anales históricos (ver Anthony J. Naro, 1978). Por el momento, nos contentamos con la explicación del profesor Jiménez Sabater, que será un fenómeno relativamente nuevo y en progresión.

La segunda curiosidad es el uso de "habemos" en vez de "somos". Oí decir, por ejemplo, "habemos muchos" en vez de "somos muchos", al preguntarle a una informante del Ensanche Mandinga cuántas personas había en su familia. Esto parece provenir del portugués, a través del *reconnaissance language*, pues según José Joaquim Nunes (1945: 312) en una época de la lengua antigua, existía una imbricación de función semántica entre *haver* e *ser*. Nos dice: "Na antiga língua foi este verbo [*haver*] muito usado como sinónimo de *ter*, mas, apar dessa significação, possuía já então outra idêntica à que no latim tinha e ainda conserva o verbo *ser*". Hoy, por supuesto, el verbo "haber" se usa en un sentido impersonal en la tercera persona del singular, "hay", pero es muy fácil de ver que en un tiempo pasado se hubiera empleado ampliamente con una acepción personal. Aún hoy en día se oye "habemos" en muchos países hispanoamericanos. De este nos informa Charles Kany (1945: 215-217) a medida que nos da ejemplos de Uruguay, Chile, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Honduras, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, México, y Cuba. La presencia actual de esta forma, tan esparcida por el mundo hispánico de América, es una fuerte indicación de su omnipresencia durante los tiempos coloniales.

Al mismo tiempo, podemos notar una confusión que existía entre "haber" y "estar" en el español "criollo" de América, que puede ser parte de la misma yuxtaposición semántica discutida aquí. Nos informa Ciro Bayo (1910: 107) que "haber" era [¿todavía hoy lo será?] "sinónimo de estar en muchos puntos. Ejemplos: ¿Está Juan? —No hay. —Tráeme el sombrero. — No hay. Es decir, no se encuentra o no está donde se puso".

Pasando ahora a la sintaxis, incluyo aquí el uso del adverbio negativo doble, que es muy común en toda la República Dominicana. Dos ejemplos recogidos en entrevistas son: "Yo no sé nada de eso", y "No me dijo que venía no". Aunque A. Naro (1978) no menciona este fenómeno como perteneciente al *reconnaissance language* de antaño, Marius Volkhoff (1966: 100) observó esta peculiaridad en Príncipe, Annobom, y São Tomé [17].

17. "All three dialects known a double negation, usually *na... fa*, wich therefore must have been proper to the lingua franca, at least in its African variety. Pr. [Príncipe]

El fenómeno del adverbio *no* al final de la frase parece ser raro entre los lenguajes criollos del mundo. Sin embargo, podemos compararlo con la doble negación del portugués brasileño coloquial, donde es muy común. Ejemplo: *Ele não quer não; Eu não gostei não.*

Luis Ferraz (1976: 42) atribuye la construcción de la negación doble a influencias de las lenguas bantús del oeste. Cita a W. H. Bentley, *Dictionary and Grammar of the Kongo Language* (London, Baptist Missionary Society, 1887), en que observamos que en kishikongo la partícula *ke* precede a la cláusula negativa, y *k o* la sigue. Este también es el caso (con ciertos cambios fonéticos) para el kikongo, el kimbundu, y el umbundu, con todos sus dialectos.

Esta misma construcción es muy común en el palenquero, lenguaje que, según toda la evidencia vista hasta el momento, proviene directamente del lenguaje criollo de base portuguesa de estas tres islas del Golfo de Guinea (y de otros sitios africanos donde también empleaban este lenguaje). La presencia de esta construcción en la República Dominicana, pues, me parece indicar otro vínculo más entre el español dominicano y el *reconnaissance language.*

En cuanto al léxico no-africano, quisiera mencionar aquí que, además de las palabras arcaicas, como "bregar" (pelear, trabajar duro) y "mentar" (decir, mencionar), también encontré una que parece tener su origen o en el latín vulgar o en el antiguo romance; que es *parir* con el significado de "brotar" o "crecer" con referencia a las plantas. También encontré el mismo uso de este verbo en palenquero, en la forma *parindo*, o sea, según la conjugación portuguesa. ¿Será que el verbo "parir" con esta acepción llegó al lenguaje criollo caribeño a través del lenguaje *pidgin* original de base portuguesa? Diría yo que esta evidencia sí tiende a sugerir este origen. Y es interesante observar que esta significación proviene originalmente del latín, donde *pāreo* quería decir "aparecer, estar visible".

Agregándole a todo esto el hecho de que hay todavía muchas familias de gente humilde con apellidos portugueses, tales como Araújo, Abreu, y Pinheiro (hoy deletreado Piñeyro), nos es imposible negar la presencia histórica de los portugueses y de su lenguaje (lenguaje que enseñaron a sus esclavos) en la isla de la Española.

El último nivel lingüístico a investigarse aquí será el de la entonación. Se da como patrón general en el español dominicano ocasiones en que las curvas de entonación varían de lo que podríamos llamar "normales". En castellano la frase declaratoria u oración afirmativa, generalmente tiene una acento musical que comienza en un nivel relativo "normal" o "medio", que indicaremos aquí con el número "2". Del comienzo de la línea melódica, sigue en este mismo nivel, con algunas leves variaciones, que normalmente se extiende de "2" a "2-1/2" hacia arriba (una frecuencia más alta), y al "1-1/2" hacia abajo (una frecuencia más baja), hasta llegar a la parte final de un

---

usually drops the first element *(na)*, whilst in St. [São Tomé] and An. [Annobom] it is very much alive. Just Afrikaans, the second negation *(fa)* can be placed inmediately after the word it denies, after the clause, or at the end of the whole sentence; An. sometimes used a triple negation".

grupo fónico, donde sube a "3" y luego baja a "1" para terminar. Por ejemplo, si convertimos un patrón de entonación "a lo africano", que grabé en Villa Mella, a un patrón de castellano "normal", saldría así:

2 3 1
Yo planchaba y cocinaba mucho!

Colocando los números indicadores de la entonación al principio del grupo fónico, y sobre las dos últimas sílabas al final de estos grupos, donde hay variaciones de un nivel a otro (no de medio nivel), se puede llegar a tener una comprensión adecuada de los altibajos en la melodía de la voz al pronunciar la frase.

Comparemos ahora esta misma frase con su patrón de entonación como fue grabado, y vemos lo siguiente:

3 2 4 2→ 2 4 3→
Yo planchaba, y cocinaba mucho.

Como se ve, la frase comienza en un nivel más alto que lo normal, y hay en realidad dos tonemas, el primero después de "planchaba", después del cual hay una pequeña pausa, y luego al final. Al final del primer grupo fónico la voz sube al nivel 4 (anormal) con un alargamiento de la vocal [a·], y en el segundo la voz sube a 4, con un alargamiento de la vocal [u·], y la voz no cae al final del tonema (como normalmente caería)) sino que se sostiene en el nivel 3. Se debe decir aquí que generalmente las frases con entonación anormal comienzan en el nivel 2, pero a veces, como en el caso citado arriba, comienzan algo más alto. Este tipo de patrón de entonación es bastante común en palenquero, y cito aquí dos ejemplos que grabé durante mi estadía allá hace varios años:

2 3 4 3→
Uno coge el bus en el mercado

2 4 3→
Eso es allá en el pueblo...

En ambos ejemplos hay un alargamiento de las vocales que coinciden con el alza al nivel 4, i.e., la "a" de "mercado" y la "e" de "pueblo. Esto, en palenquero y en la República Dominicana, da la impresión de una especie de cancioncita al final del grupo fónico.

Las frases que se presentan a continuación vienen de las entrevistas con los dominicanos, y son representativas de las que contienen estas "desviaciones" de altura musical. Así como se ha hecho en la frase-ejemplo dado aquí del español "normal", el número "2" indica el nivel medio, "3" más alto, y "4" más alto que "3". "1" indica que la voz cae a un nivel más bajo que "2". Estos números se colocan al principio del grupo fónico y antes del tonema. Si la voz sube o baja de un nivel a otro antes de llegar al tonema, esto también se indica con un número. También, como las frases son respuestas a preguntas hechas durante entrevistas, he incluido las preguntas para darle al lector una indicación del contexto de estas frases, que, a propósito, se deletrean con las letras del alfabeto castellano, con abreviaciones apropiadas, siguiendo así el estilo particular de los informantes.

Las siguientes frases fueron grabadas en el Ensanche de Sabana Perdida de Villa Mella. La informante es una señora de la clase baja de aproximadamente unos 80 años.

1. ¿Qué cocinaban en aquellos días?

2 4 3→ 2 43→2 4 3→
Ah... mucha carne [kan·e], mucho arroz, mucho plátano,

2 4 3→ 2 4 3→2 3 2
muchos víveres y todo eso pa' darle a la gente...

2. ¿Y cómo eran los platos en esos tiempos?

2 3 4 3→ 2
Eran de dos carnes [kan·e], de ... o de tres... mataban
4 3→
una vaca...
3 2 4 3→ 2 3 2 3 2→ 2 4 3→
Mucho platano, batata y yuca... habichuelas [aßicwe·la].

Se debe mencionar aquí que es en la enumeración de varias cosas, como en este último ejemplo, donde más notable sale esta especie de patrón de entonación, y esto en toda la nación.

Los próximos ejemplos fueron grabados en Santo Domingo, y los informantes eran del pueblo de Bonao, en el centro de la isla. Son esposos, pertenecen a la clase baja, y tienen unos 45 años. El contexto es una explicación de algunas facetas de la santería dominicana.

2 4 3→
Si usted siente que ese dolor se le ha quitado...
2
pues ya usted le da gracias a Dios que ese espíritu le
4 3→ 4 3→
fortaleció... pues ya usted sigue manifestando, y dando más
3-1/2 3→ 2 2 3→
testimonio de que se ha sentido bien, ¿verdad?, y a través
3-1/2 2→
de eso, pues usted le sigue diciendo a la otra persona,
4 3→ 4 3→
ah, pues, mira, que tal espíritu me hizo esta obra, [o·ßra]...

Los últimos ejemplos a presentarse aquí fueron grabados en el Ensanche Mandinga de Santo Domingo. La informante es una señora de la clase baja, de unos 35 años.

1. ¿Usted me puede contar de lo que hace diariamente aquí?

2→ 43 2
Bueno, aquí hacemos los quehaceres del hogar... nuestros
4 3→ 2 21→ 2 3 2 3 2 3
quehaceres domésticos... Por ejemplo, fregar, lavar, planchar,

4 3→
atender los niños.

2. ¿Y qué es lo que ustedes comen aquí?
2 4 3→ 2 3 2
Bueno, variamos la comida, un día comemos arroz, otro
43→ 2 3
día plátano, de acuerdo a nuestras situaciones.

En estos últimos ejemplos se notará que las vocales que acompañan el nivel 4 de la altura musical no se alargan como en los otros ejemplos donde he indicado este fenómeno colocando estos casos específicos en transcripción fonética entre corchetes. Como norma general, se puede decir que las vocales que coinciden con el nivel 4 se alargan el 60% del tiempo, dejando así un 40% del tiempo en que no se alargan, o en que se alargan muy poco. Según mis observaciones hechas en Colombia, las vocales que coinciden con el nivel 4 en palenquero siempre se alargan. El hecho de no ser así entre los dominicanos sería para mí una indicación de la lenta desaparición de dicho alargamiento vocálico. Como no han estado tan aislados los dominicanos de la corriente del español "normal", así como lo han estado los palenqueros, podemos deducir para aquéllos un desenvolvimiento más rápido hacia los patrones de un español más normalizado en este aspecto.

En cuanto a nuestras conclusiones relativas a posibles conexiones entre los elementos tonales de las lenguas subsaháricas y estos patrones anormales de entonación en la República Dominicana, podemos observar algunos casos semejantes de otras hablas "negras" en el mundo, como ya hemos hecho con el palenquero. En primer lugar, el muy distinguido profesor y perito en cuestiones africanas, Melvill J. Herskovits (1941: 312) habla de este problema, al decir lo siguiente:

> "...it is a most difficult problem requiring a long-term and highly technical analysis of Negro speech in various parts of the New World. That the peculiarly 'musical' quality of Negro English as spoken in the United States and the same trait found in the speech of white Southerners represent a non-functioning survival of this characteristic of African languages is entirely possible, especially since this same 'musical' quality is prominent in Negro-English and Negro-French everywhere".

Es interesante notar que esta "cualidad musical" mencionada por Herskovits, también se encuentra en el portugués de las áreas brasileñas que tienen altos porcentajes de población negra y mulata, tales como los estados de Bahía, Sergipe, Pernambuco, Guanabara, y Río de Janeiro. En estas regiones del Brasil, la "musicalidad" en la entonación se percibe como unas variaciones bien anormales en los niveles tonales de la voz, que suben y bajan más que en la lengua portuguesa hablada en áreas del Brasil donde hay poca influencia africana, y también más que en el portugués europeo.

Otra observación similar a la de Herskovits la encontramos en Lorenzo Turner (1969: 249) quien nos dice que en las lenguas tonales de Africa pueden haber influido la entonación del dialecto "Gullah", porque este dialecto, según Turner, tiene unos patrones de entonación algo "raros".

Por supuesto, es difícil decir que estos patrones de entonación tienen su origen en los elementos tonales fonémicos que existían en las lenguas subsaháricas que los esclavos de antaño llevaron al Nuevo Mundo. Sin embargo, podemos notar que donde ha habido grandes números de esclavos en diferentes poblaciones, uno encuentra estos patrones '"irregulares" de entonación, y donde no ha habido estos grandes influjos de negros, los patrones de entonación no varían de lo "normal". Nos parece bastante posible, pues, que las cualidades musicales de las lenguas subsaháricas hayan alterdo los patrones de entonación de las lenguas subsaháricas hayan alterado los patrones de entonación de las lenguas con las cuales entraron en contacto.

En efecto, uno de los casos quizá más concretos de esta especie de influencia es el de la entonación negativa del papiamento que se parece exactamente al patrón tonal de negación del Fante, en que hay un tono alto sobre el pronombre y el morfema negativo, y un tono bajo en cima del sufijo.

Otro caso similar a esto es el de Saramaccá, hablado por los negros campestres de Surinam, en que se ha preservado en tono algunos vocablos prestados del kikongo, además del uso del tono distintivo en muchas expresiones y a veces, en Antigua, en frases de una sola palabra (ver Karl Reisman, "Cultural and Linguistic Ambiguity in West Indian Village", en Norman E. Whitten, Jr. and John F. Szwed, 1964: 129-144).

Podemos decir, no obstante, que, con los datos actuales que tenemos del español dominicano, no podemos llegar a ninguna conclusión definitiva acerca de la influencia que los tonos de las lenguas africanas hayan ejercido sobre la entonación del español de esta isla caribeña. Sólo podemos decir, como Herskovits, que una influencia tal habría sido posible; pero nuestras conclusiones, por la naturaleza de los datos obtenidos en las investigaciones de campo, tienen que ser subjetivas y altamente provisionales. En efecto, es mi contención personal que los resultados positivos que buscamos aquí solamente podrán encontrarse con la ayuda de uno o de varios lingüistas que conozcan a fondo los sistemas tonales de varias lenguas africanas, y que puedan usar sus conocimientos en direcciones comparativas entre estas lenguas y el español dominicano.

A guisa de conclusión, sólo quisiera decir, a estas alturas, que, según la evidencia lingüística presentada aquí, en la fonética, la morfología, la sintaxis y la entonación, hay indicios bastante concretos que señalan una anterior criollización del español dominicano, que se nota más, como sería de suponer, en el habla de las personas socioeconómicamente inferiores. Actualmente esta lengua se encuentra en un estado de descriollización, proceso que se nota claramente sobre todo cuando se compara con el palenquero de la costa colombiana (que ha conservado más modalidades criollistas).

Nuestra conclusión de que el español dominicano fue, en el pasado, parte o faceta del lenguaje criollo original de base portuguesa que hablaban muchos de los esclavos africanos transportados al Caribe, se refuerza al encontrar fenómenos lingüísticos que el español quisqueyano tiene en común con los lenguajes criollos de base portuguesa de las islitas del golfo de Benín, con el palenquero, el papiamento, e inclusive con los lenguajes

criollos de base francesa e inglesa, incluidos en éste el inglés jamaiquino y el Gullah de los Estados Unidos. Estos datos, acoplados con un desarrollo bien temprano (siglo XVI) de la lengua dominicana a través de la convivencia en el mismo nivel socioeconómico, de los esclavos africanos y los colonos españoles, ayudan a demostrar, desde diferentes ángulos, que el español dominicano es, básicamente, un lenguaje descriollizado que tiene sus raíces en el lenguaje criollo de base portuguesa (*reconnaissance language*) que se formó en Europa y en el Africa hace más de 500 años.

BIBLIOGRAFIA

ALVAR, Manuel; Llorente, Antonio y Salvador, G. 1961. *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BAYO, Ciro. 1910. *Vocabulario criollo-español sudamericano*. Madrid: Librería de los Sucesores de Hernando.

BICKERTON, Derek y Escalante, Aquiles. 1970. "Palenquero: A Spanish-Based Creole of Northern Colombia", en *Lingua*, 24, 3, 254-267.

BOSCH, Juan. 1979. *Composición social dominicana*. Santo Domingo, República Dominicana: Alfa y Omega.

CASSIDY, F. G. 1961. *Jamaica Talk*. New York: Macmillan and Co.

CURTIN, Philip D. 1969. *The Atlantic Slave Trade-A Census*. Madison: University of Wisconsin Press.

DILLARD, J. L. 1972. *Black English, Its History and Usage in the United States*. New York: Random House.

DOKE, Clement M. 1954. *The Southern Bantu Languages*. London: Oxford University Press.

FERRAZ, Luiz. 1976. "The Substratum of Annobonese Creole", en *Lingüistics*, 173, mayo 23.

FERRAZ, Luiz, y Valkhoff, Marius F. 1975. *A Comparative Study of São-Tomense*. Instituto de Investigações Científicas do Ultramar.

FLÓREZ, Luis. 1950. "El habla del Chocó", en *Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, VI, 1, 110-116.

GOLIBART, Pablo. 1976. "Orígenes de la vocalización en el habla cibaeña", en *Eme-Eme* (publicación de la Universidad Madre y Maestra) IV, 22, 127-143.

GRANDA, Germán de. 1970. "Cimarronismo, palenques y hablas 'criollas' en Hispanoamérica", en *Thesaurus*, (Bogotá), XXV, 3, 448-469.

_____. 1972. "Estructuras lingüísticas y relación genética en un habla 'criolla' de Hispanoamérica", en *Filología* (Buenos Aires), XVI. 119-133.

_____. 1974. "Planteamientos y necesidades actuales en los estudios lingüísticos afro-hispanoamericanos", en *Anuario de Letras* (México), XII, 53-82.

HALL, Robert A., Jr. 1966. *Pidgin and Creole Languages*. Ithaca: Cornell University Press.

HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro. 1975. *El español en Santo Domingo*. Santo Domingo: Editora Taller.

HERSKOVITS, Melville J. 1941. *The Myth of the Negro Past.* New York: Harper and Brothers.

HYMES, Dell (editor). 1971. *Pidginization and Creolization of Languages.* Cambridge: University Press.

JIMÉNEZ SABATER, Max A. 1975. *Más datos sobre el español de la República Dominicana.* Santo Domingo: Intec.

JOHNSTON, Sir Harry H. 1919. A *Comparative Study of the Bantu and Semi-Bantu Languages.* Oxford: The Clarendon Press.

KANY, Charles. 1945. *American Spanish Syntax.* Chicago: University of Chicago Press.

LADEFOGED, Peter, 1968. *A Phonetic Study of West African Languages.* Cambridge: University Press.

LAPESA, Rafael. 1959. *Historia de la lengua española.* Madrid: Escelicer.

LARRAZÁBAL BLANCO, Carlos. 1975. *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo.* Santo Domingo, República Dominicana: J. D. Postigo.

LAURENCE, K. M. 1974. "Is Caribbean Spanish a Case of Descreolization?", *Orbis,* XXIII, 2, 484-499.

LEWIS, Anthony R. 1970. *A Descriptive Analysis of the Palenquero Dialect.* M. A. Thesis, UCLA.

MINTZ, Sidney W. 1971. "The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization" in *Dell Hymes* (ed.), 482, 488.

MONTES, José Joaquín. 1962. "Sobre el habla de San Basilio de Palenque", en *Thesaurus,* XVII, 2, 446-450.

MORAIS-BARBOSA, Jorge. 1967. *Estudos lingüísticos crioulos.* Lisboa: Silvas.

MOREL, Elercia Jorge. 1978. *Estudio lingüístico de Santo Domingo.* Santo Domingo: Editora Taller.

MOYA PONS, Frank. 1976. *Historia colonial de Santo Domingo.* 2ª ed. Santiago, República Dominicana: Universidad Católica Madre y Maestra.

NARO, Anthony J. 1978. "A Study on the Origins of Pidginization", en *Language,* 54, 2, 314-347.

NUNES, José Joaquim. 1945. *Compêndio de Gramática Histórica Clássica* Portuguêsa. 3ª edicáo. Lisboa: Livraria Clássica Editora.

PÉREZ CABRAL, Pedro Andrés. 1967. *La comunidad mulata.* Caracas: Gráfica Americana.

SANDOVAL, Alonso de. 1627. *De Instauranda Aethiopum Salute.* Sevilla. La edición usada en este estudio es la de la Empresa Nacional de Publicaciones, Bogotá, 1956.

TOLENTINO, Hugo. 1974. *Raza e historia en Santo Domingo.* Santo Domingo, República Dominicana: Universidad Autónoma.

TURNER, Lorenzo D. 1969. *Africanisms in the Gullah Dialect.* New York: Arno Press and the New York Times.

VALKHOFF, Marius F. 1966 *Studies in Portuguese and Creole.* Johannesburg: Witwatersrand University Press.

WELMERS, William E. 1973. *African Language Structures.* Berkeley: University of California Press.

WHITTEN, Norman E., Jr. y Szwed, John F., editores. 1964. *Afro-American Anthropology.* New York, The Free Press (#5, 6, 7).

La soledad infinita o la síntesis del yo-tú de Luis Fernando Alvarez

Lyll Barceló Sifontes-Abreu

Las diversas lecturas a la obra de Luis Fernando Alvarez las hemos asumido, siempre, como un reto por percibir en ellas no sólo el reflejo de un momento histórico de la Venezuela de los años 30[1] sino, también, por ser testimonios de un autor que respondió a la necesidad expresiva de los "viernistas"[2] —porque sus discursos son los de un fiel integrante del grupo, tanto a su ideario estético como a las tendencias del mismo—[3]; así mismo, porque hemos reconocido la dimensión metafísica que implica toda la carga semántica de las unidades reiteradas a lo largo de su obra. De allí nuestra proposición que, más que un poeta olvidado, Luis Fernando Alvarez es uno de los máximos incomprendidos de nuestras letras[4] ya que, su poética, no es otra cosa que la de un metafísico para quien la muerte no es fin ni liberación, porque, allá, el hombre —contaminado de mundo— es "espíritu realizado en vida"[5].

---

1. Bastaría recordar los planteamientos de Alvarez en: "Liminar", (*Viernes*, N° 3, 3 y *ss.*); "América ante la guerra", (*Viernes*, N° 4, 27 y *ss.*) y "La conciencia pacífica de América ante la guerra", (*Viernes*, N° 10, 22 y ss.). (Cfr. Luis Fernando Alvarez, *Antología Poética*, Monte Avila, Colección Altazor, 1984, 155-169).
   Aludimos, también, al respaldo de los jóvenes e intelectuales al general Eleazar López Contreras, como el jefe del Estado venezolano, expresado en el Manifiesto: "Al pueblo de Caracas", (*El Universal*, 21 de diciembre de 1935), entre cuyos firmantes se encuentra Luis Fernando Alvarez.
2. Este tema los tratamos en abundancia en dos trabajos: "Luis Fernando Alvarez: Integrante del *Grupo Viernes*: Exégesis de su obra poética", (inédito, 1975) y "Luis Fernando Alvarez en *Viernes*", en: *Actualidades*, N° 7, 1983, 47-69.
3. En este punto puede verse: Ulrich Leo: "Estilo colectivo y estilo individual, (Noticias filológicas ejemplificadas por dos jóvenes poetas de la soledad)", (*Viernes*, N° 15-16-17,23-32) y "Estilo Colectivo y Estilo Individual", (Continuación y conclusión), (*Viernes*, N° 18-19-20-21-22).
4. Este tema fue, ampliamente demostrado en la *Nota Introductoria* del volumen *Luis Fernando Alvarez ante la crítica*, Monte Avila Editores.
5. Expresó, Alvarez, en el poema:"Confusa Realidad", (*Va y ven*, 1936):
   "Yo sombra. Deshecho y rehecho. Viviente y muriente
   de continuo. Va y ven de la luz a la noche,
   de la noche a la luz." (28)
   Alvarez estuvo siempre consciente de ser "ciudadano del sueño" y "transeúnte en la tierra y en mi cuerpo", "Plenitud", en: *Va y ven*, 7.

El siguiente ejercicio se fundamenta en el método de la Palabra-Tema[6] y, en él, adoptamos la nomenclatura de la pleremática[7] de Louis Hjelmslev para quien "El lenguaje —el habla humana— es una fuente inagotable de tesoros múltiples"[8]. De allí que, la fundamentación para la exégesis, será interpretar los resultados, en sus diferentes variantes, de las unidades lingüísticas que hayan sido repetidas, con mayor frecuencia, en el texto poético elegido [9] lo cual nos llevará a compartir, una vez más, con la Escuela de Copenhague, el reconocimiento del "*contenido* lingüístico, en su proceso, una *forma* específica, la *forma del contenido*, que es independiente del *sentido* y mantiene una relación arbritraria con el mismo, y que le da forma en una *sustancia* del contenido"[10].

Igualmente, nos adherimos a la idea que la lengua, en su estado sincrónico, se basa, por una parte, en las relaciones de encadenamiento del discurso: significado en sí mismas y relaciones con los demás; vale decir, no es la significación en sí, en su estructura, en cada una de las unidades, sino con relación a las otras. Por lo tanto, reconocemos las relaciones sintagmáticas[11] que se dan en el habla individual y, por otra parte, las asociaciones o relaciones asociativas: paradigmas[12] realizadas gracias a las palabras que tienen algo en común, que se juntan en la memoria, se agrupan y forman diversas relaciones que se dan en la lengua de cada individuo, en el sistema.

Al fundamentarnos en estas premisas, nuestro principal empeño es, ahora, el de probar la efectividad del método; de allí que acudamos al Padre Luis Carlos Herrera Molina para que sea él quien nos lo defina:

> "Esa rara y misteriosa reiteración con que un escritor acude siempre al mismo vocablo o conjunto de vocablos, cada vez que su emoción lo pone frente a determinado cúmulo de sugestiones. Esa reiteración, casi automática ¿es simple casualidad? Indudablemente. Es que, según uno de los principios básicos de la estilística, toda modalidad expresiva corresponde a una modalidad psíquica, de modo que la palabra tema sirve a ud., como a ciertos médicos ese aparato que, aplicando al iris de la pupila, revela, según dicen, toda la complejidad del organismo"[13].

---

6. Este método ya lo utilizamos en: *Vida y muerte en dos poemas de Paz Castillo*, Caracas, Fundarte, Colección Ensayos/Serie Monografías, N° 2, 1985, 108 p. y "Exégesis del Muro", en: *Paz Castillo ante la crítica*, Caracas, Monte Avila, 1990, 171 p. (v. pp. 129-136).
7. "El estudio de la *forma del contenido* de la lengua", Fernando Arellano, *Historia de la Lingüística*, Tomo II, Caracas, Editorial Arte, 1977, 349 p. v. p. 92. (v.t. 110 y ss.).
8. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974, 11.
9. Para Hjelmslev, "el signo es una entidad generada por la conexión entre una expresión y un contenido", *Ob. Cit.*, 1974, 73.
   Para este ejercicio escogimos el poema N° I de *Soledad contigo*, 1938, p. 34.
10. *Ibid.*, 79
11. Para mayor información, v. Arellano, *Ob. Cit.*, 297.
12. *Ibid.*, 295.
13. Carta del Maestro Maya al Autor, p. VIII. Edición del Instituto Caro y Cuervo, 1968.

Como lo reseñáramos en anteriores oportunidades, este método fue creado el año 1956 [14] y consta de cinco pasos:

LA ESTADISTICA

Partimos del principio que toda obra de arte es inagotable y, por tanto, factible a ser interpretada a la luz de diversas metodologías y sistemas; no obstante, en este primer estadio de la exégesis, obtendremos, por medio de estadística, una base segura, pero que, en ningún momento, podremos considerarla total o absoluta porque es, gracias al dato central obtenido, como llegaremos a la verdad-poético-vital de Luis Fernando Alvarez, creador de un discurso que es, a su vez, un proceso donde se entremezclan una parte consciente y otra inconsciente.

Así, la estadística lingüística concibe al lenguaje como "un fenómeno esencial estadístico sometido a constantes y a leyes numéricas, definible e interpretable cuantitativamente"[15].

Es, en este nivel, donde recurriremos al signo lingüístico no sólo como unión de un significante con un significado, en el sentido de Ferdinand de Saussure, sino como "la asociación de una forma de expresión (forma del significante, no su sustancia) y una forma de contenido (forma, no sustancia del significado)"[16]; vale decir, la glosemática, la cual estudia la forma en los dos planos[17]:

Cenemática y pleremática, las cuales corresponden a:

a. Las palabras de estructura o vitales [18]: artículos, preposiciones, interjecciones, pronombres; aquellas que no tienen valor significativo y constituyen el 50% de la obra. Son los llamados cenemas de la Escuela de Copenhague; unidades de expresión no significativas[19].
b. Palabras fuertes o de significación: La pleremática de Hjmeslev o estudio de la forma del contenido de la lengua cuyas unidades

---

14. Por el jesuita Jean Guillaume, con su obra, *Ensayos sobre el valor exegético del sustantivo*, Bruxellas, Ediciones del Palacio de las Academias.
15. Pierre Guiraud, *Problemas y métodos de la estadística lingüística*, París, P.U.F., 1954, 9.
16. Arellano, *Ob. Cit.*, 89.
17. Para mayor información, v. Louis Hjmeslev, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, 73-89.
18. Según la propuesta de Paul Giuraud, *Les caractéres statistiques du vocabulaire*, París, P.U.F., 1954.
19. Plano donde se distinguen los miembros constituyentes: *cenemas*, los cuales, a su vez, se subdividen en centrales (vocales) y marginales (consonantes) y los miembros exponentes: los prosodemas que pueden ser extensos (sintonemas) o intensos (acentos). Arellano, *Ob. Cit.*, 93.
Louis Hjmeslev, en su "Ensayo de una teoría de los morfemas", en: *Ensayos lingüísticos*, Madrid, Gredos, 1972, 200-217, explica que "La lengua es una forma organizada entre dos sustancias, una de las cuales le sirve de *contenido* y la otra de expresión". 200. Así, los elementos de esta forma son, por otra parte, los *cenematemas*, o "elementos que sirven para formar la expresión(...) (que no pueden ser llenados de un contenido)", Ib.

(sustantivos, adjetivos, verbos) son los pleremas[20] y constituyen el otro 50% de la obra[21].

Compartimos con Nicolás Ruwet[22] la importancia que da a ambos planos —cenemática y pleremática— en el discurso por cuanto que, unos, sirven de estructura a los otros, la bóveda o cúpula. En este sentido retomamos, entonces, la lingüística aplicada y sus dos subdivisiones:

1. La lingüística cuantitativa o estadística ya que, por medio de la cual, obtendremos la frecuencia del término-indicio de las obsesiones del poeta.
2. La lingüística algebraica o simbólica (Nivel semántico), porque nos aportará las unidades-símbolos que permitirán realizar la exégesis del poema N° I de *Soledad contigo*, objeto de este ejercicio [23].

LA PALABRA DENTRO DEL CONTEXTO

En este segundo momento del trabajo monográfico continuaremos con la lingüística cuantitativa; así como en las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas de las unidades reiteradas a lo largo del discurso.

Los datos obtenidos pueden resumirse de la siguiente manera:

De los *cenemas* hay un predominio de los artículos en plural: femenino 7 veces y masculino 8 veces. Los artículos masculinos singular se encuentran dos veces en el discurso y los femeninos singular tres veces.

Las preposiciones son usadas con mayor número: *de* aparece 17 veces, lo cual denota propiedad o determinación y, *con* la encontramos 8 veces. En cuanto a las conjunciones, la copulativa *y* alcanza mayor frecuencia (5 veces) y forma, la más de las veces, enlaces y coordinaciones entre una y otra proposición; por el contrario, la disyuntiva *o* sólo se encuentra dos veces.

Me (8 veces) y *mi* (6), son los pronombres que hallamos con mayor frecuencia en el poema, lo cual demuestra la tesis postulada por Ulrich Leo[24]: la ausencia de los plurares en la poética de Luis Fernando Alvarez; un ejemplo es que, frente a *me* y *mi* (14 veces ambos) se encuentra un solo *mis*.

---

20. Por una parte, los elementos de esa forma o *glosemas*, son "los elementos que sirven para formar el contenido, o *plerematemas* (que pueden ser llenados de un contenido)", Ib.
21. Los constituyentes del plano pleremático son los pleremas y se subdividen en centrales o raíces y marginales o derivativos. Los pleremas centrales pueden ser flexivos y no flexivos.
    Los exponentes se llaman morfemas y se subdividen en extensos o verbales e intensos o nominales. (Para mayor información, v. Arellano. *Ob. Cit.*, 93).
22. *An Introduction to Generative Grammar*, Amsterdam, Editorial North-Holland, 1973.
23. Fechado: 13 de junio de 1938.
    En adelante, para evitar exceso de citas, al finalizar la transcripción indicaremos el poemario de Alvarez, la fecha, editorial y el número de la página de donde tomamos el texto.
24. Cfr. el estudio: "Tres libros de poesía nueva venezolana", en: *Viernes*, N° 7, febrero de 1940, 3-10. Específicamente el Item 2: *Resumen* (p. 7).

Los adverbios, igualmente, son bastante escasos, sólo el de modo *como* se reitera dos veces, contrapuesto al de lugar: *aquí* (una vez) y al negativo: *no* (una vez).

Al continuar con la nomenclatura de la glosemática debemos decir que, los *pleremas* están distribuidos de la siguiente manera:

Adjetivos: El que aparece con mayor frecuencia es *todo:* dos veces en masculino singular y tres veces en femenino plural. *Sus*, en esta función, se reitera cuatro veces; sin embargo, es de resaltar el hecho que, de los 21 adjetivos que se encuentran en el poema analizado sólo "horrible" y "pestilente" responden a los habituales epítetos, símbolos y adjetivos lúgubres usados por Luis Fernando Alvarez.

Sustantivos: Hombres aparece dos veces en todo el discurso poético, al igual que las implicaciones (connotaciones y denotaciones) de esta unidad lingüística: joven, niño, sacerdote y, junto a esta tríada de visiones del *hombre* algunos de ellos momentos de la vida misma) están: pie y pies —partes del hombre— gritos, palabras, frases y sesos, en una *ciudad* y una *Tierra* donde hay cáscaras, colmillos, cosas, horas, salsas, paraguas y vientos. Este *hombre,* igualmente, es moralista, fugitivo, polizón y viajero, y como *huye* de (en) su *soledad* (mía en mí, en cada uno de los *hombres)* con su valija —maleta—, doble forma como aparece el plerema.

Verbos: Hay un predominio de infinitivos: arrancar, aventar, cancelar, meter, ocultar, perder, sentir y, desde luego, presentes singulares que denotan la actitud de ese *hombre* en un aquí —contrapuesto a un allá—: acumula, adhiero, apoya, puedo, sueño, en antagonismo con cubren, expectoran y llenos.

Así mismo, hay participios que realizan diversas funciones, así como gerundios que implican una actitud —situación— en proceso: viviendo o huyendo de la *soledad* que es el centro del poema[25].

LA INTUICION Y LA SUGERENCIA

Asistimos al tercer momento del método propuesto y en él serán utilizados los recursos aportados por la lingüística algebraica o simbólica; el Padre Herrera Molina explica:

> "se lanzan hipótesis que se conforman o se desechan hasta llegar a la secreta arquitectura del drama interior"[26].

Según los datos arrojados por la estadística, la cual nos sirvió de guía en los dos apartados anteriores, podemos presentar el siguiente esquema mínimo:

---

25. El significado semántico y la trascendencia de cada una de estas unidades lingüísticas serán estudiadas en el próximo apartado del esquema que seguimos para el análisis exegético.
26. *Exégesis de "Tierra de promisión" a través de la Palabra-Tema*, Caracas, Editorial Arte, UCAB, 1973, 27.

huir de mi (la) soledad - la del hombre
(de los hombres) - como (con) todos.

Existe una necesidad imperativa: huir de la *soledad* hacia mi *soledad* (clave central) que nos lleva a preguntar: ¿quién huye? Yo, responde el sujeto poético y, conmigo, todos los *hombres* por cuanto que éste está cosificado en y (por) una *ciudad* que: "apoya todo su horrible pie sobre mi espíritu" (*Soledad contigo*, 34), verso que da inicio al poema que analizamos. En esta *ciudad* hay relojes, pestes, establecimientos, restoranes con hedores y rostros de panderetas, lo cual nos lleva a pensar que los rostros son especie de panderetas que pueden sonar según lo "ordene" la *ciudad* ya que ésta es, en definitiva, la dueña del *hombre*. *Hombres* que gritan, expectoran porque "las frases son hechas" y sacadas de un pecho pestilente a trementina. Todas estas vivencialidades se acumulan en *mi* alma (que, igualmente, es tuya) como bagaje de *última hora*: la fugacidad y la prosa que implica la *vida*; porque... soy "un viajero". Es, ésta, otra reiteración de Luis Fernando Alvarez; siempre hemos considerado al poema "Plenitud" como un manifiesto:

"Yo,
ciudadano del sueño.
Transeúnte en la tierra
y en mi cuerpo,
me ausento al reino mío"
(*Va y Ven*, Cooperativa de Artes Gráficas, 1936, 7).

porque hay, en nuestro poeta, un signo de evasión terrestre: *yo* (siempre en primera persona) soy ciudadano, no de un determinado país —la poesía de Alvarez traspasa los límites terrenos— sino del sueño. El poeta se sabe traseúnte doblemente: De la *tierra* -de las *ciudades* que lo cosifican y alienan porque las *ciudades* son un término y, en otro sentido, de mi cuerpo, lo cual implica otra doble trascendencia: la biológica y la metafísica: muero y voy a otra parte. Lo que tienen será trascendencia; es el alma y, ésta, es el auténtico viajero. De allí que veamos, en este poema, una declaración espiritual: El conocimiento de un *cuerpo condenado* frente a la *libertad del alma*. Es, éste, el gran mensaje de la obra poética de Alvarez: El *hombre huye* a la *soledad conmigo*, por eso:

> "Me adhiero a las paredes buscando mi soledad, rencoroso contra mí mismo, odiando a los hombres; cubriéndome, para ocultarme, con todas las puertas, con todos esos periódicos llenos de cáscaras de palabras; con todas las hojarascas; con todas las salsas mayonesas con que se cubren los fugitivos" (*Soledad contigo*, 34).

porque, en *mí* (primero) encontraré la comunión con el *hombre*.

En Luis Fernando Alvarez nada importa cronológicamente, importa, eso sí, una realización espiritual; por eso "odiando a los hombres"—no porque sea ese su mensaje—logre reivindicar al *hombre*. Porque Alvarez sufre, padece y siente el dolor del *otro* —como lo llamó Ernesto Sábato— y como lo sabe alienado —por medio de sí— desea rescatarlo de la maraña de *ciudades* horribles que aprisionan su espíritu; por ello anhela la *huida*, el éxodo, el escape de una vida en la *ciudad*, por una parte, que le lleva hacia la *soledad conmigo*

y, después de obtenerla, arribará a la *Soledad contigo* (compartida), hasta lograr la *Soledad eterna* (infinita) que no está sino luego de la *huida total*, que es la otra parte que proponíamos, la llegada a la *muerte*, la síntesis de todo lo vivido.

El hallazgo se encuentra en que, para Alvarez, no hay lamentaciones por la fugacidad, él se encuentra consciente de que:

> "La vida es una constante
> y hermosa destrucción"[27]

que en la vida destruimos y nos destruyen: ¿quiénes? la *vida* misma, el lento paso de esas "horas y relojes", el *hombre* en sí. Entonces, para lograr su identidad, para rescatar, y rescatarse, se inicia un nuevo momento:

Antes se cubría; ahora se protege, se esconde —verbo tácito en el discurso—

> "debajo de las mesas, entre las patas de las sillas y de los ciempiés, bajo del babero de aquel sacerdote, o de este niño que sueña con los colmillos de grandes elefantes" (*Soledad contigo*, 34).

Para culminar este tercer estadio del poema está la *huida*. Después de "intentar" cubrirse de máscaras de mayonesas —y no de vidas como Gibrán Jalil Gibrán— decide esconderse en vano; por encima de todo está la *existencia* de ese *hombre* y para poder lograrlo hay que *huir:*

> "Huir, huir. Arrancarme de mi parte de tierra. Aventarme de ese viento que acumula cosas dispersas a mis pies; meterme de polizón en la valija diplomática de algún insecto ilustre; sentirme perdido como el paraguas del joven derechista, o como los sesos del moralista estupendo.
> Huir. Perderme. He aquí mi vencido pagaré que no puedo cancelar." (*Soledad contigo*, 34).

En esta *huida* hay conmiseración, pero, también, se reivindica al *hombre*. El poeta sabe que el rescate del humanismo se encuentra cuando se revalorice al *hombre*, el poeta conoce —y es sólo vana ilusión el éxodo: "mi vencido pagaré que no puedo cancelar"— su compromiso con la *tierra;* no valen paraguas, ni valijas de insectos: la única redención se encuentra en la *soledad*: en el encuentro *mío en mí y tuyo en mí (mío en ti)* para obtener un *yo-tú (tú-yo)* definitivos en la *Soledad eterna*.

HALLAZGO E INTEGRACION DEL DRAMA

El Padre Herrera Molina apunta que:

> "Cada palabra a medida que se repite adquiere plenitud de contenido y se matiza de subjetividad(...) De simple indicador de circunstancia, pasa con frecuencia a hacerse símbolo, a identificarse con el poeta"[28].

---

27. Fernando Paz Castillo, *El otro lado del tiempo*, Caracas, Ministerio de Educación, 1971, 183, p. 52.
28. *Ob. Cit.*, 27.

De esta manera, arribados al cuarto nivel del esquema propuesto, continuaremos la exégesis del poema al compararlo con los trece discursos restantes de *Soledad contigo* [29].

Al iniciar el recorrido y tomar como base los datos obtenidos por medio de la lingüística algebraica, encontraremos que las claves, o símbolos, de las unidades lingüísticas reiteradas a lo largo del texto han sido:

Hombres, huida, soledad (de y hacia) como perfecta unión con el *hombre* en el *mundo.*

La *huida* implica, en otro sentido, una búsqueda de la *soledad* (recordemos, primero en mí, luego compartida de espíritu a espíritu); de allí que, el poema N° 4, se inicie así:

> "Busco la soledad. Mi soledad. Soledad de la peluca que el capitalista difunto dejó olvidada fuera del féretro en su prisa de irse a dirigir esos pasteles de madera suculentos y obesos insectos, que tanto ponderan los muertos a los que se aficionan a la muerte" (38).

Además de una *búsqueda* existe una *envidia* hacia los seres inanimados —como los insectos [30]—, se anhela:

> "La soledad, casi perfecta del cigarrillo que nos obsequiaron"(38)

así como la:

> "Soledad de la dentadura postiza que yace en el ataúd" (38)

para caer, una vez más, en la *búsqueda:*

> "Busco mi soledad en esas calles y paredes sin apellidos"(38)

en la innominidad, en la masificación del *mundo* que nos lleva a ser objetos y, opuestamente, en su dualismo, en ese *hombre-objeto* hay un espíritu, una razón, que le hace ver la (su) *soledad* de los enfermos graves que no es:

> "de la marca excelente que yo necesito" (39)

y retar a la humanidad: "¿Tienen ustedes esa soledad?" (39).

En el poema N° 3 también hay *envidia* y, así, lo expresa Alvarez cuando comienza el discurso:

> "Envidio el gastado palo de fósforo que nada piensa, porque no tiene cabeza" (36).

Porque, pese a haber expresado en el poema N° 2:

> "Que mi rostro cambie todos los días para que el ciudadano conocido ayer no me dirija de nuevo la palabra. Para que el feo perro de mi casa tampoco me la dirija, y resuelva en cambio atacarme ferozmente creyéndome el gran enemigo de Luis Fernando Alvarez" (35)

---

29. En adelante, sólo indicaremos la página de donde ha sido tomada la transcripción.
30. A nuestro parecer es un adelantado a las proposiciones de Julio Cortázar en varias de sus obras; bastaría con recordar, *Todos los fuegos el fuego* e *Historias de cronopios y de famas.*

como solución a la *Soledad eterna*, la *vida* continúa y, *yo*, en el *mundo* y, jun. a mí, el *otro*, porque:

> "Por más que me oculto dentro de mis bolsillos; por más que sumerjo en la arena mi cabeza, como el avestruz avergonzado; por más que en la noche me disfrazo de fantasma, y durante el día tomo el hábito del hombre de todos lados; siempre hay la estatua conocida, el plano automático, el balón de gas, que intercepta el aire que cuelga, para mi único uso, sus avenidas de vidrio más arriba de los tejados.
> Siempre hay el paraguas, el levitón de yerba, el chaleco blando, o el talle hidropónico e histórico de la solterona que habla de música antigua y familias actuales, y se pone a chirriar como una polea sobre las comisuras de los labios de las antenas, agitando dramática sus cuatro trompas de elefante." (36 y s.)

y en mí, ya que soy:

> "ataúd con tu nombre, estela de tu rumbo; lámpara de tu soledad" (12).

Una vez más, la única posibilidad es el *escape*, no de ese *mundo* a otro concebido como tal-, sino:

> "al otro lado de mi universo, de nuestro mundo, de nuestra casa, de nuestro lecho," (12)

porque la *vida* la encontraremos allá, en ese lado,

> "para vivir en la muerte de tu encuentro." (12)

porque, en ese *encuentro* será donde habrá la *soledad eterna*, al obtener la *muerte tuya y mía* de:

> "viajero indiferente que olvida las estrellas". (14)

y verla:

> "ardiendo entre mis pestañas" (15)
> "naciendo entre la cuenca de mis manos" (Ib.)
> "A la sombra de mi frente" (Ib.)
> "llorando tu destino y el mío; tu nombre y el mío, tu naufragio y
> (mi naufragio, en nuestro mar, frente a nuestras costas y
> (nuestro cielo." (Ib.)

Porque de la concepción de uno, pasamos al dos, porque no es *mi* sino *nuestra soledad*, al quedarme:

> "con tu muerte, con tu muerte, con tu muerte." (16)

me quedo en *mí* y *nuestra muerte* en la *Soledad eterna;* de allí que el poeta anhele la conjunción:

> "si pudiera morirme y nacer junto a tu muerte". (17)

Porque la *vida* es peso, carga:

> "Aún tengo clavada en mi cruz la mano de tu despedida.
> Aún tengo adherida a mi pecho la tapicería de tus lágrimas." (23)

Y, así, como los días se suceden en la inagotable monotonía de la cotidianidad:

"debo ejecutar tu amor cada día, cada hora, cada minuto o segundo; debo
mirarte sin conocerte; no pronunciar tu nombre, no mencionar tu nombre
(en mi catástrofe;" (24)

en la fugacidad de los días:

"En la alta noche, mi espíritu rasga sus vestiduras,
y cubre su cabeza con la cenizas de tus ángeles quemados." (25)

mientras:

"Tú duermes, pero escuchas el paso agitado de mis palabras insomnes
sientes como tu corona antigua horada mis manos, y mis pies, y mi frente
oyes la campana de mi corazón que se detiene, tartamuda, al decir
(la hora de tu partida;" (26)

porque *yo* permanezco aquí, retando al *tú*, como lo expresó en el Poema Nº 8:

"Si oyeras el huracán de mis cadenas, cómo esgrime sus hierros y si
(alas coléricas, contra la ermita donde mi cruz te
(venera.
Si vieras el crucifijo de mis pies y mis manos clavado en los sótanos
(de mi cárcel.
Si asistieras, al igual que estos muros, a la cotidiana ceremonia
(de nacer y morir en cada signo tuyo;" (28)

Porque, ahora, el poeta concibe a la *vida* como una *cárcel con muros*, de manera similar a Fernando Paz Castillo, en la Estrofa V de "El Muro".

"Pero el muro
el silencioso y blando muro
parece que nos dice:
hasta aquí llegan tus ojos,
menos agudo que tu instinto"[31].

y si la *vida* es *cárcel*, también similar al pensamiento de César Vallejo, pareciera que estamos ante un callejón sin salida [32]; no obstante, la *vida* es *muerte* parcial y no total, *muerte* cotidiana[33] que nos conduce la *muerte* definitiva.

En el poema Nº 10, Luis Fernando Alvarez, reitera la *prisión* de su *existencia:*

"Mis muros y tinieblas, mudos, y en círculos de pie," (31)

---

31. *Ob. Cit.*, 53.
32. Podríamos ilustrar esta afirmación con el poema XVIII de *Trilce*, 1922) en: César Vallejo/*Obra poética completa*, Lima, Francisco Moncloa Editor, 1968, 160.
33. Es, ésta, a la muerte que canta Paz Castillo: "pequeñas vidas" y "la muerte cotidiana". *Ob. Cit.*, 53 y 58.

Para revestirse:

"con roncos caracoles, en grutas
donde el mar de la muerte entra y sale, buscando
más criaturas, o mis peces; o las maderas tristes
con que formo mis barcos y mis féretros." (32)

donde pasan los días, en la cotidianidad, se solicitan "mis anillos o la muerte" (31) y, finalmente, se alcanza la *Soledad eterna* en la proximidad de la *muerte* total: trascendencia en el *encuentro* con la amada muerta; síntesis del *yo-tú: tú-yo:* La valoración del dos que, en definitiva, es el uno, punto intermedio entre el *aquí* y el *allá.*

AMPLIACION DEL HALLAZGO: LOS TEMAS SUGERIDOS

En esta última parte de la exégesis vamos a ubicar los temas ya tratados en el nivel anterior *(soledad, huida, escape, muerte* del *hombre)* en las tres obras que preceden a *Soledad contigo* (1938).

El primer poemario que someteremos a revisión será *Va y ven* [34] cuyo título implica transitoriedad: vamos y venimos en el ajetreo de mi (nuestra) *vida;* un ejemplo de ello lo encontramos en "Tránsito en sueño" cuando Alvarez alude a las "rápidas ideas y vueltas" (29), pero, también, la anhelada *huida,* fuga, escape de la *cárcel* la cual, igualmente, sintetiza la *vida.*

En "Residencia oculta" plantea una necesidad del *tu* cuando el *yo* se encuentra aislado, en su silencio:

"con tu ausencia
realizo en mi silencio
la escultura de tu presencia" (11)

para arribar al:

"Allá, en las afueras de nosotros,
formando sólo un cuerpo,
se juntan nuestras mentes;
estalactitas de nube, equidistante
entre Dios y la tierra". (11)

La síntesis del uno, que podríamos interpretar como el compañero -en la mentalidad pemón, el que busca, quien desea algo, parte del dos, el número fundamental: la pareja- está muy bien planteado por Luis Fernando Alvarez ya que *tú-yo - yo-tú* es enlace, punto medio entre los dos espacios: el *aquí* y el *allá,* porque se logra la "cita de dos esencias" (12) no material, sino de *espíritus,* cuando se trasciende el mundo físico y se alcanza la evasión en *Soledad infinita;* de allí que, en "Ausencia" hallemos la siguiente propuesta:

"Su vida y mi vida, ejemplo
de vida interna y externa.

---

34. En adelante, todas las citas tomadas de *Va y ven,* Caracas, Cooperativa de Artes Gráficas, 1936,54 p. serán reseñadas con la página al finalizar la transcripción.

Ella, en mí, entre nieblas,
y yo, sin cuerpo, en ella". (13)

Los dos versos finales son estribillo del breve poema, son palabras claves que reiteran en este contexto el quid poético del autor.

En "Columnas hacia lo alto" anuncia la *Soledad en ti:*

"En aire de tiempo y sueño,
sin mí estuviste dispersa." (17)

para, luego, arribar a la *Soledad contigo:*

"Ahora, tú conmigo.
Cuánta substancia de mi sueño
en esa ausente, viajera hacia ti misma." (17)

y, en "Promesa de eternidad" se realiza el tercer momento: *Soledad eterna en ti*:

"¿Podrás re-encontrarme en mi sonido,
cuando, entre tus brazos, yo regrese a ti —futura y de hoy—
sin esta presencia?" (19)

lo importante se encuentra en que, para lograrlo, *yo* debo:

"desvestirme de mi cuerpo, ser ensencia intacta de sueño.
Ser, yo tu sueño." (19)

no obstante, para lograrlo:

"Tendría que irme afuera de la tierra," (19)

en la *huida*, para lograr la síntesis de esencias en el *allá*, despojado de mis máscaras, de la materia, ser *espíritu* trascendente, dejar el *aquí*, ser *espíritu realizado, hombre-espíritu* contaminado —siempre— de *mundo*, porque, aunque sea "esencia intacta del sueño" (19) he vivido, he conocido este *mundo*, he sido materia; ahora, paso a *espíritu* tal como lo manifiesta en "Territorio del sueño": esa es la dualidad, porque estoy: "Sin puntos cardinales que orienten el espíritu," (23) y, en esa "Confusa realidad", el poeta se angustia por la ubicación del *espíritu*, pero, también, conoce su cuerpo; de allí que exprese:

"Entre el sol y mi sombra, mi cuerpo.
¿Sobre qué mar, cielo o tierra, o substancia ignorada,
se proyecta la sombra de mi espíritu?" (27)

Para plantearse la duda:

"¿Será, sobre la noche, la tiniebla?
¿El barco, sobre la mar?
¿Las alas, en el viento?
¿Seré yo, en mi sombra, yo mismo?" (27)

Nos preguntamos: ¿Será *vida* o *muerte, espíritu* realizado o materia combinada mi próxima residencia?; porque, en conclusión (soy):

"Yo, sombra. Deshecho y rehecho. Viviente y muriente
de continuo. Va y ven de la luz a la noche,
de la noche a la luz." (28)

Síntesis total, soy "pasajero"; "transeúnte"; "viajero" en el *Va y ven* entre la luz y la noche. Y es, aquí, cuando se nos plantea otro problema, saber ¿cuál es, para Luis Fernando Alvarez, el símbolo de la luz y de la noche? No creemos que responda el emblema tradicional de luz como *vida* y noche como *muerte*. Dejemos este aspecto para más adelante.

En "Inter" el poeta apela al *tú*:

"Comprende mi soledad" (31)

clama, para iniciar el poema, y cae en la "incomprensión consigo mismo":

"Estoy inactual en la hora
y en la tierra." (31)

porque:

"Entre mi ser y yo
hay una inconformidad tremenda desde siglos." (31)

ya que, como no ha logrado la *huida*, no ha podido trascender al *allá*, siente que los "eslabones de la noche" "mantienen mi espíritu encadenado a los siglos." (31) y cae, nuevamente, en la idea de la cárcel, el prisionero (el uno) que no ha podido traspasar —el muro— y llegar al *allá*, el resumen, la unión de las esencias en el dos: *tú-yo*.

De la misma manera, se reitera en "Al sur de los espacios" la interrogante antes planteada. El poema comienza:

"En mitad de la noche te nombro," (33)

La unidad lingüística *noche* puede denotar, simplemente, una evocación de ese momento: la *noche*, sin más, pero, también, la *noche* puede ser símbolo de *vida* [35].

De allí que, se derive otro planteamiento: quizás, la *vida*, tal y como ha sido concebida: tránsito, pasaje hacia un: "lado allá del canto,(...) lado allá del vuelo, (...) lado allá del tiempo"[36], en las palabras de Fernando Paz Castillo, no sea sino *muerte* y ese "otro lado", identificado con el *allá*, sea la verdadera *vida*. En el poema "Muerte" se interroga, una vez más Luis Fernando Alvarez:

"Y me digo: Estoy muerto...
Mis sentidos despiertos son bellas mentiras
para recordarme la vida.
¿Estaré despierto acaso en el sueño de la muerte
o estaré dormido en el sueño del mundo?" (51)

---

35. Bastaría recordar a Rubén Darío, en "Thanatos": "En medio del camino de la vida... En medio del camino de la muerte", *Cantos de vida y esperanza*, Madrid, Espasa Calpe, 11° edic., 1967, (Colección Austral, 118), 139.
36. Fernando Paz Castillo, *Ob. Cit.*, 59.

Así mismo, en "Abandono en el sueño", Alvarez retoma la idea de la *muerte compartida*, la síntesis del *yo-tú:*

"En mares de naufragios
—astillas, y cadáveres, y nada—
bambolean mi cuerpo, como ahorcado
en las ásperas uñas de tu muerte." (35)

se percibe, en la lectura, el anhelo de estar en ese "Mundo nocturno", con "vuelo del alma libre", "en soledad sin ruidos;" (37)

Será, en "Tránsito en la muerte" donde el poeta pareciera conocer la realidad del *allá* [37]:

"Ellos van entre sombras, y astronomías oscuras,
con miradas gastadas y rostros verdes,
sin números, ni nombres: cohibidos y anónimos
pegados —¿a cuáles paredes?— para no tropezar y caer;
sin poder preguntar, porque ya están solos,
o porque nadie entiende su lenguaje." (39 y s.)

y, luego, en "Trance" continuará con la interrogante sobre la *vida* "del lado allá":

"¿Tendré la conciencia de mi acento,
al despertar vertiginosamente de ese sueño,
sorprendido,
buscando mi cuerpo?
.....
¿Tendré capacidad para exhibir allí,
donde todo y nada existe,
la voz de mi actualidad?" (45)

La disyuntiva ha surgido, después de haber planteado la realidad-necesidad- de la *huida:*

"Viajar, sin pasos y sin forma
por caminos de no previstas direcciones;
densos, por almas transeúntes
que sacuden a prisa —¡todavía!—
algunos terrones adheridos a sus trajes." (45)

sin embargo, el *hombre*, en el *allá*, posee, todavía, una parte de su "tránsito" en la *tierra;* es decir, el poeta está consciente de que es un "*espíritu* contaminado de *mundo*", aunque siempre promulgue, como lo hace en "Ida y vuelta al final de unos ojos" un:

"Más allá de un coloquio de mapas,
a la espalda ya de la tierra," (49)

---

37. Esta pregunta sobre el *allá* la encontramos desde la poesía náhuatl; el tlamantine en la "Tiránica ley de la muerte", por ejemplo, se interroga: ¿Es que sigue habiendo vida en el lugar del misterio?", Angel María Garibay, *La literatura de los aztecas*, México, Joaquín Mortiz, 1964, 69.

Continuaremos nuestro recorrido con *Portafolio del navío desmantelado,* 1937[38], en este poemario encontramos que los discursos no llevan título sino que, la identificación es por medio de números; quizás, para acercarse, más, a la innominidad que caracteriza el *allá,* como lo expresó en "Tránsito en la muerte", *(Va y ven):* "Ellos van(...) sin números, ni nombres: cohibidos y anónimos;" (39)

El N° 1 no presenta ubicación, comienza:

"Hay músicas con hierro, con celdas, y con sangre,
que ordeñan de sus cadenas los cautivos" (13)

lo cual podríamos intuir como la *vida,* el *aquí,* concebida, una vez más, como *cárcel* y, por tanto, se cae en la necesidad de la *huida* hacia el *allá:*

"Sin contacto del mundo, detrás de mis vitrales
.....
aparece tu voz en sus trineos de estambre
trizando el hielo de mi espíritu;
tintineando sus campanillas de corcho
frente al helado sueño de los pinos." (14)

y ubicado en el *allá,* se plantea el *encuentro (soledad compartida):*

"en el cruce de las almas y los cuerpos:
en la cita de las almas y los cuerpos.
Mientras yo, salido del mundo, busco tu espíritu." (14)

y ratifica, así mismo, los estadios de la *Soledad infinita:*

A.- "Voy, con soledad de llanto sin testigos;" (15)
B.- "Voy solo, al encuentro mío, con mi boca llena de tu destino;" (15)
C.- "Voy al encuentro mío, donde tú permaneces
rodeada de mis nocturnas mariposas;" (15)

Se logra la síntesis del *tu-yo,* pero *tu,* al igual que el *yo,* te encuentras en el *mundo* perecedero, una *vida* fugaz —hay mariposas— pero éstas no son como las que plasmó el tlamantine náhuatl de nuestros indígenas[39]; en Alvarez, las mariposas son nocturnas, producen *muerte—¿vida?—;* pareciera que asistimos a descripción de la *muerte cotidiana* que reseñáramos en el apartado anterior del esquema.

El último momento de la *Soledad infinita* lo expresa en el siguiente verso:

D.- "Voy al encuentro mío, ¡Voy a tu cuaderno!" (15)

Pero, Luis Fernando Alvarez retoma, en el Poema N° 2, la *búsqueda* de la *Soledad contigo:*

---

38. Seguiremos la metodología usada hasta ahora: *Portafolio del navío desmantelado,* Caracas, Publicaciones del Grupo Viernes, 1937, 58 p.
Incluye: "Evasión", 7-9 y 29 poemas numerados bajo el rótulo: "Universo".

39. Un ejemplo estaría en "El ave y la mariposa", símbolos que connotan la fugacidad de la vida. Cfr. Garibay, *Ob. Cit.,* 63.

"Busco enfáticamente la oscuridad: para sentirme desposeído
del mundo: para disfrutar de una ausencia absoluta de carne, sin
ese horror de ver el eterno espectáculo de las cosas: de mí mismo." (16)

La realidad-poética-vivencial de Luis Fernando Alvarez le hace volver al tema de la *huida*, es cuando se interroga, en el Poema N° 4:

"¿A qué hora será el alba de la muerte?" (19)

y en el poema N° 6, quiere dejar de ser *yo* en *mí* para:

"vertirme íntegro, sin mi presencia." (22)[40]

porque la pugna de ambos se encuentra en la comunión con el *hombre* mismo, gracias a la lucha mantenida en mí, en el *aquí*, de allí que sea "transeúnte", "viajero", "pasajero", o como lo dice en el Poema N° 8:

"Emigrante de otros astros, desde hace miles de años," (25)

lo cual hace que contraponga el: "Allá arriba: aquí en el fondo: "(25) el paradigma de la existencialidad, la explicación de un *allá* elevado, superior, que se contrapone a un *aquí*. Es el anhelo de ese punto medio, que en las personas se logra en la simbiosis del *tu-yo*, pero que en el espacio es difícil localizar por el constante tránsito de la *luz* a la *noche* y de la *noche* a la *luz* en al *Va y ven* de la existencia.

También, en *Portafolio del navío desmantelado*, alude a la *soledad* y la compara con el plerema fósforo, como lo hará en *Soledad contigo*, en el Poema N°3, cuando envidia la cerilla; en el poema N° 10 del texto del año 1937, ofrece otro recorrido por la *soledad:*

A.- "Tengo una soledad de fósforo gastado," (28)
B.- "la soledad la llevo entre mis huesos, como fiebre;" (28)
C.- "Soledad de funda sin puñal; de pluma sin ala;
de la sortija que dejaron en el dedo del difunto;
soledad de feto en una madre muerta." (29)

aún más, en el Poema N° 12, anuncia:

"Estoy manchado por la sangre de la noche.
He dejado su cadáver tendido allí, junto a mi sueño;
mi sueño tomado por sus dientes zigzagueantes,
como sus estrellas, clavados en mis huesos." (32)

porque ya ha trascendido hacia el *allá*, hacia el *sueño;* de allí que escriba:

"Maté la noche, con sus murciélagos, y sus ruidos de fiebre
en mis oídos; con sus genios inquietos como macacos". (33)

vuelve a ser "ciudadano del sueño", como en *Va y ven*, 1936, se encuentra en *Soledad infinita*, porque, aunque no pueda desligarse del *aquí*, y este "contaminado de mundo", en el Poema N° 15, reta a la *vida:*

---

40. Una concepción similar expresa José Tadeo Arreaza Calatrava en "Dentro de mi yo" cuando expresa "y mi infame enemigo soy yo mismo", *Poesías*, Caracas, Ministerio de Educación, Biblioteca Popular Venezolana, N° 98, 1964, 65.

"¿Vida mía: no soltarás jamás tus raíces, aunque todas las nubes y todos los astros te llamen a gritos?" (36)

y en el Poema N° 19, cae, nuevamente en el letargo:

"Estoy en la medianoche de la tiniebla.
.....
¡Sólo, y sin soledad!
.....
Y yo, quedando a flote, único superviviente de este único cataclismo de mi espíritu." (41)

Y, solo, incomunicado, en el punto medio anhelado, exclama, en el Poema N° 21:

"¡Qué soledad tan ancha para mis brazos!" (45)

lo cual no le impide volver a ser, por medio de sus pensamientos:

"ciudadanos de mundos" (48)

y así como Vicente Gerbasi, en "Mi padre el inmigrante" dejó, atrás, "la tierra envuelta en sus vapores (...) las tumbas al pie de los cipreses (...) las glorias (...) las puertas quejándose en el viento (...) la angustia (...) Atrás el tiempo queda"[41] Luis Fernando Alvarez, en el Poema N° 23 dice que:

"Atrás voy dejando grandes y profundas huellas,
sepulcros abiertos, donde empalidecen
cadáveres de otros rumbos." (48)

Huellas, -¿contaminaciones de *mundo?*-del *yo* en el *aquí,* porque, inmediatamente el discurso continúa:

"Arriba,
de regreso del fondo, explotando en burbujas,
en el idioma que yo entiendo de un mundo sospechado
—como frutos maduros de un naufragio—
los ahogados que dan las grandes voces de haber descubierto
con sus pies las cúpulas más altas de la Atlántida." (48)

En el Poema N° 27, se encuentra el problema de compartir el *tú* y el *yo,* pero siempre identificados; antes se quejaba de una incomprensión, ahora, el *otro* se encuentra en *sintonía conmigo* y, *yo,* me angustio por *tu* receptividad; de allí que pregunte el poeta:

"¿Verdad que sientes mi corazón, hermano?" (55)

Porque en *yo* no finaliza la angustia, de *mí* queda una presistencia en el *mundo,* una herencia: el hijo, continuación mía, a pesar de *mi espíritu* realizado, por eso en el último discurso del poemario, el N° 29, exprese:

---

41. Vicente Gerbasi, *Antología poética,* Buenos Aires, Imprenta López, Biblioteca Popular Venezolana N° 61, 1956, 115.

"Con mis manos vacías, vencidas por la noche,
llega hasta la tierra, que empieza a abrir su cuna
para el hijo perdido entre fantasmas." (58)

En *Vísperas de la muerte*, (1938)[42], continúa, Luis Fernando Alvarez, en la *búsqueda* del *tú*. En el Poema N° 7, confiesa:

"Todos mis caminos iban hacia tu vida.
Todo yo me inclinaba sobre tu teclado
y así me colmaba con el hilo musical que ascendía de tus manos,
mientras iluminaba con tus lunas y ojeras
las galerías de silencio de mi alma." (21)

Es la manifestación de la *soledad contigo-conmigo*, la cual reitera en el Poema N° 9:

"Sus palabras y sus latidos
se detendrán en mis arterias
para ponerle música a mi silencio.
Yo acompañaré su voz con mis estrellas." (24)

No obstante, luego de tantas lecturas a los discursos de Alvarez, concluimos que, *Vísperas de la muerte*, 1938, es el poemario de la ausencia de la amada; por ello, en el N° 9, comienza:

"Aúlla mi pena
hacia los horizontes de su ausencia.
Yo monto sobre los vientos
los ginetes de mis recuerdos." (24)

y en el Poema N° 15, declara:

"Se fueron las mariposas de mis días
y todos mis pianos se quedaron mudos.
En la laguna de mis silencios
hay hojas de recuerdos." (31)

Y, unido a la ausencia se encuentra la tarde, muy a la usanza y a la temática reiterada por los poetas de la Generación del 18[43], como síntoma de madurez; así, en varios de los discursos de este libro, alude a ese momento del día propicio para el recuerdo:

En el N° 15:

"La tarde rasgó desesperada sus vestiduras." (31)

---

42. *Vísperas de la muerte*, Caracas, Publicaciones del Grupo Viernes, 1938, 43 p. El poemario contiene 26 poemas, numerados, sin títulos y el "Poema-Prólogo" de José Ramón Heredia titulado: "Matiz y acento de la viva muerte de Luis Fernando Alvarez", 9-11.
43. No debemos olvidar que, Luis Fernando Alvarez, comenzó su carrera poética con la gente del 18; sin embargo, él fue un incomprendido y se sintió, más bien, miembro del *Grupo Viernes*.

En el N° 17:
"Para la tarde de mis proyectos
el ángelus tocaba sus campanas.
.....
Un mutismo de nubes blancas, sin el sol de sus tardes." (33)

En el N° 18:

"Traían tus pupilas los dolores de mis tardes,
.....
La tarde de tus pupilas se llenó de mis campanas,
y hundimos las frentes en el polvo de nuestros
holocaustos." (34)

En el N° 20:

"En los ensueños de la tarde,
como siempre te miraba;
por ello, fundí con el crepúsculo
mi cuerpo florecido de palabras." (36)

También en el poema, antes transcrito, se reitera la clave temática de Alvarez, la síntesis del *yo-tu:*

"tu vida en mi vida,
está escrita en pentagrama." (36)

porque como bien lo expresó en el Poema N° 23:

"Queda estancado el recuerdo
entre círculos de huesos y cenizas. Ahora tengo
entre mis manos tu silencio." (40)

Otra posibilidad, en este quinto estadio del esquema para el análisis exegético de la Palabra-Tema, estaría en la correspondencia de algunas de las unidades reiteradas en el poema N° I de *Soledad contigo* y en textos de los tres libros anteriores a la publicación del año 1938, con otros miembros del Grupo Viernes como, por ejemplo, Pablo Rojas Guardia, en *Poemas sonámbulos,* 1931, donde alude a los pleremas: tarde, sueño, mujer ideal, noche y muerte. Angel Miguel Queremel, *El Peregrino perdido,* recrea la temática de la soledad, el tiempo, la angustia, el binomio-irreductible *tu-yo* ante el *mundo* y la tarde. También Vicente Gerbasi, en *Invitación a las sombras,* escribe sobre la soledad, la tarde, la muerte, el hombre; unidades que retoma en *Poemas de la noche y de la tierra,* 1943 y, también, en las "Liras" del mismo año. Sólo proponemos esta alternativa para alguna futura investigación, como la posibilidad de un estudio entre las poéticas de Luis Fernando Alvarez y Macedonio Fernández[44] basado en las diferencias de ambas concepciones metafísicas ya que, la llamada *Astronomía de enfrente* no se plantea en Fernández como en Alvarez

44. Este tema fue esbozado en la *Nota Introductoria* ("Luis Fernando Alvarez: ¿Olvidado o incomprendido?") al citado volumen *Luis Fernando Alvarez ante la crítica,* entregado a Monte Avila Editores el año 1992.

quien, como poeta, está *enfrente* y nunca *junto* a la amada muerta; de allí que su *Tu-metafísico* esté separado para siempre del poeta, en la interpretación realizada por el crítico alemán Ulrich Leo; en cambio, para el río platense, la pasión es *vivir en otro mi-cuerpo* [45].

Creemos haber cumplido con nuestro objetivo inicial cuando afirmamos que, Luis Fernando Alvarez es el poeta más incomprendido de nuestras letras, y que su poética trasciende nuestros límites geográficos y lo ubica en la universalidad sintagmática del plano horizontal, del *aquí* y del *allá*, enfrentado al plano paradigmático del arriba opuesto al abajo (fondo) en la búsqueda del *punto medio*, lugar donde el *yo-tú* —"contaminado de mundo"— sigue siendo espíritu —"cita de dos esencias"— en la única explicación posible para quien perdió al ser amado y anhela su encuentro; porque la trascendencia, el tránsito de esta *vida*, sólo estará en el *encuentro, allá*, de los *espíritus*. Mientras, sólo nos queda admitir —aunque no aceptar— el *Va y ven* del recuerdo, en la *no-presencia* física.

---

45. De allí las palabras de Macedonio Fernández:
"-¿Y el horror de quedar solo cuando uno de los dos se muriera?
-...Ese horror no ocurriría nunca si el amor era absoluto, porque ¿quién sentiría ese horror?... ¿Cómo sabría que el cuerpo destruido no era el suyo si durante años lo ha contemplado y cada vez que ese cuerpo ha sonreído o llorado en su alma, por simpatía?... cuando él viera el sol o sintiera el perfume de una flor, nada le permitiría distinguir si era su yo o el de ella el que experimentaba esa sensación." César Moreno Fernández, "El existidor", en: Macedonio Fernández, *Museo de la novela de la Eterna*, Biblioteca Ayacucho, Nº 91, 1982, XII.

Reseña de libros

ALVAR, Manuel: *Estudios de geografía lingüística*. Madrid: Paraninfo, 1991, 521 p. (Colección Filológica)
(Francisco Javier Pérez Hernández).

La ya muy prestigiosa Colección Filológica de la Editorial Paraninfo (con títulos de Lapesa, Manuel Seco, Gregorio Salvador, Diego Catalán y Luis Michelena, entre otros) presenta hoy un nuevo libro del gran Manuel Alvar. Este libro, nuevo y viejo al mismo tiempo, reúne en un solo corpus dieciocho estudios que habían sido ya publicados en revistas especializadas o en volúmenes de homenaje, el más antiguo en 1951 y el más reciente en 1984.

El libro fascina desde las primeras páginas de "Justificación" hasta las últimas, en donde toca el para nosotros tan importante tema de un Atlas lingüístico hispanoamericano. Sin proponérselo, esta obra recoge todos los aspectos capitales de la geografía lingüística general, española y, en menor escala, hispanoamericana. Los estudios se han organizado en dos grupos cuyos títulos son indicadores de las preocupaciones teóricas y de las realizaciones prácticas en la carrera de Manuel Alvar, sin duda el nombre más notable en la geografía lingüística española: I. De la práctica a la teoría, y II. Del proyecto a la realidad.

En el primer grupo se han presentado cuatro estudios de índole más bien teórica, aunque en geografía lingüística la teoría nunca puede estar distanciada de la práctica, sobre metodología de los atlas (tomando especialmente como punto de reflexión el Atlas de Rumanía), sobre la relación atlas lingüísticos y diccionarios, los cuestionarios de láminas y, por último, las consideraciones sobre Ictionimia (nomenclatura de animales de interés pesquero) y la geografía lingüística.

Por su parte, el segundo grupo reúne catorce estudios que dan cuenta y sintetizan los trabajos de los más importantes atlas lingüísticos realizados en nuestro siglo para las distintas regiones hispanohablantes, especialmente de la Península Ibérica. En su mayoría estos estudios fueron escritos por Alvar para informar sobre el estado de sus propias investigaciones al frente de los distintos atlas que él mismo dirigió o elaboró (por ejemplo: el *Atlas lingüístico etnográfico de Andalucía* y el *Atlas lingüístico etnográfico de las Islas Canarias*). Otros estudios investigan determinados campos a partir de los materiales recogidos en atlas lingüísticos ya confeccionados para algunas regiones españolas (por ejemplo: sobre la terminología del maíz en Andalucía o la terminología canaria de los seres marinos, los portuguesismos en andaluz o la originalidad del léxico canario). He aquí la lista de los estudios

de esta parte: "El Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía", "El cambio -al, ar> -e en andaluz", "Modalidades fonéticas cordobesas en el *Atlas lingüístico y etnográfico de Andalucía*", "Portuguesismos en andaluz", "La terminología del maíz en Andalucía", "El Atlas lingüístico y etnográfico de las Islas Canarias", "Dialectología y cultura popular en las Islas Canarias", "Originalidad interna en el léxico canario", "Proyecto de un Atlas lingüístico de Aragón", "El Atlas lingüístico y etnográfico de la provincia de Santander (España)", "Un ejemplo de Atlas lingüístico automatizado: el ALES", "Atlas lingüístico de los marineros peninsulares", "La terminología canaria de los seres marinos" y el "Proyecto de un Atlas lingüístico de Hispanoamérica".

Hay que destacar que uno de los aspectos que más emociona al leer y estudiar este libro es saber que el grueso de las reflexiones están sustentadas sobre las observaciones y los materiales que arrojaron las investigaciones de campo, las encuestas y cuestionarios y los resultados concretos de los trabajos de los distintos atlas. No existe en él la posibilidad de la especulación lingüística y de la reflexión filosófica de carácter personal. Se cumple así el principio moderno de la pura descripción lingüística.

Temáticamente hablando, por las páginas de este libro se pasea lo mejor de la dialectología y geografía lingüística románicas (Ascoli, Schuchardt, Guilliéron, Jaberg, Jud, Millardet, Dauzat, Pop, Krüger, Malkiel y otros) y los más notables autores con que España ha contribuido a estas especialidades (Menéndez Pidal, Amado Alonso, Corominas, Griera, Sanchís Guarner, Salvador, Zamora Vicente, Quilis y mucho más), destacándose sus aportes, métodos y resultados de los que Alvar ha hecho uso para sus investigaciones personales.

Termino señalando la utilidad de esta recopilación de estudios de Alvar, memoria de la geografía lingüística española, como historia de una vocación, religiosa casi, ejemplar, modélica y fundadora de un estudioso por describir y retratar las *palabras* y las *cosas*, siempre cambiantes e indescriptibles, en la inmensidad apasionante de la geografía de nuestra lengua en la romanía peninsular y, ahora, en la nueva romanía de este lado del Atlántico.

ALVAREZ, Alexandra; Paola Bentivoglio, Enrique Obediente, Mercedes Sedano y María Josefina Tejera: *El idioma español de la Venezuela actual*. Caracas: Lagoven, 1992, 98 p. (Colección Cuadernos Lagoven). (Francisco Javier Pérez Hernández).

La lingüística venezolana de los últimos años ha presenciado un auge muy notable de estudios sobre el español de Venezuela. Cada vez es más vivo el interés de los estudiosos, en su mayoría profesionales en esta fase de nuestra historia lingüística, por recoger, reconstruir, fijar o describir las peculiaridades y los fenómenos distintivos de nuestra forma de hablar.

Así, el libro que ahora nos ocupa puede entenderse como una muestra sucinta del "español de la Venezuela actual" desde distintos ángulos de consideración: sociolingüístico, fonológico, morfosintáctico y léxico.

En este sentido, se han reunido aquí cuatro monografías escritas por investigadores del Instituto de Filología "Andrés Bello" de la Universidad

Central de Venezuela y por el profesor, Enrique Obediente, de la Universidad de Los Andes: 1) "La perspectiva sociolingüística", escrita por Alexandra Alvarez; 2) "El sistema fonológico del español hablado en Venezuela" por Enrique Obediente, la más sistemática de las cuatro monografías; 3) "Morfosintaxis" por Paola Bentivoglio y Mercedes Sedano. Aquí, aunque el trabajo es serio y bien ejemplificado, asombra la inexactitud teórica en el empleo y definición de ciertos conceptos ("La *morfosintaxis o gramática* es la disciplina destinada a estudiar tanto la estructura interna de las palabras como la organización de éstas en la oración", p. 46. Subrayado ntro.); y 4) "El léxico como elemento diferenciador" por María Josefina Tejera.

Se trata, pues, de un estudio, más divulgativo que científico, sobre algunos aspectos del habla actual de Venezuela y supone una síntesis que es bien recibida.

BAER, Hans A. y JONES, Yonne, Eds. "*African American in the South; issues of Race, class and Gender*, University of Georgia Press, Athen 1992, $ 15.- (papel)
(Angelina Pollak-Eltz).

El libro contiene nueve trabajos de antropólogos que analizan el racismo en los estados del sur de USA; el sistema de desigualdades basado en diferencias biológicas. Los autores estudian la estratificación social, el machismo y las diferencias sociales en relación a la lucha para la justicia social, la igualdad de oportunidades económicas y la identidad cultural de los negros.

En la introducción, los dos editores hablan de problemas económicos y de la salud de los afroamericanos y su comportamiento religioso, en términos generales. Un trabajo de Williams y Williams se refiere a las sociedades de ayuda mutua, instituciones que siempre han tenido mucha importancia entre los negros en las Américas.

Mathews investiga las estrategias de los negros en el campo de la medicina popular. Whithead estudia la interrelación entre comida, cultura y salud: el significado de "soul food".

Tres trabajos interesantes se refieren a la religiosidad de los negros. Baer estudia el desarrollo de una secta pentecostal. Singer busca las raíces de judaísmo negro en el sur de los Estados Unidos y White y White se refiere a los mormones negros.

El libro abarca los temas que hasta ahora no han sido tocados y es una valiosa contribución a la "antropología del racismo".

BASCOM, Wm: *African folktales in the New World*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, 243 pp., US$ 14.95 (Angelina Pollak-Eltz).

Se trata de un estudio analítico y comparativo de temas folklóricos de amplia dispersión en el continente americano. En una serie de ensayos, el

conocido afroamericanista trata de comprobar que una buena parte de los cuentos recolectados entre los negros norteamericanos provienen de Africa. El autor demuestra que los temas folklóricos de origen africano se encuentran también en cuentos hispano-americanos, franco americanos e indígenas. La teoría de Bascom está en contra a la teoría de Richard Dorson, el famoso folklorista americano, quien afirma que la mayoría de los cuentos negros americanos tienen raíces en el folklore europeo.

El libro contiene un rico material etnográfico proveniente de Africa, del área del Caribe, del sur de los Estados Unidos y de Sudamérica, que sirve al autor para comprobar su tesis. Gracias a Alan Dundes, que escribió el prefacio a esta obra, los últimos ensayos, que Bascom publicó antes de su muerte en 1982, en la revista *Research in African Literature*, están ahora a la disposición de los interesados en esta materia.

BERSANI, Leo: *The culture of redemptica*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts, and London, England 1990, 232 páginas.
(Arleny León de d'Empaire)

La Cultura de la Redención es uno de esos libros "imprescindibles" a la hora de una polémica sobre el arte y la cultura en occidente; el libro se presenta como campo de batalla donde se cuestiona y ataca la idea prevaleciente en la cultura moderna de que el arte puede salvarnos de las catástrofe de la historia y de la sexualidad. El profesor Bersani argumenta que el arte concebido como tal redentor es engañoso y peligroso. A través de capítulos enviados a Proust, Freud, Baudelaire, Nietzsche y Malraux , Bersani critica la idea en el mundo del arte y literatura de que la obra de arte o literatura tiene la autoridad de manejar el material primario (experiencia) de una manera única, dándole valor y rendimiento por lo tanto dicho material. El sostiene que esta visión redentora del arte responde a una devaluación de la experiencia histórica y artística. Leo Bersani está considerado como uno de los ensayistas más brillantse e importantes del mundo académico americano e internacional; y con este libro francamente polémico y al mismo tiempo claro nos conduce a nuevas formulaciones o una rupturas indignadas con las perspectivas nacionales y respetables en los campos históricos y literarios como dijimos antes, un libro imprescindible de lectura obligada.

BROWN, Karen M.: *Mama loa a voudou priestess in Brooklyn*, University of California Press, 1991, 404 pp. US$ 13.
(Angelina Pollak-Eltz).

La autora presenta la biografía de una sacerdotisa/curandera del culto haitiano Voudou en New York. Textualiza las experiencias de esta mujer en la construcción propia de su narrativa. No incluye discusiones teóricas, sino presenta el material etnográfico en forma de retratos ficcionalizados de la vida de los ancestros de la sacerdotiza y en forma de descripciones de ritos

llevados a cabo en Brooklyn y Haití. Cuenta de sus propias experiencias con la religión. Brown intenta explicar en que manera el Voudou es una religión vivida, que ayuda a la gente a solucionar sus problemas. Al mismo tiempo relata como los habitantes se están adaptando a la vida en las áreas metropolitanas del norte y como el Voudou facilita esta transición. El libro constituye un aporte interesante,—en el estilo de etnografía post-moderna—, al estudio de esta religión afroamericana, que se dirige tanto a los investigadores en el campo como al público en general.

DO NASCIMENTO, Abdias y NASCIMENTO, Elisa Larkin: *Africans in Brasil*, African World Press, Trenton NJ, 1992, 218 pp. (Angelina Pollak-Eltz).

El autor de este libro es un intelectual y político afrobrasilero, que durante toda su vida estaba luchando contra el racismo en su país, promoviendo al mismo tiempo el panafricanismo, porque considera que el Brasil es un país africano. Esta tesis ha sido rechazada por sus conciudadanos, quienes se consideran latinoamericanos y portadores de una cultura eurocéntrica, aunque tengan sangre africana. Nascimento lucha contra el mito de la "democracia racial" y sus promotores Gilberto Freyre y George Amado, quienes para él son racistas, que se pusieron al lado de los opresores. El autor es partidario de la teoría de Diop acerca del origen de las altas culturas egipcias y europeas en Africa Negra y acerca de la llegada de africanos al continente americano mucho antes de Colón, teorías que son rechazadas por la mayoría de historiadores en el mundo entero. Además afirma el autor, que las clases dominantes brasileras del siglo pasado promovieron la inmigración europea en masa, sólo para el propósito de mantener los negros brasileros en un nivel muy bajo. Como es sabido, la migración europea se dirigió no sólo al Brasil, sino también a los Estados Unidos, Canadá y Argentina y se debía a factores económicos adversos y la persecución de minorías étnicas y religiosas en los países europeos.

En las entrevistas y conferencias recolectadas en este libro y traducidas por la esposa norteamericana del autor, Nascimento repite siempre los mismos argumentos. Quiere despertar la consciencia racial entre los afrobrasileros, pero rechaza al mismo tiempo cualquier eurocentrismo. Su versión de la Negritud bajo el lema de Quilombismo no es aceptada por la mayoría de sus conciudadanos blancos o de color. Se trata de un libro provocativo que suscitará un estudio serio de la situación racial actual en Brasil.

DUHARTE JIMENEZ, Rafael: *Rebeldía esclava en el Caribe*, Colección V Centenario, Gobierno del Estado de Veracruz, Jalapa 1992, 232 p. (Angelina Pollak-Eltz).

El conocido historiador cubano presenta aquí un cuadro general de varias maneras de rebeldía de los negros contra el régimen esclavista. Entre

la resistencia pasiva figura la destrucción de herramientas y el saboteo de la producción. Un capítulo está dedicado a las rebeliones principales en el área del Caribe durante la época colonial. El cimarronaje urbano no ha recibido todavía la atención que merece debido a su alta frecuencia, puesto que en las grandes ciudades coloniales era fácil para un prófugo encontrar un lugar de escondite. Muchos esclavos se refugiaron también en las plantaciones como tripulantes de barcos extranjeros u ofreciendo sus servicios a los piratas. Un capítulo muy largo está dedicado a los poblados de negros cimarrones, donde a menudo los rebeldes conservaron algunos aspectos de la organización mágico-religiosa y social de sus ancestros africanos. En el último capítulo el autor presenta al cimarrón como símbolo revolucionario. El apéndice abarca las fechas de las principales rebeldías esclavas en el Caribe y en la América Latina. Una amplia bibliografía nos permite estudiar la materia con mayor detalle.

DURING, Simon: *Foucault and Literature,* Towardsfaf Genealogy of Writing, London, 1992 Routledge, 259 pp.
(Arleny León de d'Empaire)

La intención del doctor During, profesor del Departamento de inglés en la Universidad de Melbourne, Australia, es indagar cómo el pensamiento de Michel Foucault ha influido y cambiado los estudios literarios en el mundo académico inglés (Gran Bretaña, USA, Canadá y Australia). Los escritos de Foucault, su preocupación por el "Discurso" y el "Poder" han sido de gran importancia en la formación del "Nuevo Historicismo" o el "Materialismo Cultural" presente en los estudios literarios internacionales. El doctor During ofrece una postura crítica ante Foucault y los estudios literarios herederos de su pensamiento; y como tal su libro es de gran pertinencia para aquellos que ejercen la crítica literaria; y de particular interés para los estudios de la obra de M. Foucault.

GAUGER, Hans-Martin: *Introducción a la lingüística romántica.* Madrid: Editorial Gredos, 1989, 158 p. (Colección Románica Hispánica, Manuales, 71).
(Francisco Javier Pérez Hernández).

Bajo el modesto título de "Introducción" (no en la costumbre germánica que lo utiliza para obras de gran envergadura sobre materias nuevas) el autor de este libro hace en un poco más de ciento cincuenta páginas un magistral recuento de lo que ha sido la historia de la lingüística románica, teniendo como sustento la propia historia de la lingüística, y entendiendo las indisociables relaciones y las implicaciones entre los campos y áreas del estudio lingüístico.

El libro está dividido en cuatro capítulos: 1) "Objeto y función de la lingüística románica"; 2) "Constitución de la lingüística románica"; 3) "Prehistoria de la lingüística románica" y 4) "Historia de la lingüística románica".

Con una gran visión de historiador, Gauger ha ido creando un entorno de análisis para cada período, señalando las contribuciones teórico-prácticas y reseñando las obras y los autores más determinantes en cada uno de los momentos históricos considerados. Así, vemos el nacimiento de la lingüística románica en la obra de Friedrich Diez, del que se consignan importantes datos, incluso biográficos ("No contrajo matrimonio; estuvo prometido poco tiempo, exactamente durante ocho días. También se mantuvo alejado de las tareas de gestión y gobierno de la Universidad. No fue nunca rector ni decano, nunca presidió tribunales de exámenes, tenía pocos oyentes y se alegraba cada vez que su clase no podía tener lugar por falta de público", p. 33). En este primer recuento el autor analiza la relación de dependencia que guarda la lingüística románica con la lingüística indoeuropea histórico-comparativa ("De hecho, la lingüística románica está condicionada por la lingüística indoeuropea, histórico-comparativa, que había visto la luz poco antes.", p. 37). Para lograr establecer esta relación se estudia el nacimiento de la propia lingüística comparada, determinando la posición de Diez en una trayectoria alemana que parte del inglés Jones (1788) y continúa con Schlegel (1808), Bopp (1816), Grimm (1819) y desemboca en Diez (1836). La conclusión revaloriza la relación entre las dos corrientes de estudio: "El nacimiento de la lingüística románica tiene que ser comprendido históricamente, y esto, queríamos hacerlo ver. La lingüística románica está condicionada, en un sentido fácticamente contingente, aunque habría podido surgir también independientemente de ella, por la lingüística indoeuropea histórico-comparativa, que, a su vez, está condicionada por cuatro factores: el descubrimiento del sánscrito, factor contingente; la disposición afectiva hacia el pasado, factor contingente; la emancipación del interés por la lengua del interés por la literatura, factor necesario; la historificación del pensamiento, factor necesario y decisivo", p. 53).

El capítulo tercero presenta la prehistoria de la especialidad desde la investigación lingüística no histórica (durante la Edad Media y hasta el siglo XVIII) hasta la investigación lingüística histórica (Raynouard y otros). Sin embargo, en el apartado dedicado a las investigaciones no históricas se hace la trayectoria de la gramática y en ella encontramos, en el siglo XIX, como excepción al predominio del modelo francés, una emocionante nota sobre el aporte de Andrés Bello:

> "En Italia, España, Portugal (de Rumania no se podía tratar todavía) se seguía el modelo francés. Pero se puede citar, al menos, una excepción: la *Gramática de la lengua castellana* del venezolano Andrés Bello, publicada en 1845 (sic), que quedó fuera del influjo de la evolución en Europa: una obra de gran finura y sutileza, de probada solidez y originalidad, en cierto sentido la mejor gramática del español" (p. 62).

El capítulo más extenso del libro, el número cuatro, se dedica a la historia de la lingüística románica. Sin embargo, y siguiendo el principio orientador de todo el estudio, el primer apartado resume los aportes a la historia de la lingüística en general, distinguiéndose siete fases en el período histórico de la lingüística: 1ra.: la fase heroica (Bopp, Rask, Grimm, Diez, etc.); 2da.: representada por August Schleicher y su teoría naturalista; 3ra.:

los Neogramáticos; 4ta.: el aporte de Saussure y su influjo en las escuelas de Praga, Copenhague y Ginebra; 5ta.: Bloomfield y el estructuralismo norteamericano (se destacan las contribuciones de Boas y Sapir como precursores); 6ta.: Chomsky y la gramática generativa y transformacional; y 7ma.: la situación actual ("bastante pluriforme"), en donde Gauger analiza el fracaso del modelo chomskiano y pasa revista por la filosofía del lenguaje, la psicolingüística y la sociolingüística. Destaco una de las conclusiones más acertadas: "Finalmente, la situación está marcada, tal como cabe esperar en tiempo de crisis, por una superabundancia de discusiones teóricas y de método. Dicho de un modo algo polémico: la lingüística habla cada vez menos de su objeto, la lengua, y cada vez más de su método, de sí misma" (p. 85).

En el segundo apartado del capítulo IV se arriba a la historia de la lingüística románica después de toda una preparación histórica general que le da base y sentido y que no aísla a la lingüística románica, sino que la considera parte esencial en el concierto de las ciencias del lenguaje. Esta historia es vista y entendida en progresión cronológica en la aportación de un número muy notable de autores: Schuchardt, Ascoli, Meyer-Lübke, Gustav Gröber (editor de los famosos *Grundriss der Romanischen Philologie*), Rohlfs, Gamillscheg, Nyrop, Merlo, Menéndez Pidal, Ernst Tappolet, Adolf Zauner (creador del término *onomasiología*), Rudolf Meringer (fundador de la revista *Wörter und Sachen*), Jaberg y Jud (autores del famoso AIS), M.L. Wagner (tan importante para nosotros por su valioso libro *Lingua e dialetti dell'America Spagnola*), Krüger, Walther von Wartburg, Corominas, Baldinger, Vossler, Malkiel, Lapesa, Migliorini, Brunot, Rosetti, Puscariu, Densusianu, Bally, Alarcos, Lausberg, Harald Weinrich, Coseriu y muchos otros. Dentro de este contexto, en donde la lingüística española ha sido bien sopesada, la geografía lingüística prácticamente no tiene cabida.

De esta manera, el libro de Gauger constituye una valiosa y clara síntesis de la evolución de la lingüística románica comprendida en su inserción dentro del panorama de los estudios generales.

GORDON, April A. y DONALD L.: *Understanding contemporary Africa*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1992, 342 pp. US$ 19.95 (papel).
(Angelina Pollak-Eltz)

Se trata de un conjunto de trabajos de diferentes especialistas acerca de todos los aspectos de la vida y cultura de Africa subsahariana. Se trata de una excelente introducción a los problemas modernos con quienes están luchando los habitantes de este continente en la época postcolonial. Después de un breve resumen de la historia, D. Gordon ofrece un estudio de la situación política actual, mientras A. Gordon habla sobre el enorme crecimiento de la población y la posición de la mujer. DeLancey se ocupa de la economía postcolonial y demuestra las causas de la crisis actual. Siegel se refiere a los patrones de apareamento y a la importancia de los grupos de familias extendidas tanto en el pasado como en el presente. Moyo ofrece un excelente

panorama de la situación religiosa en la actualidad y habla de las iglesias cristianas africanas, el islam y las religiones tradicionales. Un capítulo, escrito por Furlong es dedicado a la situación socio-económica y política en Sudáfrica.

El libro es recomendable para cursos introductorios universitarios, pero ayuda a todos a comprender mejor la situación actual en el continente negro.

JAKOBSON, Roman: *Una vie dans le langage (Autoportrait d' un savant)*. París: Les Editions de Minuit, 1984.
(Francisco Javier Pérez Hernández).

Recordar hoy la memoria de Roman Jakobson, cuando se han cumplido ya diez años de su muerte, reseñando este libro singular que reúne un grupo de escritos del propio lingüista ruso (síntesis de su pensamiento, gustos teóricos, lecturas y preferencias críticas) significa acercarse a uno de los fenómenos investigativos más lúcidos de la lingüística moderna.

Dos años después de fallecido el activísimo colaborador de la *Opoiaz* y del Círculo de Praga, el gran Tzetan Todorov (una vez más como crítico del Formalismo) agrupará los siete textos escritos por Jakobson para acompañar, a modo de epílogo, cada uno de los siete densos volúmenes de sus *Selected Writings* (1962-1984) (cf. "Retrospect"). Todorov, encargado de la edición, escribirá también el emocionante prefacio que da título a esta autobiografía apócrifa con las "ideas fijas" de la producción jakobsoniana.

El libro está dividido en siete capítulos. Los seis primeros resumen el pensamiento de Jakobson en las áreas lingüísticas en las que incursionó: "Linguistique générale" (SW, I, 629-658), "Phonologie" (SW, II, 711-722), "Histoire des langues et des littératures" (SW, III, 765-789), "Etude du folklore" (SW, IV, 635-704), "Métrique (SW, V, 569-601), "Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie" (SW, VI, 889-897). El último capítulo, "Mes thèmes favoris" (SW, VII, 371-376), suerte de colofón, es una muestra magistral de lo que en Jakobson significa ser lingüista.

En este sentido, un talismán de su producción lo constituye la reiterada paráfrasis de Terencio: *Linguista sum, linguistici nihil a me alienum puto*, que encontramos una y otra vez en sus escritos como consolidación de la permanente interdependencia entre los fenómenos del lenguaje y su estudio por parte del lingüista, y en la interacción y complementariedad de los acercamientos lingüísticos al lenguaje.

Así, repite incansablemente que sus resultados son la consecuencia de una concepción interdisciplinaria (lingüística, filología, poética, folklore), de saussureano gusto dicotómico, del estudio del lenguaje y de su más amplia visión (lenguaje oral y lenguaje literario en el centro de su observación): "Pour conclure, je dois avouer mon attirance pour les solutions binaires: je crois à l'influence salvatrice mutuelle de la *linguistique* et de la *philologie*. Mes raisonnements linguistiques ont certainement profité de mes laborieux excursus philologiques (...)" (p. 160).

Especialmente rico resulta este principio en cuanto al estudio del lenguaje poético y de la función poética del lenguaje en la obra de Jakobson, sin duda, uno de los aspectos de más sólido interés en su producción. Jakobson ha estudiado a este respecto las distintas funciones del lenguaje para arribar a la primacía de la función poética en el texto literario en uno de sus mejores y más penetrantes ensayos: el clásico "Lingüística y poética" cuya conclusión es elocuente: "Un lingüista que preste oídos sordos a la función poética del lenguaje y un estudioso de la literatura indiferente a los problemas lingüísticos y no familiarizardo con los métodos lingüísticos son anacronismos flagrantes" (SW, III, 51).

Una recapitulación singular de sus ideas sobre *poética* la encontramos en el capítulo VI del libro que reseñamos: "Poésie de la grammaire et grammaire de la poésie". Las primeras páginas son fundamentales. El estudio lingüístico de la poesía presenta una doble perspectiva: 1) la ciencia del lenguaje, por una parte, debe estudiar la función poética, y determinar la jerarquía de ésta en el lenguaje poético, cuyo predominio confirma la universalidad de la poesía en la cultura del hombre; 2) por otro lado, toda investigación en el dominio de la poética supone una iniciación al estudio científico del lenguaje, puesto que la poesía como arte verbal implica su uso particular.

Jakobson manifiesta sus reparos contra un sector de la crítica literaria que considera el aporte de la lingüística en este campo como auxiliar de la poética, fundado en el prejuicio que limita el trabajo de la lingüística al dominio de la función referencial y rechaza lo que pueda aportar al estudio de las otras funciones del lenguaje: "Ainsi de l'idée selon laquelle la linguistique est enfermée dans les limites étroites de la phrase et ne peut donc considerér la composition des poemes; ce que vient réfuter l' étude des énoncés à phrases multiples et l'analyse du discours, domaines qui sont aujourd'hui au premier plan dans la science de langage" (p. 128).

Esta crítica a la crítica que se concentrará (especialmente contra Mounin) en el resto del capítulo, toca aún aspectos muy determinantes de las búsquedas de la poética y del análisis literario actuales (las lecturas y los autores serán, como siempre, Baudelaire, Poe o Pierce). Finalmente, he aquí la definición de la *poética*: "La poétique peut être définie comme l'étude linguistique de la fonction poétique, dans le contexte des messages verbaux en général et dans la poésie en particulier." (p. 128); y el establecimiento de su objeto de estudio principal, la *literariedad:* "La *littérarité*, en d' autres termes la transformation d'un acte verbal en oeuvre et le système des procédés effectuant cette transformation: voilà le thème développé par le linguiste dans son analyse des poèmes." (Ib.). Todorov, entendiendo la herencia romántica subyacente en la concepción jakobsoniana de la poética, da un paso más adelante con su teoría de la *intransitividad*, la obra que mira hacia ella misma y encuentra su fin en ella misma (cf. *Teorías del símbolo*).

Un libro como éste, saturado de valiosas ideas, requeriría un comentario más complejo y un desarrollo más detallado que el que estamos haciendo; constituye la teoría del lenguaje que Jakobson nunca llegó a escribir formalmente, pero que fue elaborando y apuntando en sus ensayos como cimiento

a los resultados concretos de sus investigaciones. Aquí tenemos todos estos resultados reunidos y haría falta un libro entero para lograr organizarlos en su exacta interconexión.

Sin embargo, quisiera referirme a otros aspectos que completan el aporte de Jakobson y que permiten entender más claramente la importancia de este libro.

Un tema dominante en la concepción jakobsoniana lo constituye el principio de relación entre lo invariante en la variación ("l' invariance dans la variation") como tópico analítico y como herramienta metodológica. Aquellos elementos que en el quehacer de la lingüística y de la poética reproducen un mecanismo de tensión dentro del sistema. El principio revaloriza los rasgos específicos de la tradición oral frente a la producción individual del escritor, agudiza la relación entre lengua y folklore y, en rechazo de la antinomia sincronía-diacronía, propone la noción de *sincronía dinámica* y subraya la presencia de invariantes estáticas en la consideración *discrónica* de la lengua (p. 158) (Cf. Jakobson y Tinianov: "Problems in the Study of Language and Literature", SW, III, 3-6).

Entre otros, sus estudios fonológicos y métricos están condicionados por el principio de lo invariante en la variación (p. 124). Además, sus conclusiones lingüísticas buscan también dar un paso adelante en la comprensión etnográfica de los fenómenos lingüísticos y literarios (pp. 124-125).

Así, es posible entender la deuda que Jakobson tiene con el Futurismo y con la vanguardia en el origen de su formación ("Pourtant, ce qui m'a le plus influencé, dans mon approche de la poétique et de la linguistique, ce fut mon intimité avec les poètes et les peintres d' avant-garde.", p. 160) y cómo las búsquedas del arte experimental y de la nueva lingüística, a comienzos de nuestro siglo, se tocan en un punto: "(...) je faisais l' éloge de ce mouvement italien pour son rejet des absolus, et pour son abandon radical d'une perception statique univoque; ainsi les chemins de l' art expérimental et ceux de la science nouvelle m' attiraient par leurs invariant communs" (p. 160).

Por último, su fe constante en la semiótica para la comprensión de las relaciones entre el lenguaje y los otros sistemas de signos se presenta como una conclusión final: "J'ai beaucoup espéré du développement de la sémiotique, qui permet de décrire la spécificité du langage parmi les autres systémes de signes, et les invariants qui les lient" (p. 160).

En cierta oportunidad, Romain Rolland caracterizó la genialidad de Berlioz señalando que una sola de sus páginas revelaba más genio que toda la música francesa de su siglo junta. Yo diría, en cuanto a Jakobson, que cualquiera de sus frases comporta toda la reflexión de la lingüística moderna.

En este sentido, cuando he nombrado a todos los grandes de la lingüística general: Humboldt, Rask, Bopp, Meillet, Saussure, Whorf, Hjemslev y Chomsky, no hay ninguno que pueda igualársele.

A diez años de la muerte de Roman Jakobson, valga este homenaje de los que nos consideramos a la distancia, aun de la de la muerte, sus discípulos y seguidores.

KINSER, Samuel: *Carnaval American Style*, Mardi Gras at New Orleans and Mobile, University of Chicago Press, Chicago, 1990, 420 páginas US$ 45.95.
(Angelina Pollak-Eltz).

En New Orleans y Mobile, Alabama, el carnaval no es solamente un acontecimiento turístico, que atrae aficionados de todas partes del país, sino que refleja la situación social en estas dos ciudades, que tienen antecedentes franceses, españoles y anglosajones.

Kinser rechaza la tesis de que el carnaval de New Orleans se remonta a la época francesa, porque la tradición remonta sólo a los años 1830. Tiene raíces en festividades asociadas al solsticio del invierno, a ritos africanos y en romerías invernales europeas. En realidad se trata de dos carnavales; el carnaval de las élites, modelado en carnavales europeos, estilo Venecia y el carnaval de los negros de las clases humildes, que contiene muchos elementos africanos. El autor dedica una parte del libro a un interesante estudio de estos rasgos culturales, comparando los datos norteamericanos con datos recolectados en Haití, Trinidad y Jamaica.

Kinser se refiere también a los cambios ocurridos recientemente, la comercialización y el desarrollo del evento en una festividad "estilo norteamericano". El libro contiene muchas excelentes fotografías y una amplia bibliografía.

KIRKLAND, James int. al. ed.: *Herbal and Magical Medicine*, Traditional Healing today- Duke University Press, Durham, 1992, 240 páginas US$ 18.95 (papel).
(Angelina Pollak-Eltz).

Este volumen abarca una serie de estudios elaborados por folkloristas, antropólogos, médicos y psicólogos interesados en la medicina tradicional en las zonas montañosas de los Estados Virginia y North Carolina. Cada autor se sirve de la metodología apropiada de su disciplina, aportando informaciones acerca de prácticas alternativas de curación entre los descendientes de indígenas, afroamericanos y campesinos blancos.

Los curanderos espirituales y los yerbateros tienen muchos clientes, a pesar de que la medicina moderna es aceptada por todos.

En la introducción Mathews presenta datos geográficos e históricos sobre esta región. Hufford habla de la importancia de la medicina tradicional en la sociedad contemporánea en los Estados Unidos y el contraste entre métodos alternativos y la medicina moderna. Blaustein ofrece un resumen de los trabajos etnográficos presentados en este volumen, que abarcan temas tales como la comparación entre curaciones mágicas y terapia de hipnosis, el parto entre los campesinos, la cura de verrugas, la medicina herbal entre los indios Lumbee y la confrontación entre medicina mágica y medicina moderna. Una amplia bibliografía está a la disposición del lector.

KUPER, Michael, ed.: *Hungrige Geister und rastlose Seelen*, Reimer Verlag, Berlin, 1991, 214 pp., DM 29.50.
(Angelina Pollak-Eltz).

El chamanismo es una técnica extática, practicada con el fin de obtener asistencia espiritual de las entidades del Más Allá. El chamán lleva a cabo un viaje hacia el mundo espieitual en visiones o sueños, no se cae en trance para recibir estos espíritus en su materia como en caso de los "medicine-men" africanos o los adherentes de los cultos afroamericanos. El propósito del chamanismo es la solución de los problemas físicos y psicológicos de los clientes y de superar una crisis dentro del propio grupo étnico. El chamanismo es un fenómeno mágico-religioso que se encuentra tanto en Asia como en las Américas. Vestigios de estas creencias hay todavía en Europa. Para Eliade, el chamanismo ya fue practicado por los grupos étnicos más antiguos del Paleolítico. En este libro nueve expertos, entre ellos investigadores de fenómenos religiosos, antropólogos, psicólogos y sociólogos, ofrecen trabajos sobre temas relacionados. Krader presenta sus amplios datos sobre el chamanismo de los grupos étnicos del este de Siberia, Oppitz describe el tambor mágico Rë, Bystrina busca vestigios del chamanismo en Palestina, Uchtmann trata de comprender la ideología del chamán, Muehlich estudia el rol del chamán como curandero popular en Nepal. Los trabajos demuestran el gran interés que en la actualidad tienen los científicos en esta materia. Desgraciadamente ninguna contribución se refiere al chamanismo en las Américas. Sin embargo, el libro ofrece un cuadro complejo del chamanismo en Asia y Europa y sirve como un excelente texto para los estudiosos interesados en esta materia.

LENT, John A: *Caribbean Popular Culture*, Bowling Green University Popular Press, Bowling Green, 1990, 158 pp. US$ 13.95 (papel).
(Angelina Pollak-Eltz).

Esta serie de ensayos abarca temas relacionados a la cultura popular en diferentes islas antillanas, escritos por antropólogos, sociólogos, periodistas y expertos en el campo de la comunicación social.

En la introducción, Lent ofrece datos bibliográficos muy valiosos sobre la cultura popular caribeña. Tres trabajos se refieren al carnaval: En las Islas Vírgenes el carnaval fue introducido para atraer turistas norteamericanos. En Antigua, dos carnavales tienen lugar simultáneamente: la fiesta del pueblo y la fiesta para los turistas. En las grandes ciudades del norte, como Toronto y New York, el carnaval es la fiesta de todos los inmigrantes antillanos, tanto de habla francesa como de habla inglesa y así tiene un significado cultural importante. En toda el área caribeña el carnaval de Trinidad es el más original y sirve como ejemplo para las festividades implantadas más tarde en otros lugares.

Ruprecht describe las actividades culturales de Radyo Tanbou en la isla de Guadalupe, la única estación en lengua créole, que contribuye a la conservación de la cultura propia en contraste a la cultura francesa impuesta

oficialmente. Wilson estudia el impacto que tuvo la música *reggae* en las elecciones de 1972 en Jamaica, ganadas por Michel Manley. Otro ensayo se refiere a la comercialización de este estilo musical. Todos los autores están de acuerdo que Carnaval, calypso, reggae, zouk y Radyo Tanbou sirven como tubos de escape para las frustraciones experimentadas por los pobres y marginados; por lo menos por un breve momento se identifican con su propia cultura, se divierten y se sienten mejor.

La casa editorial está planificando, en el futuro, la publicación de otros volúmenes sobre diferentes aspectos de la cultura popular en las Antillas.

LEON DE D'EMPAIRE, Arleny: *Felipe Salvador Gilij: Nuevas perspectivas americanas en la crónica dieciochesca,* (Universidad Católica Andrés Bello: Cátedra Fundacional Monseñor Mariano Talavera y Garcés). Caracas, 1993, 139 pp.
(Lyll Barceló Sifontes-Abreu).

El estudio de la crónica, en el panorama de la historiografía literaria venezolana, constituye un punto, de obligada referencia, para quienes intentamos adentrarnos en el real conocimiento del sincretismo cultural, el cual es, posiblemente, el verdadero problema de nuestro nacionalismo y que, en muchas oportunidades, se encuentra expresado en los discursos de los cronistas y los viajeros.

Multiplicidad de obras, y perspectivas, han sido dedicadas a la exégesis e interpretación de este hecho; no obstante, la *monografía* de Arleny León de d'Empaire se nos ofrece a manera de hallazgo en esta temática, por cuanto que, su enfrentamiento al texto del *Saggio...* del Padre Felipe Salvador Gilij, no está referenciado en la crítica tradicional sino que, por el contrario, como buena conocedora del discurso dieciochesco supo ubicar —y comprender— la obra del jesuita en su real dimensión, sin dejar de hacer referencias a posibles antecedentes y fuentes —remotos y cercanos a la vivencialidad gilijiana— como un Oviedo *naturalista*; Las Casas *trascendentalista* y *humanitario*; Acosta *filósofo* y Gumilla *anecdótico*. Así, califica a Gilij, luego de los siete capítulos de la *monografía*, como un *observador* que se vale del argumento empírico, o empiricista, justo en el momento cuando esta línea toma validez y significado.

La profesora León de d'Empaire, además, adecúa al *Saggio...* a la teoría del lingüista Tzvetan Todorov —"la tipología de las relaciones del otro", planteada en su libro *La Conquista de América: La cuestión del otro*—. Y si la intencionalidad de Gilij fue descubrir el "verdadero rostro de América" gracias a su estada, durante dieciocho años y medio de convivencia en la Orinoquia, ésta se logra por medio de las relaciones con el *otro*: el indígena y su entorno: América y su habitante; de allí que, como bien expresa la autora: "El padre Gilij reconoce por un lado la humanidad del indio en sus lenguas, la diferenciación del americano en los dialectos que estudió" (60), ya que, la única vía para una verdadera cercanía a la cultura indígena es: "el aprendizaje, aparte de lo propicio para el acercamiento al *otro*, surge el verdadero

conocimiento; cuando se aprehende y se conoce el orden *en y de* una lengua, se accede al orden de los seres vivos, a su naturaleza, a su universo" (90) y es, en este sistema comparativo-diferencial, donde estriba uno de los principales logros del Misionero, porque, como él mismo afirmó: "cada lengua se rige por sus propias reglas, (...) cada lengua es reina, (...) toda lengua tiene sus idiotismos y (...) toda lengua goza de autonomía gramatical" (Jesus Olza Zubiri, *El padre Felipe Salvador Gilij en la historia de la lingüística venezolana*, Universidad Católica del Táchira, 1989, 6).

No podemos dejar a un lado el reconocimiento hecho, en esta *monografía*, al etnólogo y al historiador natural; aunque, reiteradamente, se afirme que, la cuestión americana "para asirla, para verificarla debe ser asumida como un problema de lenguas; como un aprendizaje del lenguaje y de la naturaleza americana" (64), el binomio-reductible indígena-entorno: América y su habitante, porque, en definitiva, la lengua, concebida como "el universo del hombre", de ese otro que trasciende en el *Saggio*... y "se evidencia en la proposición empírica diferente de los científicos europeos de corte cartesiano del siglo XVIII, quienes limitaban su experiencia" (58), quien otorgará la real visión de este nuevo continente.

Arleny León de d'Empaire, al otorgarle a Gilij la categoría de *observador*, demuestra que es, este carácter, el que hace posibles que el discurso gilijano no se convierta en fuente para nuevos mitos o utopías, porque, por añadidura, la crónica del misionero jesuita es el reflejo de una *vivencia real* —no trasladada por lecturas o por la oralidad de los viajeros, como ocurrió en muchos otros casos—; y, por ello es "una respuesta *verdadera* del material americano" (106) que "viene a representar (...) la crónica ilustrada casi a cabalidad" (Ib.) Es, éste, el hallazgo de la *monografía* de la acuciosa investigadora: Un Gilij centrado en la comprensión de América y su habitante, de ese *otro*, tan debatido en los discursos de los cronistas y viajeros.

MAHLKE, Reiner: *Diegeistersteigen herab*. Maria Lionza Religion in Venezuela, Dietrich Reimer Verlag, Berlín, 1992, 280m páginas, DM 68.
(Angelina Pollak-Eltz).

Se trata de un estudio etnográfico del culto venezolano de María Lionza de un estudiante alemán de teología luterana. El autor pretende haber penetrado en las esferas más íntimas de esta religión. Sus relatos se basan en largas entrevistas con adeptos y en su propia participación activa en los ritos. Dice con razón, que se trata de una religión utilitaria amoral y abierta, que está en cambio continuo, absorbiendo conceptos y prácticas mágico-religiosas de diversos orígenes.

El estudio es descriptivo; para la interpretación de los datos y para informaciones adicionales se sirve de mis propias publicaciones sobre religiosidad popular y curanderismo en Venezuela. Mahlke no está interesado en las raíces históricas y etnológicas, sino más bien en la experiencia religiosa vivida de los adeptos.

A pesar de algunos errores se puede considerar el trabajo como una interesante contribución a los conocimientos del Culto de María Lionza en Venezuela.

MEDRANO, José Domingo: *Apuntaciones para la crítica sobre el lenguaje maracaibero*. Caracas: Ediciones Centauro, 1990. Edición facsimilar.
(Francisco Javier Pérez Hernández).

Las Ediciones Centauro y el editor José Agustín Catalá han tenido la plausible idea de reeditar hoy para el lector actual y para los estudiosos del habla de Venezuela un libro singular de nuestros estudios lexicográficos: las *Apuntaciones para la crítica sobre el lenguaje maracaibero* de José Domingo Medrano. Efectivamente, el libro ha reunido la primera edición, de 1883, y la segunda, de 1886, en un solo volumen que reproduce facsimilarmente las dos primeras apariciones de la obra del escritor maracaibero, del siglo pasado (1842-1889). En este sentido, la presente edición se inscribe dentro del movimiento y auge contemporáneos por comprender y estudiar las particularidades del habla del país y por conocer los textos que hasta ahora se han propuesto su descripción.

La estructura del libro queda completa con una "presentación" a cargo del conocido lingüista zuliano Iraset Páez Urdaneta, que sintetiza parcialmente el contenido de la obra de Medrano y su alcance.

En cuanto a esto, la obra de Medrano ha descrito, considerando ambas ediciones, más de quinientas unidades léxicas usuales en el habla de Maracaibo a finales del siglo pasado (americanismos generales, regionalismos de origen maracaibero, indigenismos, cultismos, marinerismos, nuevas acepciones, nuevas derivaciones, alteraciones fonéticas, cambios léxicos por apócope o aféresis y usos particulares que afectan a la sintaxis). Su aporte, aquí, puede entenderse como el del creador del diccionario regional o diccionario de marcación diatópica en nuestro país, es decir, aquel que recopila y analiza las voces y expresiones tomando en cuenta una diferenciación de índole dialectal y contrastiva frente al resto de las modalidades regionales venezolanas. La conciencia del autor al respecto puede leerse en los apartados introductorios escritos por él para acompañar a las dos ediciones de su obra que pudo revisar en vida.

Medrano ensaya, como es usual en la lexicografía precientífica, diversos procedimientos de explicación (explicación semántica, definición sinonímica, definición por el uso pragmático, explicación con acotación de categoría gramatical, explicación con acotación preceptiva, explicación enciclopédica, explicación sustentada sobre una base documental bibliográfica, explicación por remisión y explicación con acotaciones diversas: metalingüísticas, estilísticas, etimológicas, diacrónicas, diatópicas, diastráticas y diatécnicas) y hace un uso irregular y asistemático de los elementos de descripción y de marcación diccionariológica.

Asimismo, las *Apuntaciones* de Medrano, inspiradas en las famosas *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* (1867) de R.J. Cuervo, como

reconoce nuestro autor, se convertirán en una fuente obligada en la lexicografía venezolana posterior. Casi sin excepción, todos los trabajos producidos en lexicografía, desde finales del siglo XIX hasta hoy, han valorado las contribuciones de Medrano. La crítica también, por su parte, ha encuadrado sus méritos (cf. especialmente la reseña escrita por el romanista austríaco Hugo Schuchardt para la *Literaturblatt für germanische und romanische Philologie*, N° 8, 1884, la más honorífica dedicada a Medrano o a cualquier otro autor en nuestra lexicografía; así como las visiones críticas y menciones bibliográfico-documentales en los siguientes autores: Rodolfo Lenz: *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, 1905-1910; Lisandro Alvarado: *Glosarios del bajo español en Venezuela*, 1929; Max Leopold Wagner: *Lingua e dialetti dell'America spagnola*, 1949; Aniceto Ramírez y Astier: *Galería de escritores zulianos*, 1951; Pedro Grases: *La obra lexicográfica de Lisandro Alvarado*, 1954; Angel Rosenblat: *Buenas y malas palabras*, 1956; Lubio Cardozo y Juan Pintó (dir.): *Diccionario de literatura venezolana*, 1974; Sergio Serrón: *Aporte para una ficha de la dialectología venezolana hasta 1975*, 1978; Andrés Márquez Carrero: *Tradición de los estudios lingüísticos en Venezuela*, 1983; Francisco Javier Pérez Hernández: *El aporte lingüístico de Medrano*, 1984; Gladys García Riera: *Bibliografía sobre el español de Venezuela*, 1985; María Josefina Tejera: *Diccionario de venezolanismos*, 1983; Francisco Javier Pérez Hernández: *Historia de la lingüística en Venezuela*, 1988; Edgar Colmenares del Valle: *La codificación del venezolanismo*, 1989; Iraset Páez Urdaneta: *El habla regional zuliana en el contexto actual del espacio dialectal venezolano y de la investigación dialectológica*, 1989; Francisco Javier Pérez Hernández: *Cinco siglos de lexicografía del español en Venezuela*, 1992.

De esta manera, José Domingo Medrano, protagonista en los orígenes de la ciencia del lenguaje en Venezuela en materia dialectológica y lexicografía, deja de ser autor de un libro raro en nuestras más selectas bibliotecas y vuelve a consolidarse como fuente testimonial y de consulta permanente, en las mencionadas disciplinas, gracias a su reaparición en las librerías del país.

PEARCE, Jenny: *Colombia, Inside the Labyrinth*, Latin American Bureau, London, 1990. 312 p., L 8.99 (papel).
(Angelina Pollak-Eltz).

Colombia es un país que tiene muchas imágenes contradictorias. Mientras que su economía es una de las más estables en todo el continente, la situación social parece ser desastrosa. Las fuerzas paramilitares pagadas por la mafia narcotraficante, las guerrillas izquierdistas, el hampa común, los militares, la policía y las autoridades administrativas se encuentran en guerra continua, mientras que los campesinos huyen a las ciudades por medio de estas luchas. La autora analiza los antecedentes de esa situación: el rol que juegan en estas contiendas los dos partidos tradicionales, los comunistas, los poderosos grupos de narcotraficantes, la burguesía, la alta sociedad tradicionalista, el campesinado, la agroindustria, los movimientos cívicos, las organizaciones tribales y los sindicatos. En la opinión de la autora, la falta de reformas socio-políticas en el curso de los últimos cuarenta años es una de

las principales razones para los problemas actuales. El libro brinda muchas informaciones, hasta ahora desconocidas, acerca de las intenciones de la guerrilla, que se considera defensora del pueblo y de los campesinos sin tierra propia, y acerca de las relaciones amigables entre la mafia, el gobierno, los generales y las viejas familias poderosas. Se trata de estudio profundo y serio que, por cierto, provocará discusiones.

SCHIENERL, Peter W.: *Daemonenfurcht und Boeser Blick*, Alano, Ed. Herodot, Aachen, 1992, 165 páginas.
(Angelina Pollak-Eltz).

Se trata de una serie de estudios etnológicos que se refieren a la creencia en el Mal de Ojo y la lucha contra este mal por medio de amuletos. El autor se refiere a diferentes formas de amuletos, que se encuentran todavía en la actualidad en Egipto, que remontan a influencias antiguas del Medio Oriente. Estudia amuletos en forma de planetas, de origen cristiano y amuletos en forma de elefantes, de zapatos o de peines. El libro contiene muchas ilustraciones y dibujos del amplio material etnográfico estudiado.

VAAL, Erika: *Wo die sonne Tanzt... Lateinamerika*, Verlag Austria Presse Gmbh., 212 páginas, Viena 1992.
(Angelina Pollak-Eltz).

La autora es una conocida periodista de la Radio Nacional de Austria. En este libro ofrece un reportaje de sus viajes por algunos países latinoamericanos en el curso de los últimos años. Describe cultos afrobrasileros y la religiosidad de los indígenas guatemaltecos.

Se refiere a los problemas socio-económicos, la herencia tradicional y la cultura en los distintos países. Introduce al lector a la literatura latinoamericana contemporánea. En el último capítulo estudia la música folklórica y popular en algunas regiones del sub-continente.

El libro se refiere a un público en general, interesado en los problemas en América Latina. Se trata de una buena contribución a la amplia literatura disponible en los países de habla alemana para preparar al viajero antes de su recorrido por el continente americano.

Lista de los autores

LYLL BARCELO SIFONTES- ABREU. Escuela de Letras, Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Católica Andrés Bello. Apartado 29068. Caracas-1021. Venezuela.

FRANZ XAVER FAUST. Museum Fuer Voelkerkunde Maxilimilian Str. 8. 8 Muenchen Alemania.

DORA DAVILA. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Central de Venezuela. Ciudad Universitaria. Los Chaguaramos. Caracas. Venezuela.

RITA GIACALONE. Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina. Universidad de Los Andes. La Hechicera. Edificio B. 3er. Nivel Sector 3. Mérida - Venezuela.

CARLOS GONZALEZ BATISTA. Unidad de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Coro. Estado Falcón. Venezuela.

RUBÉN DARÍO GUEVARA CORRAL. Universidad del Valle

NIKITA HARWICH VALLENILLA. Instituto de Investigaciones Históricas. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Católica Andrés Gello. Apartado 29068. Caracas 1021 . Venezuela.

JORGE HERNANDEZ DIAZ

WILLIAM W. MEGENNEY.Department of Spanish and Portuguese. University of California. Riverside, California 92521. USA.

ADA MORALES. Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina. Universidad de Los Andes. La Hechicera. Edificio B. 3er. nivel. Sector 3. Mérida. Venezuela.

PAVEL STEPANEK. Consejero de la Embajada de la República checa en Venezuela. Caracas. Escuela de Letras de la Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Católica Andrés Bello. Apartado 29068. Caracas 1021. Venezuela.

Impreso por
Grafisistem C.A.
Telf. 02-213023