

**REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA MENCIÓN ETNOHISTORIA**

**LAS HUERTAS CASERAS: COSMOVISION Y PENSAMIENTO
ASOCIADO A LA AGRICULTURA DOMESTICA EN
LAGUNILLAS, MUNICIPIO SUCRE ESTADO MÉRIDA**

www.bdigital.ula.ve

Antropóloga. Yohana Orjuela Muñoz



Mérida, junio de 2013

Atribución - No Comercial - Compartir Igual 3.0 Venezuela
(CC BY - NC - SA 3.0 VE)

**REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA MENCIÓN ETNOHISTORIA**

**LAS HUERTAS CASERAS: COSMOVISION Y PENSAMIENTO
ASOCIADO A LA AGRICULTURA DOMESTICA EN
LAGUNILLAS, MUNICIPIO SUCRE ESTADO MÉRIDA**

www.bdigital.ula.ve

**Presentado para optar al título de Magister
Scientiae en Etnología Mención Etnohistoria
Presentado por: Yohana Orjuela Muñoz
Tutora: Jacqueline Clarac de Briceño**

Mérida, junio de 2013

**Atribución - No Comercial - Compartir Igual 3.0 Venezuela
(CC BY - NC - SA 3.0 VE)**

**LAS HUERTAS CASERAS: COSMOVISION Y PENSAMIENTO
ASOCIADO A LA AGRICULTURA DOMESTICA EN
LAGUNILLAS, MUNICIPIO SUCRE ESTADO MÉRIDA**

**Trabajo de grado para optar al título de Magister Scientiae en
Etnología Mención Etnohistoria**

www.bdigital.ula.ve

**Autora: Yohana Orjuela Muñoz
Cédula de Identidad: P-25.283.965
Teléfono: 0426 6770659 – (+057) 3185053235
Correo electrónico: yohanaorjuela@gmail.com**

No estoy allí
(Plegaria indígena)

No te acerques a mi tumba sollozando.
No estoy allí. No duermo ahí.
Soy como mil vientos soplando.
Soy como un diamante en la nieve, brillando
Soy la luz del sol sobre el grano dorado
Soy la lluvia gentil del otoño esperado
Cuando despiertas en la tranquila mañana,
Soy la bandada de pájaros que trina
Soy también las estrellas que titilan,
Mientras cae la noche en tu ventana
Por eso, no te acerques a mi tumba sollozando
No estoy allí. Yo no morí.

www.bdigital.ula.ve

A Mamá Sixtica, por siempre y hasta la eternidad...

AGRADECIMIENTOS

A la comunidad del pueblo Jamuén de Lagunillas, etnias Guazábara, Mucumbú, Quinanoque y Quinaroe, quienes me brindaron su amistad y confianza, permitiéndome entrar en su territorio y compartir experiencias de su cotidianidad llenas de conocimientos y nuevos aprendizajes para mí.

Al Cacique Ernesto Carmona y su familia por su amistad y colaboración incondicional durante todo el periodo de investigación, su apoyo fue fundamental para el desarrollo de este trabajo.

A mi familia por todo su amor, comprensión y apoyo para cumplir las metas que me he propuesto durante mi vida.

A la profesora Jacqueline Clarac de Briceño por todas sus enseñanzas y aportes para mi crecimiento personal y profesional.

A la Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” y su grupo de docentes - investigadores y funcionarios que me brindaron su amistad, apoyo y colaboración, para ellos solo me quedan palabras de agradecimiento y sincero cariño.

A Francisca Rangel y su familia Cáceres Rangel por ofrecerme su cariño filial y hacerme parte de su entorno, mi cariño sincero.

A mis compañeros y amigos por todos los momentos compartidos: Eleonora Pérez, Nadeska Peña, Rubén Darío Torres, Rocío Manobanda, Meiby Araujo, Diana Jiménez, Luis Miguel Rose, Weymar Pérez, Annel Mejías, Elizabeth Roig, Eduard Muñoz.

A la familia Bencomo por su amor, cariño y colaboración en todo momento.

A todos mis agradecimientos sinceros y todo mi cariño.

RESUMEN

Se investigan las formas de conocimiento, manejo y uso de los elementos de la flora por parte de la población nativa del pueblo *Jamuén* de Lagunillas (Municipio Sucre, Estado Mérida), -etnia *Guazábara*- con el fin de observar y reportar los sistemas de cosmovisión y de representación del espacio y de las plantas dentro de esta cultura, logrando establecer un panorama amplio sobre los sistemas de conocimiento asociados al manejo del universo vegetal, las clasificaciones culturales de las plantas y del entorno doméstico donde se encuentran ubicadas. El elemento principal de análisis son las huertas caseras, siembras o conucos como espacios de reproducción de conocimientos y de la cultura a través de la producción de plantas y el trabajo agrícola. Se tienen en cuenta aspectos importantes de la relación pueblos – plantas, tales como la organización social de este pueblo, el papel de la mujer en el mantenimiento y conservación de plantas en estos espacios y el conocimiento ancestral asociado; por otro lado se da relevancia a la situación actual local con respecto a las perspectivas de la producción agrícola en la zona de estudio.

Desde el campo de la Etnobotánica se abordan los sistemas de conocimiento tradicional asociados a las huertas caseras, siembras o conucos que mantienen los habitantes *Guazábara* de la población de Lagunillas, centrando el estudio en la descripción y clasificación cultural de los elementos vitales que conforman este espacio (seres humanos, plantas y animales) y las prácticas culturales que surgen como resultado de la relación ser humano–naturaleza. Indagando sobre el proceso de construcción cultural de las plantas por estas comunidades a partir de la forma como organizan su conocimiento en torno a las mismas y las interrelaciones manejadas dentro de los espacios domésticos de cultivo.

INDICE

	Pág.
Dedicatoria.....	i
Agradecimientos.....	ii
Resumen.....	iii
 INTRODUCCIÓN.....	 13
 CAPITULOS	
I. REFERENTE ANALÍTICO DE LA INVESTIGACIÓN.....	19
1.1. La Etnociencia Como Orden de Conocimiento del Universo.....	20
1.2. El concepto de “Etnobotánica”: La experiencia Europea y Norteamericana.....	27
1.2.1. La experiencia latinoamericana.....	29
1.2.2. La etnobotánica como etnociencia y como interdisciplina.....	32
 II. CONTEXTO ETNOHISTORICO Y SOCIOCULTURAL DE LA ZONA DE ESTUDIO.....	 40
2.1. El Contexto Etnohistórico y Sociocultural del Pueblo Jamuén.....	41
2.1.2. Población.....	41
2.1.3. Economía.....	42
2.2. El Área de Estudio: Municipio de Lagunillas.....	42
2.2.1. Aspectos socioculturales del pueblo Guazábara.....	44
2.2.2. Organización social.....	47
2.2.3. Población.....	47
2.2.4. Economía.....	51
 III. CONTEXTO ECO-GEOGRÁFICO DE LA ZONA DE ESTUDIO.....	 54
3.1. Municipio Sucre.....	55
3.1.2. Posición Geográfica.....	55
3.1.3. Límites.....	55
3.1.4. Relieve.....	55
3.1.5. Clima.....	55
3.1.6. Hidrografía.....	55

3.1.7. Zonas de vida.....	56
3.2. Caracterización Ecológica del Municipio de Lagunillas.....	57
IV. METODOLOGÍA.....	59
4.1. Aspectos metodológicos de la investigación.....	60
4.1.2. Metodología Etnobotánica.....	60
4.1.3. Las colectas botánicas.....	64
V. ESTUDIO DE CASO: LA HUERTA CASERA GUAZÁBARA.....	70
5.1. Sistemas de cosmovisión Guazábara del entorno doméstico.....	71
5.1.1. ¿Cómo concibe el ambiente el pueblo Guazábara?.....	73
5.1.2. Los Cosmogramas.....	74
5.1.3. ¿Cómo es pensado el universo por la comunidad Guazábara?.....	74
5.1.4. ¿Cómo son clasificados los elementos del universo por los Guazábara?.....	82
5.2. Concepción cultural de la huerta casera.....	90
VI. LA COSMOGONÍA GUAZABARA.....	95
6.1. Mitología asociada a la concepción del universo Guazábara.....	96
6.1.1. La cosmología Guazábara.....	96
6.1.2. El sistema de ofrendas: El principio de reciprocidad comunidad Guazábara – Naturaleza.....	97
6.2. La Laguna de Urao.....	100
6.3. El río Chama.....	104
6.4. Las piedras sagradas.....	106
6.5. La Configuración del Territorio.....	111
VII. MANEJO DE LA DIVERSIDAD EN LA HUERTA CASERA GUAZÁBARA.....	115
7.1. Aspectos de manejo de la diversidad en la huerta casera Guazábara.....	116
7.2. La cultura asociada al manejo de la huerta casera Guazábara.....	117
7.2.1. Aspectos culturales y el manejo de la huerta casera.....	118
7.3. Aspectos económicos de la huerta casera Guazábara.....	132
7.4. Las prácticas de manejo agrícola en la huerta casera Guazábara.....	136

	Pág.
7.4.1. Características de las huertas caseras.....	136
7.4.2. Prácticas de manejo tradicional en las huertas caseras.....	143
 VIII. EL ESTUDIO DE REALIDADES LOCALES BAJO LA MIRADA	
DE LAS ANTROPOLOGIAS DEL SUR.....	149
8.1. ¿Qué es la Antropología del Sur y qué se quiere construir con ella?.....	150
8.2. La construcción de una antropología de sur: aspectos problemáticos.....	151
8.3. Hacia la Metodología Etnohistórica.....	155
8.4. Y ahora en Etnobotánica.....	155
 CONCLUSIONES.....	 158
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	 162
 ANEXOS.....	 172

www.bdigital.ula.ve

LISTA DE TABLAS

	Pág.
Tabla No. 1. Total de habitantes por sector.....	48
Tabla No. 2. Población total de la Mancomunidad indígena Guazábara.....	48
Tabla No. 3 Aldea La Alegría alta.....	48
Tabla No. 4. Aldea San Martín bajo.....	49
Tabla No. 5. Aldea Los Azules.....	49
Tabla No. 6. Aldea La Alegría baja.....	49
Tabla No. 7. Familias dispersas.....	50
Tabla No. 8. Atributos registrados para las plantas colectadas.....	65
Tabla No. 9. Características de las plantas de la huerta casera según la fase lunar.....	123
Tabla No. 10. Usos de las plantas cultivadas en las huertas caseras Guazábara.....	126
Tabla No. 11. Nombres científicos plantas colectadas en las huertas caseras Guazábara.....	146

LISTA DE FIGURAS

	Pág.
Figura 1. Diagrama conceptual de la Etnobotánica.....	34
Figura 2. Representación del territorio Guazábara.....	43
Figura 3. Mapa División política del Municipio Sucre.....	56
Figura 4. Zona de vida municipio de Lagunillas Arbustal espinoso.....	58
Figura 5. Mapa ubicación geográfica del municipio de Lagunillas y sus aldeas en el estado Mérida.....	58
Figura 6. Fase metodológica – el trabajo de campo.....	63
Figura 7. Realización de colectas botánicas.....	66
Figura 8. Muestras botánicas prensadas y listas para ser llevadas a la estufa.....	67
Figura 9. Estufa donde se secan las muestras botánicas colectadas.....	67
Figura 10. Muestra de una planta después del proceso de secado en la estufa.....	68
Figura 11. Laboratorio del ICAE, donde se procedió al análisis e identificación o determinación de las muestras colectadas.....	68
Figura 12. Cosmograma: Representación del universo Guazábara y sus secciones simbólicas.....	76
Figura 13. Cosmograma Guazábara. Distribución de los elementos de la naturaleza en la cosmovisión Guazábara.....	82
Figura 14. Organización del mundo Nasa f'iw “semilla” pees kup’ “el regalo que germina”.....	89
Figura 15. Diagrama de la huerta casera. Distribución del espacio en el entorno doméstico.....	93
Figura 16. Laguna de Urao.....	102

	Pág.
Figura 17. Cerro común El Zamuro.....	108
Figura 18. Piedra El Fraile.....	109
Figura 19. Piedra Blanca.....	110
Figura 20. Diagrama Representación del territorio Guazábara.....	112
Figura 21. Semillas de quinchoncho (<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.).....	121
Figura 22. Venta de plantas medicinales en el mercado local de Lagunillas.....	135
Figura 23. Semilleros y plántulas listas para ser trasplantadas.....	137
Figura 24. Cercado de las plantas en piedra.....	138
Figura 25. Herramientas utilizadas en las labores agrícolas de la huerta casera.....	139
Figura 26. Semillas de maíz y caraota listas para ser sembradas.....	140
Figura 27. Proceso de la siembra del maíz en asociación con caraota utilizando la técnica tradicional	140
Figura 28. Parcela de maíz en crecimiento.....	141
Figura 29. Sistema utilizado para regar las plantas de la huerta casera.....	142
Figura 30. Residuos de las cocinas para ser utilizados como abono en la huerta casera.....	145
Figura 31. Animales domésticos encargados de esparcir los residuos orgánicos en las huertas caseras.....	145
Figura 32. Plantas recién abonadas	145

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo lograr el acercamiento a las formas de conocimiento, manejo y uso de los elementos de la flora por parte de la población nativa del pueblo *Jamuén* de Lagunillas (Municipio Sucre, Estado Mérida), -etnia *Guazábara*- con el fin de observar y reportar los sistemas de cosmovisión y de representación del espacio y de las plantas dentro de esta cultura, logrando establecer un panorama amplio sobre los sistemas de conocimiento asociados al manejo del universo vegetal, las clasificaciones culturales de las plantas y del entorno doméstico donde se encuentran ubicadas. El elemento principal de análisis son las huertas caseras, siembras o conucos como espacios de reproducción de conocimientos y de la cultura a través de la producción de plantas y el trabajo agrícola. Se tienen en cuenta aspectos importantes de la relación pueblos – plantas, tales como la organización social de este pueblo, el papel de la mujer en el mantenimiento y conservación de plantas en estos espacios y el conocimiento ancestral asociado; por otro lado se da relevancia a la situación actual local con respecto a las perspectivas de la producción agrícola en la zona de estudio.

El análisis teóricamente es abordado desde la trasdisciplinariedad y los estudios de la complejidad a partir de la visión de la etnobotánica, para encontrar las relaciones entre los pueblos y las plantas, con un fuerte componente, etnográfico, etnológico y etnohistórico, revisando teorías clave como la etnociencia, la antropología simbólica, el estructuralismo y el funcionalismo, que le dan el soporte conceptual al trabajo.

Metodológicamente, se aborda desde la perspectiva de la etnografía apoyándose básicamente en la descripción de escenarios culturales ligados a las diversas manifestaciones de las comunidades en torno al manejo de las huertas caseras, por otro lado la metodología etnohistórica con su enfoque pluridisciplinario que permite lograr una visión integral y completa de la realidad estudiada principalmente desde las perspectivas etnológica, histórica y arqueológica; teniendo en cuenta también la Investigación Acción Participativa (IAP) como una forma de acercamiento a la comunidad estudiada, que permite conocer la concepción y las

prácticas realizadas en estos espacios de cultivo y, finalmente la metodología etnobotánica para completar el proceso de recolección de los datos y análisis de la información.

La investigación se inscribe dentro de un enfoque a la vez etnohistórico y etnobotánico. La historia de la etnobotánica nos lleva a pensar sus orígenes desde el momento mismo del surgimiento del ser humano, pues ella trata las relaciones de los diferentes grupos humanos con las plantas y esta relación no es reciente, es el resultado de largos procesos de desarrollo de la humanidad. Los seres humanos y el entorno vegetal que los rodea no son entes individuales ni separados, por el contrario son interdependientes pues es muy difícil, casi imposible la realización de un individuo sin un medio natural en el que se pueda desarrollar.

Se abordan en esta investigación los sistemas de conocimiento tradicional asociados a las huertas caseras, siembras o conucos que mantienen los habitantes *Guazábara* de la población de Lagunillas, centrando el estudio en la descripción y clasificación cultural de los elementos vitales que conforman este espacio (seres humanos, plantas y animales) y las prácticas culturales que surgen como resultado de la relación ser humano-naturaleza. Indagando sobre el proceso de construcción cultural de las plantas por estas comunidades a partir de la forma como organizan su conocimiento en torno a las mismas y las interrelaciones manejadas dentro de los espacios domésticos de cultivo.

Observando aspectos fundamentales como el conocimiento tradicional, lógicas de clasificación, descripción, usos del espacio y de las plantas cultivadas y utilizadas en el entorno doméstico, se describen las prácticas de conservación tanto cultural como del medio ambiente, pero no separadamente, sino desde una visión integral, llegando a hacer una reflexión sobre un tema que reviste mucha importancia en la actualidad a nivel mundial: la conservación de la diversidad biológica, étnica y cultural; por otro lado este estudio reviste importancia en el marco de la problemática mundial actual de la crisis alimentaria y las perspectivas a futuro de la producción agrícola a pequeña escala en la zona de estudio.

El entendimiento de las percepciones de mundo propias del pueblo *Guazábara* de Lagunillas, partiendo de la observación de su dinámica social, económica y cultural, teniendo en cuenta

que el sentido que adquiere la huerta casera, siembra o conuco está colmado de caracterizaciones culturales, las cuales hacen parte de un arraigo a sus costumbres y respeto a su cosmovisión, donde cada espacio posee representaciones simbólicas y la huerta tiende a ser significada como un espacio familiar en el cual se transmiten saberes y valores, reafirmando la identidad étnica y cultural.

En torno a esta dinámica ancestral de la relación entre el ser humano y la naturaleza, gira el tema de la cosmovisión, el cual es abordado en esta investigación observando aspectos propios de la cultura estudiada, tales como mitos, leyendas, creencias y principios relacionados con la conducta de los seres humanos en torno a las plantas, buscando siempre las relaciones con la cultura en la formación de valores transmitidos de una generación a otra, los cuales tienden a formar una conciencia de respeto y cuidados al medio ambiente (en este caso la tierra y las plantas) en la construcción de un conocimiento integral donde se ubican la totalidad de los elementos de la naturaleza. La temática abordada desde este punto de vista y de análisis permite concluir el trabajo con unos planteamientos que resaltan el valor cultural del universo vegetal, posicionando a las plantas como elementos de la cultura que generan conocimiento y formas de interpretación y de integración de los seres humanos con el espacio (territorio), creando visiones de mundo particulares y aportando elementos de defensa cultural.

Objetivos

General

- Estudiar la cosmovisión y los sistemas de representaciones simbólicas de las huertas caseras en la población nativa de Lagunillas para conocer las prácticas culturales asociadas al conocimiento, uso y manejo del entorno vegetal en la zona de estudio dando relevancia a la situación actual local con respecto a las perspectivas de la producción agrícola en la zona de estudio.

Específicos

- Observar y describir las lógicas de clasificación y ordenamiento del mundo por la comunidad *Guazábara* de Lagunillas desde la distribución espacial de las plantas al interior de las huertas caseras, teniendo en cuenta el papel y la función social atribuida a las plantas y sus asociaciones que permiten una interacción social y natural entre la familia y otros miembros de la comunidad.
- Documentar las prácticas culturales asociadas al conocimiento tradicional de las huertas caseras, contextualizando la significación cultural de las plantas dentro de la comunidad *Guazábara*.
- Conocer las formas de manejo de los recursos vegetales por la comunidad, desde la distribución espacial de los cultivos y sus niveles de manejo dentro de la huerta casera.
- Conocer y documentar los sistemas de cosmovisión y ordenamiento del espacio –incluyendo el mundo vegetal– dentro de la representación cósmica de estos pueblos indígenas.

El trabajo se divide en ocho capítulos a través de los cuales se desarrolla completamente la temática abordada, metodológicamente cada uno de los capítulos se encuentra apoyado por una herramienta que sirvió como eje fundamental para la recolección y organización de la información y que dio como resultado una serie de unidades metodológicas que permiten profundizar en el conocimiento de los temas abordados. Estas unidades se definen por capítulo de la siguiente forma: los tres primeros capítulos sobre el referente analítico de la investigación, el contexto etnohistórico y sociocultural, y el contexto eco-geográfico del área de estudio se encuentran apoyados por la revisión documental de diferentes fuentes bibliográficas de diversas disciplinas tales como la antropología, la historia, la geografía, la ecología y la botánica, como resultado se obtienen unas fichas bibliográficas de libros y artículos principalmente; ordenadas por temas y subtemas logrando finalmente la organización de la información para su utilización durante la escritura del texto; el cuarto capítulo recoge y

describe el proceso de elaboración e implementación de las unidades metodológicas en el trabajo de campo y la aplicación de técnicas de organización del material bibliográfico e información de primera mano.

A partir del capítulo quinto se aborda el estudio de caso sobre la cosmovisión *Guazábara* asociada a la agricultura doméstica, las unidades metodológicas se van distribuyendo de acuerdo al interés principal de cada capítulo, así: el capítulo quinto aborda el tema de las huertas caseras desde la cosmovisión *Guazábara*, éste capítulo se encuentra apoyado por los cosmogramas que como unidad metodológica se constituyen en un gran apoyo para la recolección, organización y análisis de la información, permitiendo visualizar aspectos importantes propios de la cultura estudiada en su relación con los elementos de la naturaleza.

El capítulo sexto trata el tema de la cosmogonía *Guazábara* y los mitos de origen propios de esta comunidad, para lo cual se parte de la elaboración de diagramas sobre la concepción del territorio y la ubicación de algunos sitios sagrados, utilizando como unidad metodológica la cartografía social como instrumento de análisis que permite la interpretación de la configuración del mundo por parte de la comunidad estudiada.

El séptimo capítulo está enfocado hacia el tema de las prácticas de manejo de la huerta casera *Guazábara*, para la recolección y análisis de la información se aplicaron una serie de fichas etnobotánicas que indagan diversos aspectos sobre las características de uso y formas de manejo de los elementos propios de los agroecosistemas, especialmente de las huertas caseras (Ver anexos), otra unidad metodológica utilizada para la configuración de este capítulo fue la elaboración de calendarios agrícolas y de las fases de la luna, con el fin de ubicar y comprender la relación existente entre los elementos de la naturaleza, el tiempo y el espacio, como parte de la relación ser humano-naturaleza; finalmente se elabora una reflexión sobre los resultados de la investigación en donde se recogen los aspectos que revisten mayor importancia para el análisis de la situación estudiada y se dan algunos aportes desde la visión antropológica del estudio.

El capítulo octavo recoge una reflexión crítica sobre el rol de los antropólogos y las antropologías del sur y sus aportes a la investigación de realidades locales.

Todos los capítulos están apoyados por las narrativas de los pobladores quienes aportaron información y principalmente sus conocimientos a través de entrevistas, recorridos en campo, diálogos informales y conversaciones personales que se verán reflejados a lo largo de la lectura, la intención es poner a conversar estos conocimientos, llegar a plantear aquí la posibilidad de lograr un “diálogo de saberes” en donde no hay un saber hegemónico, sino que se colocan todos en el mismo plano, se sientan todos sobre la misma base con el objetivo de obtener lo que Alfredo Ghiso (2000) denomina una “hermenéutica colectiva”, un eje que articula los discursos y permite integrar los conocimientos propios de la academia y los conocimientos tradicionales o “populares” propios de las comunidades locales para llegar a conocer, explicar, interpretar y comprender las lógicas inmersas en la construcción y generación de conocimientos en el área de estudio.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO I

REFERENTE ANALITICO DE LA INVESTIGACION

www.bdigital.ula.ve

1.1. La etnociencia como orden de conocimiento del universo

“La sociedad indígena, cuyas civilizaciones están fundamentadas sobre concepciones todavía muy poco conocidas por occidente, considera que el hombre no es dueño de la frescura del aire ni del fulgor de las aguas, porque simplemente es parte de la tierra y ésta parte del hombre. La tierra no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la tierra” (Morales, 1995, p. 77).

Desarrollo de la etnociencia

La etnociencia aparece en el mundo de la antropología social y cultural a finales de la década de 1970 como una nueva forma de hacer etnografía, en donde se priorizan los enfoques *emic* y *etic* a la hora de observar, conocer, estudiar y analizar las culturas. lo *etico* hace referencia al análisis que hacemos nosotros como investigadores, el punto de vista del investigador – observador y lo *emico* se refiere al análisis que hacen de su propia cultura los integrantes de los pueblos estudiados; inicialmente estos aspectos no eran muy tenidos en cuenta en la etnografía tradicional por lo cual esta tendencia fue denominada como la “nueva etnografía”, también ha recibido otras denominaciones a través de la historia y en diferentes contextos, tales como “etnosemántica”, por su fuerte componente semántico en la realización de las observaciones de los análisis de los diferentes fenómenos socioculturales; “etnoconocimiento”, en el sentido del abordaje que se hace a la forma que poseen diferentes pueblos de conocer el mundo en diversas partes del planeta o también denominado “conocimiento indígena (C.I)” como lo plantea Grenier, (1999):

El conocimiento Indígena (C.I) se refiere al conocimiento singular, tradicional y local que existe dentro de las condiciones específicas de mujeres y hombres de un área geográfica particular y que se desarrolló alrededor de ellas...El desarrollo de sistemas de C.I que abarcan todos los aspectos de la vida, inclusive el manejo del entorno natural, ha constituido la sobrevivencia de los pueblos que los generaron. Estos sistemas de conocimiento son acumulativos y representan generaciones de experiencias, observación cuidadosa y experimentación constante (p.1).

La definición anterior permite visualizar ampliamente el interés de estudio de la etnociencia y bajo esta definición se abordará el término para la presente investigación.

Históricamente la etnociencia en sus inicios se encuentra fuertemente ligada al estructuralismo francés con los planteamientos de su principal exponente el antropólogo Claude Levi-Strauss sobre las estructuras de conocimiento y el interés por incluir los modelos fonológicos de la lingüística en estos estudios, mostrando que las estructuras son conceptos que están en la mente humana y que se materializan en la vida de los pueblos a través de un sistema de nominaciones y clasificaciones del mundo, lo cual es llevado a la práctica a través del manejo de los diferentes elementos que conforman el universo. El libro "El Pensamiento Salvaje" de Claude Leví-strauss (1982), recoge el ejemplo de esta teoría, la cual ha dado origen a términos como sistemas clasificatorios, clasificaciones folk, etnociencia, entre otros.

La gran diferencia que existe entre la antropología estructural y la etnociencia es que la primera intenta a partir de las lógicas particulares de clasificación reconstruir las reglas que gobiernan o rigen la totalidad de los intercambios sociales y que son válidas para todas las culturas; mientras que la etnociencia busca encontrar las reglas que rigen cada cultura en concreto, específicamente haciendo referencia a cada sistema de organización de los diferentes fenómenos dentro de un sistema de conocimiento que obedece a las particularidades de cada una.

Goodenough (1964) y Tyler (1969), en sus investigaciones intentan llegar a encontrar leyes universales sobre la forma en que los pueblos organizan sus fenómenos materiales, al respecto se plantea que: *"La antropología cognitiva es una orientación teórica nueva - centrada en descubrir como los diferentes pueblos organizan y usan sus culturas"* (Tyler, 1960:2). Es decir, *"Se asume que cada pueblo tiene un sistema único de clasificación, de percibir y organizar los fenómenos materiales -cosas, eventos, conductas, y emociones-"* Goodenough (citado por Tyler, 1960, p.2). Entonces, el objetivo e interés de este estudio son las maneras en que se organizan los fenómenos materiales en la mente de los seres humanos o los pueblos a los que pertenecen, es decir, la forma en que cada cultura percibe, conceptualiza, organiza y le da valor a su universo a partir de los acontecimientos naturales y sociales: La antropología cognitiva basa su análisis sobre los fenómenos materiales que tienen

significación para los pueblos humanos los cuales son organizados subjetivamente y de diferentes maneras, estableciéndose diferencias entre los tipos de fenómenos organizados y el valor que se les da a cada uno de ellos, intentando dar cuenta de la manera en que las personas conceptualizan y ponen orden sobre ellos. Los estudios en etnociencia parten de considerar la cultura como un sistema cognitivo, es decir un sistema de ideas y concepciones sobre la vida y sobre el universo.

Inicialmente los intereses de la etnociencia estaban dirigidos hacia estudios que dieran descripciones exactas de las realidades sociales y culturales estudiadas centrando su atención sobre el descubrimiento de las formas como los individuos pertenecientes a una cultura perciben, ordenan y clasifican el mundo donde viven, pero con el tiempo los intereses y la forma de ver el estudio etnocientífico fue cambiando, aquí entran a tomar importancia las investigaciones de tipo taxonómico, intentando penetrar y describir aspectos de la concepción del mundo de las sociedades estudiadas y como ésta se ve reflejada a través de los sistemas de nomenclatura y clasificación de los elementos que conforman su universo social, cultural y ecológico.

La etnociencia enfoca su interés sobre los aspectos de la cultura que reflejan con mayor claridad la concepción que tienen las sociedades sobre el entorno social y ambiental que los rodea. En este sentido es muy importante para este enfoque conocer y abordar los sistemas clasificatorios que poseen las sociedades y la forma como son incluidos en el lenguaje a través de sistemas terminológicos empleados para designar atributos y características que permitan introducir un tipo de orden al “caos” del mundo, con el objetivo de poder comprender con mayor claridad las funciones de las cosas y el sentido de su existencia.

Es importante resaltar el carácter dinámico de los conocimientos tradicionales que conforman el cuerpo de la etnociencia ya que todos los miembros de una comunidad poseen conocimientos de su entorno; estos conocimientos varían de acuerdo a las personas que los poseen y a sus roles y posición al interior de la sociedad, se transmiten de generación en generación principalmente a través de la práctica y la oralidad. Al respecto Grenier (1999), plantea:

El C.I [Conocimiento Indígena] se guarda en la memoria y en las actividades de las personas y se expresa en cuentos, canciones, folclor, proverbios, danzas, mitos, valores culturales, creencias, rituales, leyes comunitarias, lenguaje local y taxonomías, prácticas agrícolas, herramientas, materiales, especies de plantas y razas de animales. El C.I se comparte y se comunica por vía oral, por el ejemplo específico, y por medio de la cultura (p.2).

Para Sturtevant (1964), el prefijo Etno hace referencia a los sistemas de conocimiento y de cognición propios de una cultura dada, también plantea que es un término adecuado porque incluye la interpretación de conceptos como etnobotánica, etnogeografía, etnoecología, etnomedicina, entre otros. Por ejemplo, la etnobotánica es un concepto específico que se refiere a las formas como cada cultura organiza los conocimientos que posee sobre el mundo vegetal. El objetivo no es sólo agregarle el prefijo etno a las diferentes ramas que conforman la vida, las técnicas, la ciencias y las artes de las sociedades estudiadas, sino otorgarle importancia a las formas propias que tiene cada sociedad de conocer e interpretar los elementos que conforman su mundo.

Ciencia Occidental y Etnociencia

Existen múltiples diferencias entre estos dos conceptos, uno de los argumentos principales es el reclamo de sistematización por parte de la ciencia de Occidente contra la etnociencia, Occidente busca sistematizar para conocer cómo funciona cada cosa separada de las demás, obedeciendo a normas y leyes preestablecidas, mientras que la etnociencia basa su carácter en lo holístico, buscando interrelaciones entre los elementos como un gran sistema funcional, a través de muchas investigaciones realizadas en diversos espacios y en diferentes sociedades. Se ha logrado demostrar que el conocimiento indígena es sistemático y también obedece a leyes, sólo que estas leyes están formuladas para un espacio y un tiempo determinados debido a que no se pueden formular leyes generales ni modelos universales para el estudio de las culturas, porque las culturas son dinámicas y cambiantes, en este sentido lo que se puede hacer es determinar tendencias y principios generales para hallar relaciones sobre el comportamiento de las sociedades en momentos y espacios determinados.

Otra gran diferencia es que en Occidente la ciencia aparece y surge como un proceso de secularización, mientras que en el imaginario indígena se mantiene un proceso de conocimiento del mundo ligado muy fuertemente con lo sagrado como parte de la cosmovisión, éste es un elemento fundamental de la etnociencia como sistema del conocer.

Uno de los planteamientos de Occidente es que la ciencia tiene que materializarse, tiene que estar plasmada a través de la escritura, la ciencia debe ser medible – cuantificable, mientras que para la etnociencia la oralidad es fundamental, pues las comunidades indígenas y afrodescendientes principales grupos a los cuales les es atribuido este tipo de desarrollo epistemológico, tienen una tradición netamente oral, no escrita – cualitativa; por medio de la cual han transmitido sus conocimientos a través del tiempo, el conocimiento indígena está fundamentado sobre la base de la mitología la cual ayuda a conocer, explicar, entender y comprender el mundo en el que viven, la cosmovisión como el sistema de creencias, mitos y ritos que están relacionados con el mundo y el lugar de los seres humanos en él, nos muestra un rico entramado de saberes que nos ayudan a comprender y a profundizar en la concepción y la percepción que tienen los pueblos sobre ellos mismos.

Levi-Strauss (1982), pone en evidencia y resalta la importancia de las creencias como una forma de percibir la realidad, al respecto sugiere que los mitos son una forma de preservar y transmitir conocimientos sobre el mundo y la naturaleza:

...los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a conocimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible (p.34, 35).

Para la ciencia occidental el mito carece de valor y de rigor para representar un proceso de conocimiento, y al hacer parte fundamental de la etnociencia ésta pierde estatus frente a las otras formas de conocimiento que se erigen como ciencia; en el único campo del saber que el mito adquiere valor como proceso y fundamentación del conocimiento es en la antropología.

Los saberes tradicionales están fundamentados sobre la base del conocimiento holístico del mundo, la etnociencia funciona sobre la base de un cuerpo de prácticas, conocidas y compartidas por todos los miembros de la comunidad.

De acuerdo con lo anterior es posible plantear algunas diferencias entre las dos formas de conocimiento del mundo:

Ciencia

Objetiva

General (universal)

Teórica

Escrita

Especializada/ramas de saber

Racional

Cuantitativa

Homogénea

Etnociencia

Subjetiva

Particular (no universal)

Práctica

Oral

Holística/integral

Emotiva

Cualitativa

Heterogénea

En cuanto a los sistemas de clasificación en las diferentes formas de conocer el mundo

En términos generales el objetivo de la etnociencia basa su atención en la identificación de criterios bajo los cuales las culturas perciben, organizan y clasifican el universo social y natural donde se desarrollan, es importante aquí señalar que bajo el análisis de los sistemas lingüísticos se pueden determinar las formas como los seres humanos ordenan su universo conceptual y los objetos de su realidad. Se plantea que los seres humanos tendemos a clasificar los fenómenos del mundo que nos rodea como una forma de ordenarlos mentalmente.

Existe un planteamiento según el cual los “salvajes” solo nombran a los elementos que tienen una utilidad práctica en su vida, pero al respecto Levi-Strauss (1982), responde que este planteamiento es falso, que los seres humanos a través de la observación y la experimentación conocen, ordenan y clasifican estos conocimientos y que luego los incluyen en su vida práctica: *“Se objetará que tal ciencia no puede ser eficaz más que en el plano de lo práctico.*

Pero, da la casualidad de que su objeto primero no es de orden práctico. Corresponde a exigencias intelectuales antes, o en vez, de satisfacer necesidades” (p, 24).

Este autor también resalta la importancia de la observación y la experimentación como principios fundamentales del conocimiento y de los sistemas de clasificaciones en medio de un afán por conocer que ha movido a los seres humanos a través de la historia:

...no nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta, un gusto del conocimiento por el conocer, pues una pequeña fracción solamente de las observaciones y de las experiencias (de las que es necesario suponer que estuvieron inspiradas, primero y sobre todo, por la afición al saber) podían dar resultados prácticos e inmediatamente utilizables (p.32).

Se plantea también que toda clasificación es superior al caos, pues en un paso en la etapa hacia el orden racional, se pueden dar clasificaciones a nivel de las propiedades sensibles (color, olor, sabor, textura, forma) del objeto clasificado y ligarlo o buscarle conexión con las propiedades, aunque no existan efectivamente relaciones entre las cualidades sensibles y las propiedades del objeto, pero esta relación es efectiva, es un principio clasificatorio y en algunos casos funciona cumpliendo su doble objetivo: en los planos inteligible y práctico, *“la naturaleza está hecha de tal manera que es más lucrativo, para el pensamiento y para la acción, proceder como si una equivalencia que satisface al sentimiento estético corresponde también a una realidad objetiva”* (Levi-Strauss, 1982, p. 34).

Al ligar caracteres sensibles con propiedades singulares, se da una generalización que aunque no racionalmente, puede ser que funcione en la práctica, puede ser que de resultados; por ejemplo, en el caso de cierto tipo de curaciones para cierto tipo de enfermedades, es decir que en casos determinados es de mayor ayuda al pensamiento y a la clasificación tener en cuenta las relaciones y conexiones, que negarlas totalmente *“pues la clasificación, aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario: al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una ‘memoria’”* (Levi-Strauss, 1982, p. 34).

El conocimiento del universo surge a partir de la observación y la experimentación de las características sensibles del mundo, estas pueden ser aprehendidas por el ser humano y encuentran su fundamentación teórica y cognitiva a través de los mitos (teórica) y ritos (práctica), esta sería la ciencia de lo concreto.

1.2. El concepto de “Etnobotánica”: La experiencia Europea y Norteamericana

Desde sus inicios, el concepto de etnobotánica ha sido un tanto problemático en cuanto a su definición y la delimitación de los parámetros teóricos y metodológicos, los cuales involucran una interrelación entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, con respecto a la interpretación de la relación existente entre los seres humanos y el medio ambiente en el que viven, particularmente en este caso con las plantas; esta relación ha existido desde el comienzo de la humanidad y ha dado forma a lo que es hoy el sistema de conocimientos y manejo del medio ambiente por los grupos étnicos.

El interés por las plantas utilizadas por las diferentes sociedades da origen a lo que es hoy el estudio de la etnobotánica, el cual fue incrementado en el mundo con el “descubrimiento” del nuevo continente, desde ese momento algunos exploradores y viajeros se interesaron en descubrir aspectos sobre las plantas utilizadas por los grupos humanos que habitaban estas “nuevas” tierras, aspectos tales como la identificación de las diferentes plantas que podrían ser utilizadas con fines económicos; estos datos incluían descripciones sobre nombres, usos, etc., basados en la observación de las culturas aborígenes.

Durante el siglo XIX, se acentuaron este tipo de estudios, en los cuales predominó por mucho tiempo un enfoque utilitarista de las plantas, en donde se destacaron entre otros los descubrimientos de plantas con propiedades medicinales, alimenticias, alucinógenas, etc. Todos estos estudios realizados por científicos europeos principalmente se enfocaron en su mayoría hacia el campo de la botánica económica, la cual es definida como *"La descripción de las especies y variedades vegetales utilizadas por el hombre"* Regel (citado por Sanabria, 2000, p.1). Además de estos trabajos enfocados hacia la parte económica, también se comienza a observar el sentido simbólico y cultural que poseen las plantas utilizadas por los

grupos aborígenes americanos, se pueden evidenciar las relaciones ejercidas entre los grupos humanos y las plantas utilizadas a las cuales se les atribuye también un valor que está por fuera de lo material, es así como surgen trabajos realizados por botánicos y antropólogos en los cuales se le presta mayor interés a la significación cultural de las plantas. Estos trabajos enfocan su interés hacia el aspecto de la "relación abstracta" del ser humano con las plantas según Jain (1995), la cual incluye *"creencias en los poderes buenos o malos de las plantas, tabúes, plantas sagradas, cultos y folklore (mitos y leyendas)"* (Jain, 1995:2). También se hacen documentaciones sobre plantas psicoactivas encontradas en el "nuevo mundo" y las creencias mágico-religiosas.

Durante la época de exploración científica sobre las plantas realizada por estudiosos europeos, aparecen las publicaciones de artículos basados en la observación de uso y manejo de vegetales por grupos aborígenes, esto también implicó el estudio de las estructuras vegetales las cuales eran recolectadas y llevadas a los museos para su posterior análisis, esto trae como resultado la investigación y estudio de un nuevo campo científico que luego sería llamado etnobotánica.

Posteriormente, este campo de estudio se fue volviendo poco a poco más riguroso, así se encuentran descripciones taxonómicas sobre la flora aborígen y en 1873 Power introdujo el término *"'botánica aborígen' que describe la investigación botánica de plantas de uso nativo"* (Cotton, 1996, p.6). La evolución del término continúa y aparece originalmente por primera vez la definición de etnobotánica en 1895, con el botánico John Harshberger. En su concepción primera la etnobotánica fue entendida como *"El estudio de las plantas utilizadas por los pueblos primitivos"* (Harshberger, 1896). De ahí en adelante la etnobotánica empezó su rápido proceso de expansión el cual se ve acentuado con su aceptación en diferentes universidades, su larga historia muestra una tendencia cada vez más hacia la necesidad de darle un toque interpretativo de la cultura "dueña" de ese conocimiento sobre las plantas, involucrando los factores culturales que inciden en los procesos de conceptualización y percepción del mundo natural por los diferentes grupos humanos.

1.2.1. La experiencia latinoamericana

En el marco Latinoamericano, la etnobotánica tiene como referente histórico todos los procesos sociales y económicos relacionados con la “conquista” y sus efectos, los cuales involucran dinámicas de cambio y transformación de los recursos vegetales, además de la transformación de las concepciones y de los imaginarios de los grupos humanos, a partir de ese momento el desarrollo de la disciplina ha venido dándose en diversos intereses tales como: ahondar en el conocimiento que sobre las plantas se tiene, con fines utilitaristas, un ejemplo de ello son las diferentes expediciones botánicas realizadas en el Nuevo Mundo, las cuales dieron paso a muchas otras exploraciones botánicas con fines de explotación, industrialización y comercialización de gran cantidad de plantas nativas.

En el siglo XX en Latinoamérica, aparecen diversas investigaciones dedicadas a ampliar los listados de plantas útiles, los cuales dan a conocer la importancia forestal de muchas de las regiones pertenecientes al llamado por los europeos Nuevo Mundo.

Por su carácter interdisciplinario, el campo de acción de la etnobotánica es muy amplio y sus aplicaciones muy variadas, van desde los estudios palinológicos, taxonómicos, moleculares, botánicos, etnológicos, históricos, arqueológicos, entre otras muchas áreas del conocimiento.

En Venezuela las principales líneas de investigación en etnobotánica según Bermúdez (2006), se han preocupado por abordar problemas teóricos y metodológicos sobre la interdisciplinariedad, estado de la conservación y utilización de la flora utilizada, desarrollo local, investigación en etnobotánica cuantitativa, técnicas cuantitativas para el análisis de la información etnobotánica, legislación sobre los derechos de las comunidades sobre la propiedad intelectual del conocimiento sobre plantas, educación, entre otras.

En el contexto local y regional, se encuentra la aplicación de la etnobotánica en relación con el estudio cultural de la concepción de los procesos de salud y enfermedad en los andes venezolanos, Clarac (1981); conocimiento de las plantas en relación con representaciones de la enfermedad dentro de la cosmovisión de varias regiones venezolanas, J, Clarac, B. Rojas y O. González (2002); etnobotánica de las plantas utilizadas por los indígenas Warao del Delta Amacuro en la medicina tradicional en relación con sus sistemas cosmogónicos de

representación del universo de las plantas, Guanire (2008); relación sociedad-naturaleza de los campesinos del páramo andino y su representación en el manejo de plantas reconocidas y usadas tradicionalmente por los pobladores Sodja (2009); entre otros estudios.

Algunas investigaciones que anteceden al presente trabajo

J. Clarac (1981) en su libro *“Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida”*, realiza un estudio etnológico en donde incluye la aplicación de la etnobotánica en relación con los procesos de salud y enfermedad en la zona de los Andes venezolanos. El libro cuenta con un anexo que trata sobre la descripción de las enfermedades y una aproximación a las diferentes terapéuticas que existen para tratarlas, se parte de la concepción del hombre y la mujer en el sistema de representaciones del mundo en esta región del país, ya que es sobre las lógicas de clasificación del universo con todos sus componentes: seres humanos, plantas, animales, fenómenos astronómicos, lugares sagrados, entre otros, cómo se construye un sistema de representaciones sobre el mundo. En este orden de ideas, las prácticas terapéuticas y todas las demás prácticas obedecen o se corresponden con todo un entramado de conocimientos de los elementos que conforman su entorno tanto físico como social, en donde las plantas cumplen un rol fundamental en la puesta en escena de los rituales y ejecución de las prácticas de tratamiento y curación de diversas enfermedades.

N. Montiel (1984), en el artículo intitulado *“El conuco como sistema productivo en las formaciones económico-sociales Venezolanas”*, resalta la importancia de la producción conuquera en la economía venezolana a través de la historia, deteniéndose en la descripción de las características propias del conuco prehispánico o antiguo, de tradición indígena, y las variaciones que se han dado a partir de la introducción de nuevos elementos en diferentes épocas, principalmente en la colonia y posteriormente en la integración al sistema capitalista y al mercado. Plantea que el conuco –término usado para hacer referencia al sistema de policultivo asociado al entorno doméstico, y con dedicación casi exclusiva a la producción de alimentos y medicinas para el autoconsumo– representa en América del Sur uno de los sistemas de cultivo más antiguos, dedicado a la producción de bienes de subsistencia a través

del trabajo familiar y comunal y basado en las condiciones naturales (físicas), característica propia de las formaciones económicas indígenas.

Este autor expone de qué forma a partir de la llegada de los europeos a las tierras indígenas toda la concepción ancestral de la producción y del trabajo para cubrir las necesidades básicas de los pueblos bajo unos principios de reciprocidad con la naturaleza, cambia drásticamente con la imposición de nuevos modelos de producción, en donde el principio regente era la propiedad privada de la tierra y la monopolización de los recursos y del mercado, bajo modelos de explotación y dominio tanto de los pobladores indígenas como de los recursos naturales, generándose el desplazamiento del conuco como sistema tradicional de producción al imponerse un sistema latifundista.

N. Guanire (2008), en su trabajo de investigación “Etnobotánica medicinal y cosmogonía de los indígenas Warao de Tucupita y de la isla de Araguabisi en el estado Delta Amacuro”, realiza un estudio etnobotánico de las plantas utilizadas por los indígenas Warao del Delta Amacuro en las prácticas de la medicina tradicional en relación con los sistemas cosmogónicos de representación del universo de las plantas, los conocimientos ancestrales mantenidos por la comunidad en cuanto a los sistemas de clasificación de las plantas y sus diferentes usos para la construcción de viviendas, la elaboración de artesanías, como medicina y su función en el plano mágico-religioso. Resaltando la importancia de la etnobotánica en el estudio y comprensión de los sistemas tradicionales de conocimiento de la naturaleza en contextos étnicos con características especiales: comunidades indígenas, sociedades autóctonas, entre otras.

R. Martens (2003), en el artículo “Plantas que se esconden, y plantas que se mueven en la cordillera andina de Mérida-Venezuela”, se propone analizar la interrelación hombre-planta en un contexto multicultural dinámico presente en la población de Mucuchíes en la cordillera andina de Mérida, en donde se presentan ecosistemas muy diversos y la relación hombre-naturaleza está mediada por la cosmovisión y los intercambios culturales. En este estudio se presentan las formas como los habitantes de la zona de Mucuchíes clasifican las plantas dentro de un sistema de categorías culturales que permiten darles un orden en el universo y a los elementos que lo conforman, encontrando clasificaciones que están de acuerdo con los estados

de la temperatura del ambiente y del cuerpo, así: plantas frías, plantas calientes, plantas frescas; según el tamaño, la textura y la fertilidad en: plantas macho y plantas hembra; según su color o su procedencia; por su similitud a objetos, animales y partes del cuerpo y también las plantas que son asociadas a los distintos ecosistemas en donde se ubican.

A. Aranguren (2005), en el artículo “Las plantas útiles empleadas por los campesinos de la región de Bailadores, Venezuela”, realiza un estudio del conocimiento tradicional que poseen los campesinos de Bailadores sobre el uso de plantas utilizadas para diferentes fines en la alimentación, la medicina, la elaboración de artesanías y la extracción de recursos maderables; se resalta la influencia que ha tenido el proceso de modernización en esta zona transformando la vocación agrícola que la caracterizaba en tiempos pasados, se hace evidente la pérdida de conocimientos relativos al manejo y uso de las plantas y su impacto en la pérdida de una cantidad de plantas que tradicionalmente eran cultivadas por los agricultores, se resalta también que a pesar de existir una cantidad significativa de plantas útiles (287 plantas), un gran porcentaje de ellas son introducidas de otras regiones de América y de Europa principalmente.

A parte de estos trabajos, el interés del estudio sobre plantas en la zona de estudio ha sido sobre todo de carácter botánico y sobre el aspecto cuantitativo.

1.2.2. La etnobotánica como etnociencia y como interdisciplina

La etnobotánica como una construcción interdisciplinaria se encuentra situada entre dos disciplinas científicas: la botánica y la antropología, y por otro lado está apoyada sobre la base del conocimiento tradicional de las comunidades locales que aportan sus experiencias para el análisis en este campo de estudio.

De acuerdo con el agrónomo mexicano Efraím Hernández Xolocotzi, podríamos definir a la etnobotánica como: *“el campo científico que estudia las interrelaciones que se establecen entre el hombre y las plantas, a través del tiempo y en diferentes ambientes”* y que *“las interrelaciones hombre – planta... están determinadas por dos factores: a) el medio (condiciones ecológicas) y b) por la cultura”* (Hernández-X, 1983, p.13).

En este sentido vemos como los estudiosos de la etnobotánica se mueven entre una ciencia natural y una ciencia social, es importante plantear la necesidad de incluir lo sagrado en los

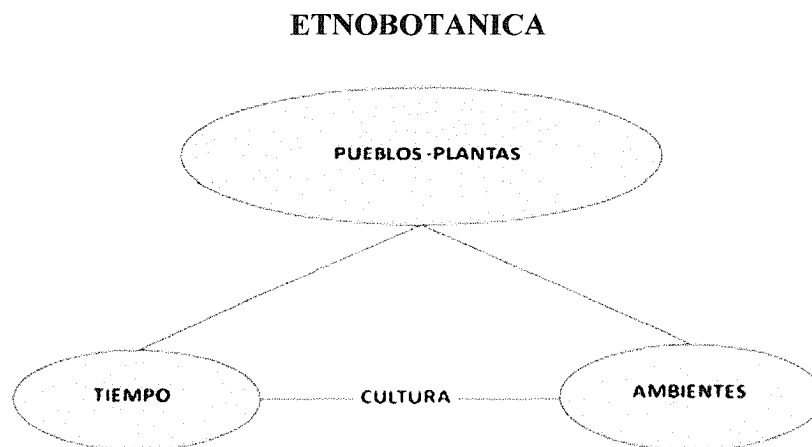
estudios de este tipo, ya que intentamos hacer etnobotánica y no la suma de dos factores: etno + botánica, buscando resaltar las relaciones existentes entre los dos elementos principalmente y también de los otros elementos y aportes de diversos campos del conocimiento que están vinculados a la comprensión y análisis de las problemáticas abordadas, concibiéndolos de una manera integral, holística y no separadamente como se ha hecho en la mayoría de los estudios clásicos en esta disciplina, en donde se han realizado colecciones botánicas y recopilaciones de nombres vernáculos y usos de plantas en contextos étnicos, limitando los aportes de estos estudios a la generación de listados de las plantas y los usos que hacen de ellas las poblaciones estudiadas.

El concepto de ambiente está ligado a las características de los hábitats naturales, este concepto no debe excluir a las poblaciones humanas, por el contrario, debe integrar los efectos recíprocos que surgen de la interrelación sociedad – naturaleza; al respecto Kaplan y Manners (1979) plantean que: “...cada vez más y más, el hábitat natural está siendo convertido por el hombre en un ambiente cultural” (p.139). Se hace referencia a las maneras como a través de la cultura, lo natural se transforma, se modifica y se incluye dentro de unas lógicas de clasificación, de racionalidad cultural que permiten su aprehensión y su aprovechamiento.

Por otro lado se encuentra el concepto de cultura que desde un enfoque interpretativo se puede definir como:

El marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios...Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción” (Geertz, 1989, p. 133).

Figura 1. Diagrama conceptual de la Etnobotánica según Hernández-X, 1983:



El objetivo de la etnobotánica ubicada en el plano de las etnociencias es dar cuenta de un sistema de conocimiento existente de cómo las sociedades conocen, ordenan y clasifican el medio ambiente en el que viven y muy específicamente el universo vegetal que los rodea, para esto es necesario tener en cuenta todo el sistema de relaciones simbólicas, culturales, sociales, políticas e históricas que se unen para dar forma al conjunto del escenario de uso y manejo de plantas por grupos sociales determinados, en este sentido la etnobotánica tiene que verse como una disciplina integradora de todos los elementos que conforman el contexto social ligado al conocimiento, uso, manejo y conservación de las plantas y todas las dinámicas sociales y culturales que se desprenden de la relación ser humano - naturaleza.

La etnobotánica como disciplina explicativa debe apoyarse en áreas como la antropología, la botánica, la geografía, la historia, la arqueología, la lingüística, la política, la economía, entre otras; para poder cumplir con su objetivo: develar y dar pistas para conocer la forma como las diversas sociedades ya sean indígenas, afrodescendientes, campesinas, urbanas, entre otras; conocen, aprehenden, perciben, manejan y usan las plantas y todo su universo vegetal.

De este modo se plantea a la etnobotánica como una interdisciplina, desde hace varias décadas los planteamientos conceptuales sobre los objetivos, métodos y alcances de la etnobotánica

sostienen esta propuesta, de acuerdo con Shultes (1941), la etnobotánica es una ciencia intermedia (interfacultativa, interdisciplinar) entre la antropología y la botánica:

En su más amplio sentido, la Etnobotánica es el estudio de las relaciones que existen entre el hombre y su ambiente vegetal, es decir las plantas que lo rodean. En un sentido más restringido, se ha considerado solamente como el estudio del uso de las plantas cultivadas y silvestres por los pueblos primitivos, usualmente los aborígenes... Esta ciencia como interfacultativa que es, no solamente está en relación muy estrecha con las actividades comunes de la Botánica (taxonomía, morfología y anatomía vegetales, fitogeografía, ecología genética, fitopatología) y con todas las que dependen de la Antropología (lingüística, etnografía, etnología, arqueología, historia), sino que frecuentemente debe traslaparlas, esto es cubrirlas parcialmente. Otras veces es necesario utilizar también los datos geográficos, geológicos, químicos y farmacológicos para corroborar las conclusiones etnobotánicas. De igual modo la selvicultura, la horticultura y la agricultura están estrechamente vinculadas a muchos problemas etnobotánicos. (Schultes, 1941, p.7-8)

Otros autores como Alfredo Barrera (1983), reconocen el carácter interdisciplinario de la etnobotánica, pero van un poco más allá cuando integran a este carácter de interdisciplinariedad el verdadero rol de esta disciplina en cuanto a la generación de un conocimiento que incluya elementos de interpretación y significación cultural de la plantas por las sociedades estudiadas, al respecto refiere lo siguiente:

La Etnobotánica es el campo interdisciplinario que comprende el estudio e interpretación del conocimiento, significación cultural, manejo y usos, tradicionales de los elementos de la flora. Al decir tradicionales, queremos indicar que dichos conocimientos, valor cultural, manejo y usos, han sido hechos suyos y transmitidos a través del tiempo por un grupo humano caracterizado por su propia cultura... En pocas palabras, el principal objeto de la Etnobotánica es el estudio de las sabidurías botánicas tradicionales. (Barrera, 1983, p. 21)

Más adelante indica que el análisis de los datos estudiados en este campo debe darse en un contexto holístico, sugiriendo que se debe pasar de la descripción y explicación hacia la interpretación y comprensión de las realidades estudiadas en el campo de las relaciones que establecen los seres humanos con el universo vegetal y su entorno natural, teniendo en cuenta las particularidades de los contextos históricos, sociales y ecológicos de cada una:

Nosotros creemos... que si la Etnobiología y en particular la Etnobotánica ha de pasar de su actual etapa inicial predominantemente enunciativa y descriptiva, habrá de basarse en la historia de cada grupo cultural que toque: tomar en cuenta el medio en el que se desenvuelve así como sus contradicciones económicas y sociales; considerar otras manifestaciones culturales, entre ellas las del idioma y, al incorporar todo esto a un mismo sustrato, tratar de encontrar explicaciones armónicas y coherentes para los resultados obtenidos, así como generalizaciones aplicables a circunstancias comparables. (Barrera, 1983, p. 22)

Con lo anterior queda claro el carácter de los estudios en etnobotánica que debe ser holístico, integrador de la mayoría de los elementos sociales, culturales y ecológicos de las comunidades estudiadas, teniendo en cuenta que las relación de estos elementos se dan en un contexto temporal y espacial determinado y que estas características de tiempo y espacio además de las particularidades culturales son las que le dan forma y valor a cada una de las investigaciones y hacen más ricos los aportes que se puedan dar al estudio de realidades tan complejas como las estudiadas en este campo de conocimiento.

Todo esto nos lleva a plantear que la etnobotánica al inscribirse en el marco de las etnociencias es interdisciplinaria, pero esta afirmación debe ser sustentada ya que tiene implicaciones importantes en el campo de la definición epistemológica de las disciplinas y de las ciencias. El tema de la interdisciplinariedad desde hace un poco más de 30 años ha estado sometido a una serie de evaluaciones y reevaluaciones que han permitido elaborar propuestas más cercanas a la realidad de los hechos estudiados y a la comprensión de los mismos.

Edgar Morín en su ensayo titulado “Sobre la Interdisciplinariedad” (1990), propone una mirada extra-disciplinaria en la forma de ver y de percibir el conocimiento de la realidad, esta nueva mirada significa una apertura de la disciplinariedad como la única forma válida de conocer propia de la ciencia occidental; una ruptura de lo que él denomina las “fronteras disciplinarias” creadas por el discurso y práctica científica caracterizada por la parcelización del conocimiento en pequeñas áreas especializadas que han permitido conocer el mundo por trozos, pedazos y retazos de una manera detallada, pero infortunadamente desarticulada y poco contextualizada.

Esta nueva mirada es el paso a una aproximación para el conocimiento del mundo de una forma integrada, articulada, donde las disciplinas como áreas especializadas cooperan entre sí en un profundo intercambio para lograr una interpretación y comprensión más amplia e incluyente de las complejas realidades estudiadas.

En este orden de ideas, en la búsqueda de una forma de alcanzar esta nueva mirada a la complejidad del universo, aparecen una serie de constructos conceptuales y metodológicos que se han convertido en las herramientas primordiales para lograr un entendimiento y poner en práctica las propuestas del nuevo paradigma, al respecto Morín plantea lo siguiente:

...podemos decir muy rápidamente que la historia de las ciencias no es solamente la de la construcción y de la proliferación de las disciplinas sino también aquella de la ruptura de las fronteras disciplinarias, de la usurpación de un problema de una disciplina sobre la otra, de circulación de conceptos, de formación de disciplinas híbridas que van a terminar por atomizarse, en fin, es también la historia de la formación de complejas y diferentes disciplinas que va a ir sumándose a un tiempo que aglutinándose, dicho de otro modo, si la historia oficial de la ciencia es la de la disciplinariedad, otra historia ligada e inseparable, es la de la inter-trans-poli-disciplinariedad (Morín, 1990, p.3).

La construcción de un discurso de la ruptura de las fronteras disciplinarias, ha tomado mucho tiempo y ha requerido de muchos esfuerzos en la formulación de sus nociones y conceptos básicos tales como interdisciplinariedad, poli o multidisciplinariedad y transdisciplinariedad, los cuales pueden ser definidos de la siguiente manera:

Interdisciplinariedad

Puede significar pura y simplemente que diferentes disciplinas se sientan en una misma mesa... pero interdisciplinariedad puede también querer decir intercambio y cooperación lo que hace que la interdisciplinariedad puede devenir en alguna cosa orgánica

Multidisciplinariedad o Polidisciplinariedad

Constituye una asociación de disciplinas en virtud de un proyecto o de un objeto que le es común; mientras que las disciplinas son llamadas como técnicas especializadas para resolver tal o cual problema, en otros momentos, por el contrario, están en profunda interacción para tratar de concebir este proyecto

Transdisciplinariedad

En lo que concierne a la transdisciplinariedad, se trata a menudo de esquemas cognitivos que pueden atravesar las disciplinas, a veces con una virulencia tal que las coloca en dificultades (Morín, 1990, p.8).

Una propuesta interesante plantea la comprensión del universo de una manera integral – holística, en donde todos los elementos se conjugan entre sí, esto permitiría superar la ruptura existente entre las disciplinas y que se hace evidente al oponer conceptos como el de Naturaleza/Cultura. Como una iniciativa novedosa se empieza en los últimos 20 años a tratar de borrar o romper esas fronteras existentes entre los dominios del pensamiento científico, esto ha permitido la interconexión de disciplinas o de campos de conocimiento diferentes, logrando superar esas distancias y generando tendencias teóricas innovadoras.

De acuerdo con lo anterior, la etnobotánica se inscribe en el campo de un nuevo paradigma o paradigma emergente como lo han llamado autores como Miguel Ángel Martínez Miguélez (2002), ya que pretende la colaboración de las diferentes áreas del conocimiento desde sus aportes puntuales, la cooperación y articulación de las diferentes teorías y métodos hacia la construcción y generación de nuevos conocimientos más amplios sobre un objetivo común o un proyecto común.

Lo anterior se puede resumir en la propuesta del pensamiento complejo, el cual tiene como premisa la multidimensionalidad del conocimiento. Morín (2005), plantea que el conocimiento es una construcción constante y que su principal característica es ser incompleto o inacabado, es imposible llegar al conocimiento completo ya que la realidad es dinámica y se mantiene en constante variación y que se construye a partir de múltiples fuentes:

...el pensamiento complejo aspira al conocimiento multidimensional. Pero se sabe, desde el comienzo, que el conocimiento completo es imposible: uno de los axiomas de la complejidad es la imposibilidad, incluso teórica, de una omnisciencia. Hace suya la frase de Adorno ‘la totalidad es la novedad’. Implica el reconocimiento de los lazos entre las entidades que nuestro pensamiento debe necesariamente distinguir, pero no aislar entre sí. Pascal había planteado, correctamente, que todas las cosas son ‘causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y que todas (subsisten) por un lazo natural e insensible que liga a las más alejadas y a las más diferentes’. Así

es que el pensamiento complejo está animado por una tensión permanente entre la aspiración a un saber no parcelado, no dividido, no reduccionista, y el reconocimiento de lo inacabado e incompleto de todo conocimiento (p.23).

El pensamiento complejo surge entonces como una nueva forma de conocer el mundo, surge como una respuesta alternativa a la crisis del paradigma de la ciencia occidental tradicional; desde la postmodernidad se plantea que la ciencia es sólo una de las muchas formas existentes de interpretar la realidad y todas estas formas de interpretación son válidas ya que la verdad absoluta no existe, poseemos herramientas, instrumentos, métodos, técnicas e interpretaciones que nos permiten acercarnos a lo real, pero nunca podremos conocer la verdad última, lo real tiene un carácter cambiante, diverso, momentáneo, provisional; toda realidad es sumamente compleja, la complejidad es el punto de partida para asumir la indeterminación y la irreductibilidad de la realidad; pero esto no significa que asumir la comprensión de lo real es aceptar la incertidumbre y negarse a llenar los vacíos existentes en el conocimiento del universo, por el contrario es un reto que se plantea a diario el desarrollo del pensamiento humano y que se logrará en la medida en que se comprenda la importancia del diálogo disciplinario y el diálogo de saberes como una nueva teoría de la racionalidad científica.

Se necesita “voltear” la mirada hacia las lógicas tradicionales, locales, campesinas, indígenas de conocimiento del universo para lograr así observar y comprender que la realidad no puede verse de forma fragmentaria y que hace falta una visión transdisciplinaria para comprender el entramado de relaciones y significaciones que se dan en los diferentes contextos culturales estudiados.

En esta investigación se pretende mostrar esta articulación e interconexión del conocimiento indígena frente al universo, a partir de la observación y descripción de la cosmovisión asociada al uso, manejo y conservación de plantas cultivadas en el entorno doméstico por los pobladores *Guazábara*, en donde se expresa a través del mito y el rito como sustento teórico y práctico del quehacer cotidiano, una relación íntima entre los elementos que conforman el universo.

CAPITULO II

CONTEXTO ETNOHISTORICO Y SOCIOCULTURAL DE LA ZONA DE ESTUDIO

2.1. EL CONTEXTO ETNOHISTORICO Y SOCIOCULTURAL DEL PUEBLO JAMUEN

El pueblo *Jamuén* de Lagunillas está conformado por cinco grupos humanos: *Guazábara*, *Quinaroe*, *Quinanoque*, *Mucumbu*, *Horcáz* y *Casés*; se autodefinen como descendientes de la nación *Jamuén*, conviven en el mismo territorio ancestral y comparten rasgos importantes de sus culturas y cosmovisiones, áreas de cultivo, sitios de pastoreo, cerros, lomas, llanos y sitios sagrados de uso común.

2.1.2. Población

De acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística (INE) en su censo de población del año 2001, el municipio Sucre contaba con un registro de población de 44.418 habitantes, esta cifra compuesta de la siguiente manera: 23.160 hombres y 21.258 mujeres distribuidos en las diferentes parroquias y áreas urbanas del municipio.

El municipio Sucre está conformado por las siguientes parroquias: Chiguará. Estanques, Pueblo Nuevo, San Juan, la Trampa y su capital Lagunillas.

2.1.3. Economía

El principal renglón económico del municipio está representado en el sector agropecuario, según los datos manejados por Corpoandes (2005) (<http://www.corpoandes.gov.ve>), se encuentra “predominio de cultivos de maíz, caraota, papa, yuca, apio, tomate, pimentón, cebolla, cambur, piña, parchita, café, cacao, caña panelera y la producción de carne bovina, porcina, caprina, pollos, gallinas, leche, huevos, queso” (s.p).

En huertas familiares o conucos y parcelas se cultivan tubérculos, hortalizas y una gran variedad de plantas de ciclos cortos que son utilizadas para el autoconsumo al interior de las familias y en pequeñas cantidades comercializadas en los mercados locales.

2.2. EL ÁREA DE ESTUDIO: MUNICIPIO DE LAGUNILLAS

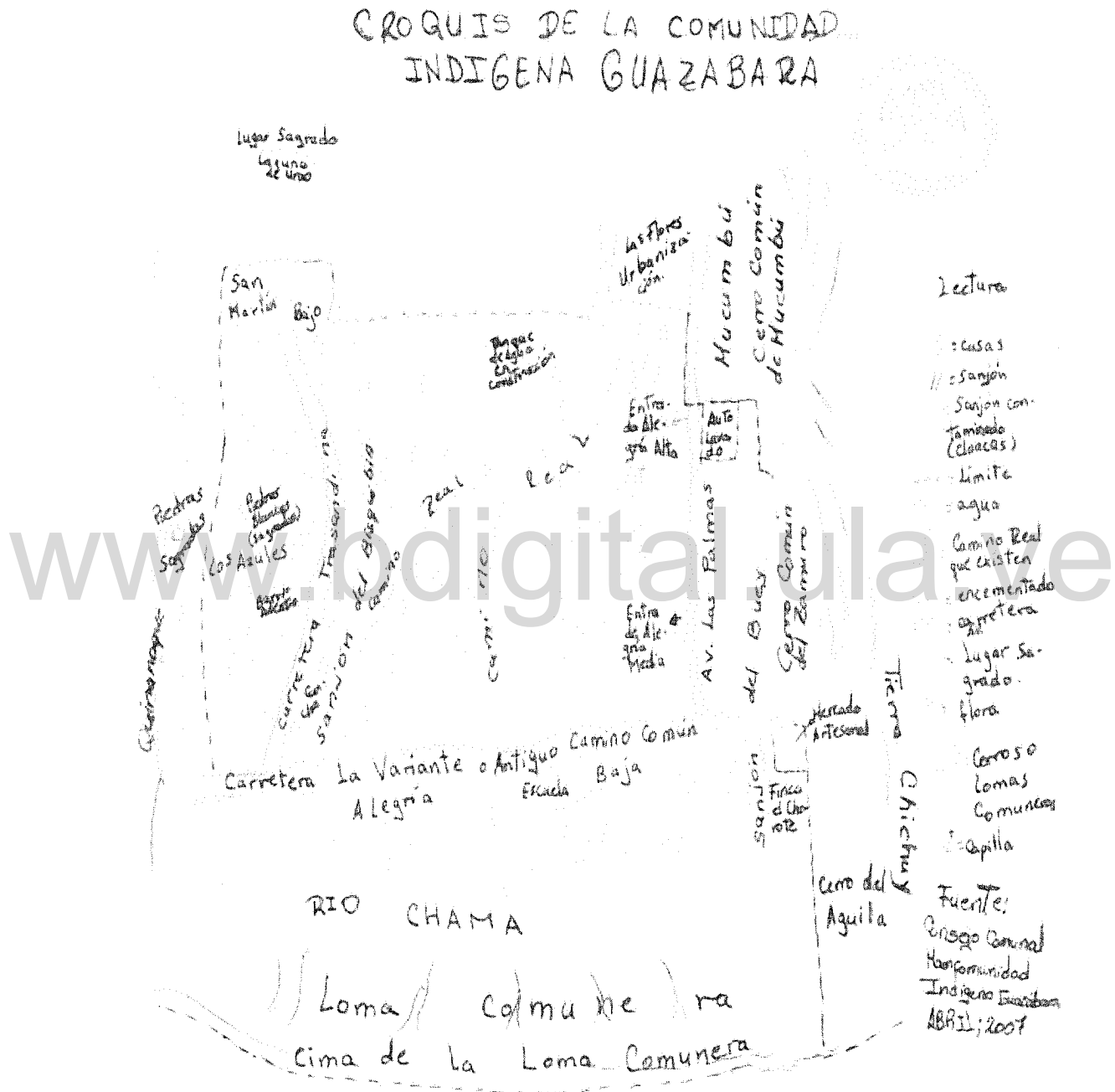
2.2.1. Aspectos socioculturales del pueblo *Guazábara*

El territorio ancestral de la comunidad Indígena *Guazábara* está ubicado en la entrada a la cabecera municipal de Lagunillas, se encuentra compuesto por las aldeas: La Alegría Alta, La Alegría Baja, Los Azules, San Martín, Los Mamones y La Hoyada. Sus pobladores se autodefinen como nativos descendientes directos de los pobladores ancestrales del pueblo *Guazábara* y herederos de la tradición de guerreros, curanderos y mojanos particularidades que caracterizan a esta comunidad.

De acuerdo con información propia manejada por los líderes de la comunidad, el territorio *Guazábara* se encuentra conformado de la siguiente manera y cuenta con los siguientes límites:

...por el Norte con Pueblo Viejo o Tierras de los *Mucumbu*, por el Noroeste con San Martín o Tierra *Quinaroe*, por el Este con el Camino Real hoy en día carretera que lleva por nombre Avenida Las Palmas, por el Suroeste con el Cerro Común El Zamuro bajando por la Finca El Chorote pasando por el Río Chama y colindando con Tierras de *Chichuy*, por el Oeste pasa por las Lomas Comuneras hasta llegar a la Tierra de los *Quinanoque*, por el Sur pasando el Río Chama llegando hasta la Cima de la Loma Comunera. (Documento interno comunidad *Guazábara*)

Figura 2. Representación del territorio Guazábara



Fuente: Consejo Comunal Mancomunidad Indígena Guazábara. Abril de 2007

2.2.2 .Organización social

Debido a los embates de la cultura colonial dominante desde la época de la conquista y posterior invasión de los territorios ancestrales de las culturas originarias de estas latitudes, las culturas terminaron siendo articuladas a los sistemas económicos, religiosos, políticos y sociales de la cultura dominante, lo cual trajo como consecuencia la pérdida e invisibilización de muchas características propias de su cultura original aborígen, la comunidad *Guazábara* no fue ajena a esta realidad que compartió con la mayoría de las comunidades autóctonas de nuestra América profunda en un largo proceso de siglos de desventajas, reclamaciones, toma de conciencia y progresivos logros sociales hasta la actualidad.

El proceso de reivindicación cultural *Guazábara* se inicia con la toma de conciencia sobre la importancia del reconocimiento de su identidad como pueblos ancestrales con un territorio común, conocimientos y saberes propios, cosmovisión e intereses comunes de conservación de la cultura y los recursos de su entorno. Cuentan los líderes *Guazábara* que fue a partir de reuniones y conversaciones informales con los miembros de la comunidad donde se comienzan a dar cuenta de la importancia que representaba para ellos organizarse como comunidad indígena y contar con un reconocimiento legal que les permitiría concretar una serie de alcances y beneficios, además de asegurar su permanencia en el tiempo y el territorio con una identidad mas fortalecida creando unión entre sus miembros, continuando con la conservación de la tradición.

El interés de reorganización de este pueblo es reciente, data de los años 70's, pero se hace más fuerte en el transcurso de los años 1982 a 1983 cuando por iniciativa de algunos líderes deciden reunirse y trabajar organizadamente en busca de lograr su reivindicación y reconocimiento; a propósito, el señor Octavio Rangel Cacique *Guazábara*, refiere lo siguiente:

“Nosotros los *Guazábara* anteriormente fuimos considerados como los malos de la película, primero porque nunca nos dejábamos, bueno los abuelos nuestros siempre peleaban por lo que les correspondía... y por otra parte, sobresalían por las cosas que hacían... después varios de ellos murieron [los abuelos], murieron y se fue opacando un poco la cuestión... La tradición se

conservó hasta que nos reunimos otra vez y volvimos a... pero ya ahí si no estaban los abuelos y hubo una iniciativa bastante de Ernesto, de la señora Cristina y para esos tiempos estaban las investigaciones de las señora Francisca, de Jacqueline Clarac que sirvieron de apoyo al proceso de reorganización... Entre 1982 y 1983 nos reorganizamos, hicimos reuniones, pero no teníamos nada escrito, eso fue antes del 83... Teníamos como fuentes la oralidad, la oralidad que había y de 1988 en adelante vinieron las investigaciones en el 83 se reorganiza completamente... Cuando nos reunimos para formarla, para crearla fue con la figura de los tres caciques y bueno había esa descendencia y bueno... Ernesto también tuvo un sueño con las espinas, con la Guazábara [la planta], donde revive ese espíritu... Ahí es cuando decimos: “el llamado se está haciendo y es el momento”. En 1983 sale como organización, primer cacique, segundo cacique, tercer cacique... anunciado en comunidad; el registro legal fue después [la constitución legal se realizó en el año 2004]” (Voz *Guazábara*: Cacique Octavio Rangel, 2011).

Esto llevó a la comunidad *Guazábara* a transitar por varios caminos en la búsqueda de reivindicación de su estatus hasta llegar a lograr en el año 2007 el reconocimiento del Ministerio Popular para los Pueblos Indígenas, como pueblo indígena junto con otras comunidades indígenas de Lagunillas como Los *Quinanoque*, *Quinaroës*, *Horkaz*, *Mucumbú* y *Casés* (Ver anexos: Decreto Alcaldía Lagunillas).

A partir del momento del reavivamiento, recuperación de la identidad y reorganización, la comunidad *Guazábara* cuenta con un sistema de organización particular el cual incluye a todos los miembros de la comunidad y la asignación de roles a cada uno de ellos, en la estructura de la comunidad se encuentran figuras principales como los Caciques, los Mojanés, las Doncellas, los Líderes sectoriales y el pueblo organizado en familias extensas y nucleares, todos forman parte activa de su consejo comunal y los jóvenes se encuentran vinculados a la asociación de jóvenes nativos.

Los Caciques: Son la figura principal en la organización social de la comunidad, existen tres caciques que cumplen con la función de conservar los conocimientos y la tradición de la comunidad, organizan el trabajo comunal, son conocedores y practicantes de la medicina tradicional. En la actualidad la comunidad ha designado a Ernesto Carrero Carmona como primer Cacique, Víctor Manuel Picón Villasmil como segundo Cacique, Octavio José Rangel como tercer Cacique, resaltando la existencia de una figura femenina de cacica representada

por la señora Cristina de Picón, quien cumple con un rol importante al interior de la comunidad en cuanto a la organización de danzas, ritos, conservación de los saberes y prácticas del sistema médico tradicional y otras manifestaciones culturales.

Los Mojanos: Cumplen el rol de médicos tradicionales que sanan y buscan el equilibrio entre los miembros de la comunidad y los elementos de la naturaleza *“El moján está pendiente de que no vaya a entrar nada malo a la comunidad, pendiente de las brujerías...limpia los sitios [sagrados] donde se van a arreglar, es una función muy importante, ellos saben de medicina”* (Voz Guazábara: Cacique Octavio Rangel, 2011).

Las Doncellas: Representan a las mujeres líderes, las maestras, las comunicadoras, que establecen un puente entre los entes de la naturaleza y los miembros de la comunidad, en algunas ocasiones son las encargadas de hacer las ofrendas a la Laguna de Urao, tal como lo manifiesta una de las mujeres de la comunidad:

Elas hacen las ofrendas a la laguna, ella le hace sus rituales, con su fe ella comunica con la lagunas, el pensamiento de ello, lo que ella le pida... y tiene lo de enseñar [a] las niñas más pequeñas a danzar, a hacer sus trajes, a hacer sus collares... (Voz Guazábara: Señora Dolores Rangel, conversación personal, abril de 2010).

El papel de las doncellas en la comunidad es un compromiso que se asume desde la infancia de acuerdo a una designación hecha por la comunidad, y continúa por toda la vida como un servicio que se presta a la comunidad: *“Ellas son doncellas hasta que llegan a su límite de edad, si se casa o no, si tienen relaciones sexuales, pero ellas continúan con su labor como una mujer líder porque es un compromiso que se adquiere de por vida”* (Voz Guazábara: Cacique Octavio Rangel, entrevista 2011).

Los Líderes Sectoriales: Son personas que cumplen la función de coordinar y organizar diferentes actividades al interior de la comunidad.

Las Familias: Como base fundamental en la organización social y con su existencia permiten el funcionamiento y garantizan la permanencia de la comunidad, participando en la toma de decisiones importantes para el beneficio de todos. Se resalta a la mujer y su función en la socialización de los conocimientos y la educación de los niños y niñas, en los últimos años la mujer ha ganado espacios de participación en diferentes actividades públicas como reuniones, trabajos comunitarios y como representante de la comunidad.

Es importante señalar que los cargos de Caciques, Mojanos y Doncellas son heredados de generación en generación, de padres a hijos por línea paterna y materna indiferentemente; se debe resaltar que la persona heredera del cargo debe poseer también un “don”, una “gracia” o “espíritu” el cual es entendido como la capacidad para asumir y realizar las actividades propias de su posición, hacerlas respetar y de la misma forma mantener la tradición y transmitirla a sus hijos o herederos.

2.2.3. Población

De acuerdo con los datos del último censo de población realizado por la mancomunidad indígena *Guazábara* en el año 2007, se tiene que el número de habitantes para ese año era 494 personas, las cuales fueron censadas en sus casas de habitación dentro y fuera del territorio ancestral de la comunidad teniendo en cuenta sectores como: Los Azules, La Alegría Alta, La Alegría Baja, Los Mamones y La Hoyada; contando también a las personas de origen *Guazábara* que residen fuera de su territorio: La Trampa, territorio *Quinaroe* y Mérida, entre otros.

La proyección de la cantidad de población al año 2012 es amplia, aunque no se ha realizado un nuevo censo se considera que la población *Guazábara* ha aumentado considerablemente, en este momento los caciques, líderes y principales de la comunidad se encuentran implementando un nuevo censo para actualizar los datos y tener un registro completo de los cambios que se han dado en la comunidad en términos de número de habitantes.

A continuación se citan los resultados del Censo de Población *Guazábara* realizado en el año 2007.

Tabla No. 1. Total de habitantes por sector*

Sectores	Total de habitantes por sector
La Alegría Alta	104
La Alegría Baja	61
San Martín Bajo	59
Los Azules	242
Familias Dispersas	28
Total de habitantes:	494

Tabla No. 2 Población total de la Mancomunidad indígena Guazábara

Número de familias	Niños	Niñas	Adolescentes (14 a 18 años)	Jóvenes (19 a 30 años)	Mujeres (31 a 59 años)	Hombres (31 a 59 años)	Ancianos (60 y +)	Total de Habitantes
108	103	103	55	88	61	59	25	494

Resumen del Censo Demográfico por sector:

Tabla No. 3 Aldea La Alegría alta*

Número de familias	Niños (0 meses a 5 años)		Niños (6 a 13 años)		Adolescentes (14 a 18 años)		Jóvenes (19 a 30 años)		Adultos (31 a 59 años)		Ancianos (60 y +)		Total de Habitantes
	Niños (as)	Niñas (as)	Niños (as)	Niñas (as)	F	M	F	M	F	M	F	M	
24	9	7	12	13	5	7	7	10	15	11	6	2	104
Total	16		25		12		17		26		8		

Tabla No. 4 Aldea San Martín bajo*

Número de familias	Niños (0 meses a 5 años)		Niños (6 a 13 años)		Adolescentes (14 a 18 años)		Jóvenes (19 a 30 años)		Adultos (31 a 59 años)		Ancianos (60 y +)		Total de Habitantes
14	Niñ (as)	Niñ (os)	Niñ (as)	Niñ (os)	F	M	F	M	F	M	F	M	59
	7	8	6	7	1	1	6	8	8	5	2	0	
Total	15		13		2		14		13		2		

Tabla No. 5 Aldea Los Azules*

Número o de familias	Niños (0 meses a 5 años)		Niños (6 a 13 años)		Adolescente s (14 a 18 años)		Jóvenes (19 a 30 años)		Adultos (31 a 59 años)		Ancianos (60 y +)		Total de Habitantes
53	Niñ (as)	Niñ (os)	Niñ (as)	Niñ (os)	F	M	F	M	F	M	F	M	242
	24	21	31	30	14	15	23	21	25	29	8	1	
Total	45		61		29		44		54		9		

Tabla No. 6 Aldea La Alegría baja*

Número de familias	Niños (0 meses a 5 años)		Niños (6 a 13 años)		Adolescentes (14 a 18 años)		Jóvenes (19 a 30 años)		Adultos (31 a 59 años)		Ancianos (60 y +)		Total de Habitantes
11	Niñ (as)	Niñ (os)	Niñ (as)	Niñ (os)	F	M	F	M	F	M	F	M	61
	5	4	3	7	2	6	5	3	10	10	4	2	
Total	9		10		8		8		20		6		

Tabla No. 7 Familias dispersas*

Número de familias	Niños (0 meses a 5 años)		Niños (6 a 13 años)		Adolescentes (14 a 18 años)		Jóvenes (19 a 30 años)		Adultos (31 a 59 años)		Ancianos (60 y +)		Total de Habitantes
	Niñ (as)	Niñ (os)	Niñ (as)	Niñ (os)	F	M	F	M	F	M	F	M	
6	4	3	2	3	1	3	4	1	3	4	0	0	28
Total	7		5		4		5		7		0		

*Fuente: Censo Demográfico de la Comunidad Indígena *Guazábara*. MANCOMUNIDAD INDIGENA *GUAZÁBARA*. Documento interno (2007).

Las familias tienen un patrón de poblamiento disperso, las viviendas se distribuyen a lo largo de su territorio ancestral y se ubican principalmente en las cabeceras de las diferentes aldeas que conforman el territorio *Guazábara*, en espacios cercanos a sitios de cultivo como parcelas, sembradíos y huertas caseras.

La vivienda que actualmente predomina en las aldeas *Guazábara* es de tipo moderno con paredes de ladrillo, estructura de concreto y techos de asbesto y de zinc; este modelo fue sustituyendo gradualmente al tipo de vivienda indígena o tradicional caracterizado por el empleo de materiales vegetales y minerales propios de la zona como la paja, el fique, el barro, la piedra y la madera para la construcción de techos, bases o pilares, paredes de bahareque y muros. En materia de servicios públicos, la comunidad cuenta con energía eléctrica, acueducto, alcantarillado y en el campo de las telecomunicaciones se cuenta con acceso a internet, telefonía móvil y fija.

2.2.4. Economía

Las principales actividades económicas a las que se dedican los pobladores *Guazábara* de Lagunillas son la agricultura y la cría a pequeña escala de animales domésticos como: chivos, ovejas, cerdos y gallinas; además de la artesanía que está representada en la elaboración de esteras hechas de junco el cual se extrae de la Laguna de Urao, esteras de “gancho” material extraído de la fibra del tronco de un tipo de plátano denominado topocho o tres filos, alpargatas y escobas elaboradas con la fibra del fique, cerámicas y artesanías a partir del totumo o taparas y la elaboración de chimó que se ha caracterizado históricamente como producto de intercambio.

La agricultura se ha visto afectada en los últimos 40 años, a partir del momento en el que empieza a dejar de funcionar el sistema de acequias de regadío que funcionaba tradicionalmente y que servía de agua a gran parte del territorio de Lagunillas, el agua de este sistema de regadío era extraída y distribuida desde la laguna de Urao, pero a finales de los años 70's por decisión de la administración municipal de la época esta agua fue canalizada y se construyeron cloacas en donde se mezclaban las aguas sucias de las alcantarillas con las de la laguna que servían para el consumo de las familias.

Como consecuencia, las prácticas agrícolas en el municipio han decrecido con el paso del tiempo, los pobladores relatan que inicialmente contaban con “minas de agua” que tenían en algunas de las casas y que de ahí se surtían para satisfacer las necesidades básicas de los hogares y el riego de los cultivos caseros, pero con el paso del tiempo estas minas también han ido desapareciendo y en la actualidad el desabastecimiento de agua se ha convertido en el principal problema que tienen que enfrentar y solucionar con prontitud. Aunque se cuenta con el servicio de acueducto, el agua suministrada es poca, esto hace que los agricultores encuentren dificultades y restricciones al momento de recolectar agua para ser utilizada en el riego de sus cultivos, puesto que los funcionarios del acueducto plantean que por la escasez del recurso este debe ser usado con prudencia, siendo racionado el servicio de agua por horarios diferentes en cada aldea.

Cuentan los habitantes que cuando la agricultura era próspera en el municipio se encontraban grandes sembradíos de patilla, melón, quinchoncho, maíz, yuca, ñame, cambur, topocho, naranja, toronja, mandarina, lechosa, parchita, fique, entre otros; estos cultivos eran utilizados para el autoconsumo y para la venta en los mercados locales y regionales de Mérida y Zulia principalmente.

En el momento en que comienza a decrecer la actividad agrícola, inicia un proceso de búsqueda de alternativas económicas por parte de algunos pobladores, algunas personas empezaron a vender sus propiedades para emigrar a la ciudad donde buscaron trabajos dependientes como asalariados en diferentes labores, los hombres como obreros de construcción, en minería, en el comercio y las mujeres jóvenes como empleadas domésticas; algunas personas ingresaron a la escuela y posteriormente a la universidad y ahora trabajan en cargos públicos en el municipio o fuera de él y muchos decidieron quedarse en su territorio continuando con la tradición de la comunidad y subsisten de la agricultura y la cría de animales domésticos para el autoabastecimiento, y la elaboración de artesanías, así lo refiere uno de los pobladores *Guazábara*:

Todos hacemos algo, desde que se acabó el sistema de riego, pues eso fue un gran golpe para la economía de aquí. Muchos tuvieron que vender sus tierras, otros fueron a trabajar en otras partes... en Mérida en desarrollo urbanístico fueron a trabajar como obreros de construcción y como [a la gente de] Lagunillas les ha gustado andar, caminar bastante, otros migraron a otros estados e hicieron sus vidas allá también, unos fueron a Guayana a trabajar en las minas, otros fueron al Zulia y los que se quedaron aquí pues siguieron trabajando la tierra donde había agua, donde llegaba el agua cerca y otros con la artesanía... Unos se han ido y otros se quedaron acá, eso contribuyó a que el municipio creciera un poquito... unos trabajan en bancos, en negocios propios, la mayoría de las mujeres más que todo niñas en casas de familia (Voz *Guazábara*: Cacique Octavio Rangel, entrevista diciembre de 2011).

A pesar de los inconvenientes que ha tenido que tolerar la población por causa de la falta de agua, se reconoce un importante esfuerzo de las familias actuales por mantener los espacios de cultivo y las prácticas agrícolas tradicionales, se conservan en la memoria y en la tradición oral una serie de conocimientos agrícolas que son recreados en la práctica y son transmitidos de padres a hijos a través de generaciones.

Actualmente la comunidad está haciendo esfuerzos por recuperar en parte las acequias antiguas con el fin de darle vida nuevamente a las prácticas agrícolas que se mantenían en la antigüedad y de esta manera propiciar mayor bienestar a los pobladores y conservar la tradición y la cultura asociada con el manejo y cultivo de plantas. Estos esfuerzos están representados en una serie de gestiones que se están haciendo ante las autoridades locales y regionales tales como la alcaldía y el sistema de parques nacionales, entidad que se encuentra encargada de la protección y reserva de la Laguna de Urao, pero es necesario contar con el apoyo y la colaboración de todos para lograr el objetivo principal de la comunidad que es reactivar en la medida de lo posible el sistema de acequias antiguo, esta recuperación redundaría en beneficios no solo para la comunidad *Guazábara*, sino también para las demás poblaciones indígenas que se asientan en este territorio, tales como los *Quinaroe* y *Mucumbú* principalmente.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO III

CONTEXTO ECO-GEOGRÁFICO DE LA ZONA DE ESTUDIO

3.1. MUNICIPIO SUCRE

3.1.2. Posición Geográfica

De acuerdo con los datos manejados por la Corporación de Los Andes (Corpoandes) en el perfil municipal, el municipio de Sucre se encuentra situado al Oeste del Estado Mérida en las coordenadas geográficas entre 8° 16' 50" y 8° 34' 53" de latitud Norte y 71° 18' 23" y 71° 29' 43" de longitud Oeste.

3.1.3. Límites

Por el Norte limita con el Municipio Andrés Bello y Parroquia Jají del Municipio Campo Elías, por el Sur con las Parroquias El Molino y Chacantá del Municipio Arzobispo Chacón, por el Este con el Municipio Campo Elías y la Parroquia Mucutuy del Municipio Arzobispo Chacón y con el Oeste con el Municipio Antonio Pinto Salinas. Cuenta con una superficie de 980 Km².

3.1.4. Relieve

El municipio Sucre presenta un relieve accidentado con un rango altitudinal entre 800 y 2500 m.s.n.m.

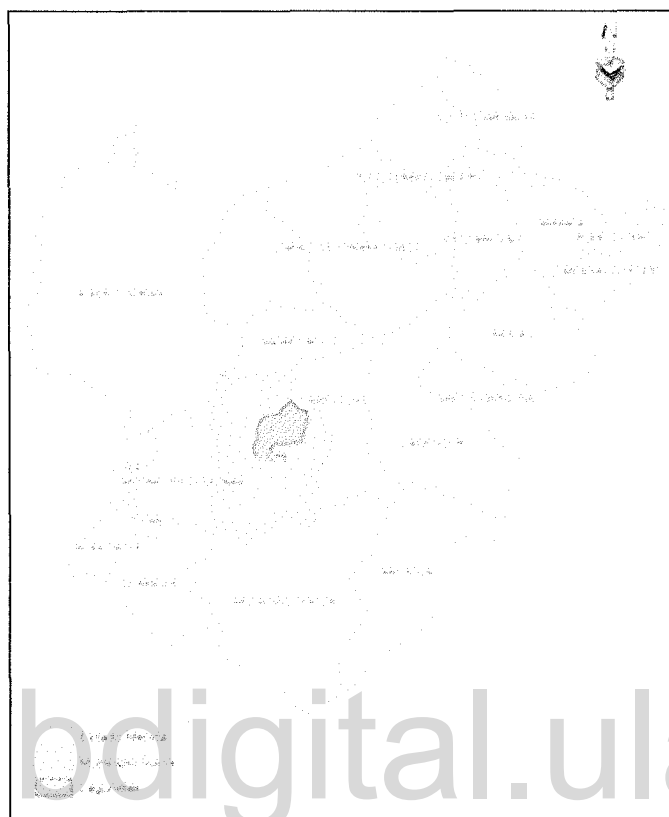
3.1.5. Clima

Presenta una temperatura promedio anual de 21°C y la precipitación media anual es de 700 mm.

3.1.6. Hidrografía

Cuenta con una serie de recursos hídricos caracterizados por la presencia del río Chama, San Pablo, Quebradón, Caparo, Mucucharí y las quebradas El Molino, La sucia y La Vizcaína.

Figura 3. Mapa División política del Municipio Sucre



Mapa Elaborado por: Geógrafo Luis Miguel Rose (2012)

3.1.7. Zonas de vida

En el municipio Sucre se encuentran las siguientes zonas de vida:

Bosque Seco Premontano. Caracterizado por las especies cardón, tuna, guazábara, cuji, samán, guácimo y zábila; se encuentra en las localidades de Llano el Anís, San Juan, Lagunillas y Chiguará.

Bosque Espinoso Premontano. Caracterizado por la presencia de cardón, tuna, guazábara, cují y orégano; se encuentra en Lagunillas, San Juan y Estanques.

Bosque Seco Montano Bajo. Se caracteriza por el predominio de zábila, sai-sai, guayabo, café, pardillo y apamate; presente en La Trampa, Chiguará y El Anís.

Bosque muy Húmedo Montano. Se caracteriza por la presencia de frailejón, helecho arbóreo y pino; esta zona de vida se encuentra en las localidades de Pueblo Nuevo, Estanques y La Trampa.

3.2. Caracterización Ecológica del Municipio de Lagunillas

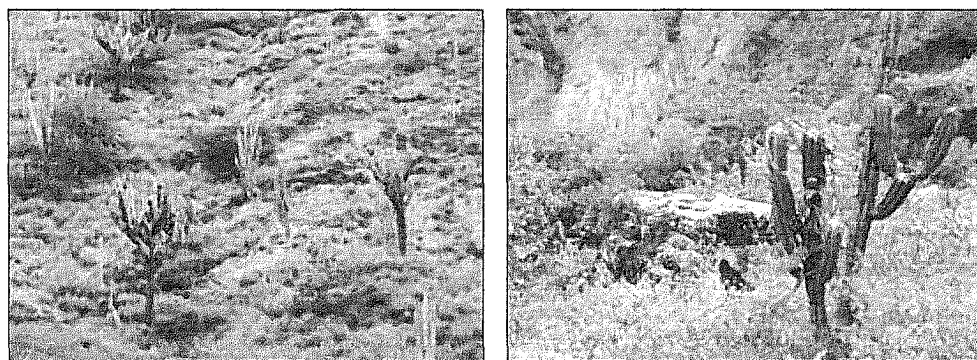
El municipio de Lagunillas está ubicado en la cuenca media del río Chama, ecológicamente está clasificado como zona de vida arbustal espinoso que según Ataroff y Sarmiento (2004) presenta las siguientes características:

La unidad de arbustal espinoso se restringe a los bolsones semiáridos intramontanos donde la limitante ecológica es la baja precipitación anual (entre 400 y 700 mm) cuya distribución durante el año resulta en ocho meses de déficit hídrico. Altitudinalmente, puede ocupar desde 500 hasta 1800 m, pero dentro de estas cotas sus límites están determinados por las condiciones hídricas. La temperatura media anual varía entre 18°C en su límite superior y 25°C en el inferior.

Estructuralmente, en las zonas de mayor humedad, la vegetación se presenta como un bosque abierto con tres estratos bien definidos, pero a medida que aumenta el déficit hídrico y/o el grado de intervención humana, la vegetación se hace más arbustiva y menos estratificada. El tipo de arbustal espinoso más extendido presenta tres estratos, uno superior entre 3 y 4 m, muy abierto y con dominancia de especies leguminosas (como *Prosopis* y *Acacia*) y con cactáceas columnares emergentes de los géneros *Stenocereus*, *Subpilocereus* y *Pilocereus*. Sobre todas las especies de este estrato, particularmente sobre las leguminosas, crecen epífitas vasculares de las familias de las *Piperaceae*, *Bromeliaceae* y *Orchideaceae*. En el estrato intermedio, que se extiende entre 0,5 y 2m, destacan los géneros *Croton*, *Cordia*, *Jatropha* y *Opuntia*. El estrato bajo entre 0 y 0,4 m, presenta como elementos más conspicuos a especies de los géneros *Opuntia*, *Melocactus* y *Mammillaria*.

El arbustal espinoso ha sido sometido a una fuerte y prolongada intervención humana desde tiempos prehispánicos. En épocas recientes la extracción de madera y el pastoreo por caprinos son la principal causa de degradación de la vegetación natural (p.25, 26).

Figura 4. Zona de vida municipio de Lagunillas - Arbustal espinoso



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 5. Mapa ubicación geográfica del municipio de Lagunillas en el estado Mérida



Mapa Elaborado por: Geógrafo Luis Miguel Rose (2012)

CAPITULO IV METODOLOGÍA

4.1. ASPECTOS METODOLOGICOS DE LA INVESTIGACION

La principal herramienta metodológica que sirvió como guía para el desarrollo de esta investigación fue la etnografía como método para la descripción de aspectos relacionados con la percepción y concepción cultural de la huerta casera y las plantas cultivadas por los integrantes de la etnia *Guazábara* de la población de Lagunillas.

También se aplicó la perspectiva etnohistórica que según Clarac (2007), es un método de investigación amplio, abierto y pluridisciplinario teniendo en cuenta la contribución de disciplinas como la arqueología, la historia y la antropología principalmente, las cuales aportaron elementos importantes a este estudio para la construcción y re-construcción de saberes junto con la población estudiada, esta perspectiva es planteada como una posibilidad de ver y entender la realidad en toda su complejidad, alimentándose permanentemente de la confrontación de los datos a través de la discusión, el análisis, la crítica constructiva y la creatividad permanente incluyendo el punto de vista de las comunidades estudiadas logrando una especie de retroalimentación muy interesante y enriquecedora.

Otro elemento metodológico a partir del cual se desarrolló la investigación fue la Investigación Acción Participativa (IAP), que como estrategia metodológica de las ciencias sociales propone la integración e interacción del investigador con las poblaciones estudiadas, planteando el reconocimiento de los grupos sociales no como “objeto” de estudio sino como sujetos pensantes, dinámicos y productores de conocimiento, creando espacios de retroalimentación donde se pueden generar conocimientos contruidos de forma colectiva y participada.

4.2. Metodología Etnobotánica

Desde el campo de la etnobotánica como una interdisciplina que integra elementos tanto de las ciencias sociales como de las ciencias naturales se contó con el desarrollo metodológico descrito en los siguientes pasos:

- ✓ Fase exploratoria: Revisión de material bibliográfico y un primer acercamiento a la comunidad de Lagunillas con el fin de contextualizar la investigación en los aspectos socioculturales, económicos y ecológicos de la zona de estudio.
- ✓ Recorridos de campo: Se realizaron con la colaboración y participación de los miembros de la comunidad quienes guiaron las rutas y apoyaron en la definición de los sitios a visitar durante el trabajo en el campo, estas visitas permitieron conocer los diferentes agroecosistemas, espacios de cultivo y conservación de plantas y algunos sitios sagrados del lugar de estudio. Durante estos recorridos se realizaron entrevistas, conversaciones personales e intercambios de conocimientos a partir de un diálogo participativo por lo cual se cuenta con un amplio registro de los datos en diarios de campo, archivos de audio, video, fotografías y registro con un receptor de GPS (Sistema de Posicionamiento Global) de las coordenadas geográficas de los puntos visitados durante los recorridos (ver anexos).
- ✓ Aplicación de la cartografía social a través de la representación gráfica del territorio elaborada por parte de los integrantes de la comunidad, esta técnica sirve como instrumento para el análisis e interpretación de la visión del mundo en general y del territorio en particular de la sociedad estudiada, proponiendo una construcción del conocimiento de manera colectiva.
- ✓ Realización de cosmogramas y calendarios agrícolas: en espacios de reflexión y de pensamiento a los cuales se llegaba a través de conversaciones y entrevistas con personas mayores, caciques, agricultores, mujeres y otros sabedores de la comunidad para la obtener información importante sobre las representaciones simbólicas del territorio y de conocimiento de la relación tiempo-espacio plasmándola en dibujos y esquemas.
- ✓ Aplicación de fichas etnobotánicas: Durante los recorridos de campo y las visitas a viviendas, agroecosistemas de huertas, siembras o conucos. Estas fichas representan un

soporte para la recolección y ordenamiento de la información por temas específicos (Ver anexos).

- ✓ Realización de colectas botánicas: Ejecutadas en campo para la posterior identificación o determinación de las especies colectadas con la participación de especialistas en botánica, con el apoyo de la revisión de material bibliográfico publicado en fuentes electrónicas e impresas y la utilización del material existente en el herbario MER de la Universidad de Los Andes para la verificación de algunos nombres científicos de las plantas.
- ✓ Realización de reuniones con la comunidad: Reuniones con líderes de la comunidad *Guazábara*, con el propósito de presentar el proyecto de investigación y para llegar a establecer acuerdos sobre aspectos de acceso a la información y publicación de la misma, presentando la propuesta de generar un material didáctico dirigido a los niños (as) en las escuelas sobre la cosmovisión asociada al manejo de plantas que sirva como elemento de enseñanza y fortalecimiento de los procesos etnoeducativos en la zona de estudio.
- ✓ Sistematización y análisis de datos: En primera instancia se realizó el ordenamiento y la sistematización de los datos obtenidos en campo resultado de las entrevistas, notas en diarios de campo, transcripción del registro grabado obtenido en diversas actividades tales como rituales, ofrecimientos, recorridos de campo, visitas a los agroecosistemas, conversaciones personales y entrevistas; organización del registro fotográfico y del material bibliográfico, posteriormente se realizó el análisis la interpretación de los datos para llegar al proceso de escritura del documento final.

Figura 6. Fase metodológica – el trabajo de campo



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Desde la perspectiva de la botánica se aplicó todo el procedimiento existente para la realización de colectas botánicas con el fin de obtener muestras de cada una de las plantas referenciadas por los participantes en el proceso de investigación, de esta manera se llegó a obtener una muestra de las plantas colectadas que posteriormente se sometieron a un proceso de secado para su conservación y finalmente se trabajó en la determinación de cada uno de los ejemplares colectados, contando con el apoyo de especialistas en el área de la botánica pertenecientes al Instituto de Ciencias Ambientales y Ecológicas (ICAE) de la Facultad de Ciencias, y de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales de la Universidad de Los Andes.

Los miembros de la comunidad *Guazábara* de Lagunillas poseen un gran conocimiento sobre las plantas de su entorno natural, gracias al acompañamiento de algunas personas de esta comunidad durante la realización de las colectas se logró obtener una información específica sobre los nombres comunes locales de las plantas colectadas y aspectos del conocimiento tradicional, tales como: formas propias de manejo, uso y conservación dadas a cada una de las especies.

Las colectas botánicas se realizaron en la Aldea La Alegría Alta del municipio de Lagunillas, en donde se seleccionó una huerta casera tradicional perteneciente a la familia del primer cacique de la comunidad *Guazábara*, Señor Ernesto Carrero Carmona, ubicada a 912 msnm y en las coordenadas geográficas 08° 30' 11.4" de Latitud Norte y 071° 23' 20.6" de Longitud Oeste; los criterios de selección bajo los cuales se escogió esta unidad agrícola para recoger las muestras de las plantas obedecen a sus particularidades y características que hacen que sobresalga al ser comparada con otros sitios de cultivo en entornos domésticos del área de estudio, principalmente se tuvo en cuenta aspectos de diversidad, variedad de plantas y el conocimiento tradicional asociado a las plantas cultivadas que se hace evidente en la vida cotidiana de las familias *Guazábara*, en las diferentes formas de uso de los recursos vegetales y su integración a las prácticas culturales, económicas, sociales, medicinales, alimenticias, entre otras.

4.3. Las colectas botánicas

Según lo plantea Martín (2000), uno de los principales conocimientos que debe poner en práctica el etnobotánico es la realización de colectas de plantas, ya que las especies colectadas representan un gran aporte para el completo conocimiento y estudio de cada una de las plantas y permite un nivel de certeza sobre la comparación de materiales que reciben un mismo nombre común en diferentes comunidades humanas, pero que al estudiarlas se encuentra que son especies y variedades diferentes de plantas:

El valor de estas colectas está en que estos ejemplares de herbario son el registro permanente de las plantas conocidas por una determinada comunidad,...Además sirven como ejemplares para determinación, permitiendo a los botánicos taxónomos identificar la familia, el género y la especie de la colecta. En algunos estudios, también sirven como ejemplares de referencia, es decir, son muestras de trabajo utilizadas en diversos ejercicios con la gente local, tales como darles nombres, clasificarlas, etc... Una colecta es el conjunto de especímenes de plantas de una misma especie, colectadas al mismo tiempo en una localidad determinada y a las cuales se asigna un número único (p. 26-27).

Materiales utilizados para la realización de las colectas botánicas

- Libreta de campo
- Tijera podadora
- Bolsas plásticas transparentes de 30 x 40 cm
- Pliegos de papel periódico
- Costales de fibra plástica
- Cabuya o cuerda plástica
- Marcadores de tinta indeleble
- Etanol al 70%
- Prensas de madera
- GPS
- Cámara fotográfica
- Grabadora de mano

Tabla No. 8 Atributos registrados para las plantas colectadas

Fecha: DD/MM/AAAA	Número de Colecta: Número consecutivo asignado de acuerdo al Número de colecciones del colector principal
Familia:	
Nombre Científico:	
Nombre Común:	
Notas descriptivas: Datos que se pueden perder durante la colecta y secado y que no son detectables en el ejemplar de herbario, por ejemplo: formas, colores, olores, sabores, presencia de exudados, descripción de la corteza, altura del individuo, DAP (Diámetro a la altura del pecho) Villarreal, H., et al. (2006).	
Localidad: Topónimos locales y regionales (País, estado, municipio, parroquia, aldea)	
Coordenadas geográficas: Latitud y Longitud del lugar del registro	
Altitud: a.s.n.m	
Colector (es): Nombre de las personas que realizaron las colectas del material	

Para la realización de las colectas botánicas se debe tener en cuenta que la planta se encuentre en estado fértil con el fin de obtener muestras más claras y válidas para la determinación taxonómica, en lo posible las plantas colectadas deben contar con flores y frutos, además de hojas, tallos y sus otras partes.

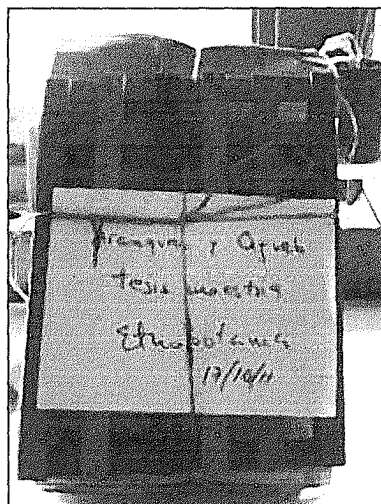
Las muestras colectadas fueron colocadas en pliegos de papel periódico doblados a la mitad, en su margen inferior derecho se anotaron los datos de referencia de cada una de las plantas, de la siguiente manera: Colectores, Número de colecta y Nombre común o local; en la parte superior del pliego de papel periódico se referenció la localidad y la fecha de colecta. Fueron organizadas en prensas de madera y luego amarradas formando paquetes de aproximadamente 15 – 20 muestras cada uno, posteriormente se llevaron al laboratorio del Instituto de Ciencias Ambientales y Ecológicas (ICAE) para ser puestas en la estufa e iniciar el proceso de secado, ahí permanecieron durante un periodo de 48 a 72 horas con una temperatura constante de 40°C, luego de este proceso se retiraron y fueron preparadas para trasladarlas hasta la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales, donde con la ayuda del profesor Enrique Games y algunos integrantes de su grupo de investigación se procedió a la determinación taxonómica de cada una de las muestras.

Figura 7. Realización de colectas botánicas



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 8. Muestras botánicas prensadas y listas para ser llevadas a la estufa



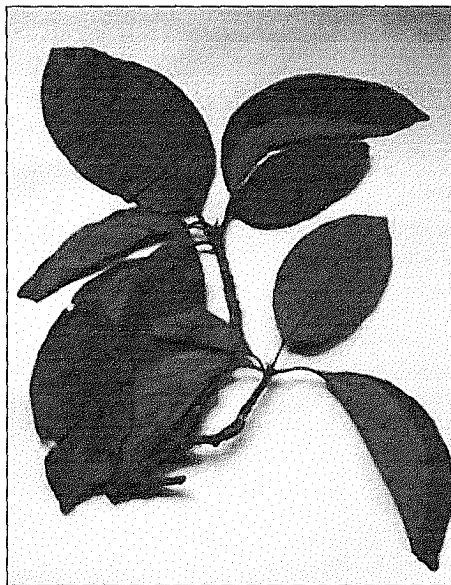
Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 9. Estufa donde se secan las muestras botánicas colectadas



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 10. Muestra de una planta después del proceso de secado en la estufa



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 11. Laboratorio del ICAE, donde se procedió al análisis e identificación o determinación de las muestras colectadas



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Previo revisión de los materiales colectados, determinados taxonómicamente y comparados con muestras existentes en el herbario MER de la Universidad de Los Andes, se procedió a identificar muestras relevantes de las colectadas en este trabajo, para luego ser llevadas como aporte al catálogo del herbario MER, estas muestras fueron seleccionadas por ser especies raras o poco conocidas y con características especiales lo cual hace de ellas un gran aporte al conocimiento de la vegetación cultivada en el área de estudio.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO V

ESTUDIO DE CASO: LA HUERTA CASERA GUAZÁBARA

5.1. SISTEMAS DE COSMOVISION GUAZÁBARA DEL ENTORNO DOMÉSTICO

La Cosmovisión es la suma de creencias, valores y sistemas de conocimiento que un pueblo tiene sobre su universo, de acuerdo con Vasques (1992), es el *“conjunto de ideas que tiene un individuo o un grupo respecto al mundo que lo rodea”* (p.181). Al respecto López Austin plantea que la cosmovisión es: *“el conjunto estructurado de los diversos sistemas ideológicos con los que el grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, engloba todos los sistemas, los ordena y los ubica”* (López Austin, 1990: 20, vol.I).

Es uno de los sistemas más complejos de la cultura en tanto que:

La cosmovisión expresa la relación de los hombres con los dioses, establece el orden jerárquico del cosmos, la concepción del cuerpo humano, estructura la vida comunitaria y agrupa el conjunto de los mitos que explican el origen del mundo. La cosmovisión indígena tiene un claro origen agrícola; en ella el medio ambiente (el *territorio* real y simbólico) es un factor fundamental y tiene como uno de sus rasgos característicos el que no exista una separación -como en el pensamiento occidental- entre naturaleza y cultura, orden natural y orden social, individuo y sociedad. El ámbito de lo sobrenatural ocupa un lugar preponderante de la cosmovisión y tampoco está desligado del mundo social. Se considera que el orden político está fundado en la jerarquía divina, que numerosas enfermedades del cuerpo son resultado de la acción de desequilibrios o daños causados por fuerzas sobrenaturales. Las calamidades, las tensiones sociales y los enfrentamientos entre individuos o grupos también pueden ser entendidos como resultado de un conflicto entre los hombres y la divinidad (los *dueños* de aguas, bosques, cuevas, montes, cerros). (Zolla y Zolla, 2004).

Estudios sobre la cosmovisión de diversos pueblos andinos, demuestran y concluyen aspectos importantes sobre la visión que poseen estos pueblos sobre el mundo que los rodea, por ejemplo en el caso de la comunidad indígena Nasa del suroccidente colombiano, la naturaleza es una entidad que:

“...integra todos los elementos del universo, lo que está en la tierra y lo que se encuentra en el cosmos, inclusive hacen parte de ella los espíritus que circundan permanentemente a través del tiempo y del espacio, en este sentido todo se encuentra relacionado; los actos de los seres humanos sobre la naturaleza tienen efectos en su vida cotidiana por esta razón involucran una serie de relaciones simbólicas y rituales las cuales se dirigen siempre a establecer una relación armónica o de equilibrio entre los elementos de su

universo (lo que está arriba, abajo, en el centro, a la derecha y a la izquierda)” (Orjuela, 2006, p.51).

En las poblaciones indígenas del occidente de Venezuela la relación sociedad - naturaleza se ve reflejada en las prácticas agrícolas que realizan los pobladores, las diferentes acciones que se efectúan involucran el conocimiento, entendimiento y comprensión de los fenómenos de la naturaleza, particularmente los que tienen que ver con el clima y los fenómenos atmosféricos, astronómicos, manejo del agua, entre otros.

Para las comunidades indígenas la naturaleza es entendida como algo integral - sistémico, donde todos sus elementos están interrelacionados, los seres humanos deben procurar un estado de armonía y equilibrio entre ellos, se ha establecido que en la cosmovisión de los pueblos indígenas las plantas, los animales, las piedras, montañas y demás elementos de la naturaleza son identificados como seres que poseen espíritu y por esta razón sienten, escuchan y observan, estableciéndose una relación de igualdad y respeto entre todos, estos elementos son tratados con delicadeza ya que son considerados personas.

De acuerdo con Descola (2004), las comunidades indígenas del Amazonas no diferencian radicalmente el estatus del SER entre los hombres, las plantas, los animales y los minerales, esta es una posición totalmente diferente al dualismo existente en la forma de conocer y de percibir el mundo por occidente, en la que los humanos y los no-humanos pertenecen a campos muy distintos y separados; este autor plantea que para los indígenas Achuar de la Amazonía Ecuatoriana, los humanos (hombres y mujeres), las plantas y los animales poseen alma, esta característica los coloca a todos en el mismo plano o en la misma categoría de “personas”, estatus que *“les confiere conciencia reflexiva e intencionalidad, les capacita para experimentar emociones y les permite intercambiar mensajes con sus iguales, así como con los miembros de otras especies, entre ellas los hombres”* (p. 26).

Este tipo de concepción es conocido como animismo, concepto que es definido por Descola (2004) de la siguiente manera:

“el animismo es la creencia de que todos los seres ‘naturales’ están dotados de un principio espiritual propio y que, por tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios” (p.31).

Este concepto es propuesto como una forma de comprender la manera como los seres humanos se relacionan con los elementos de la naturaleza en las sociedades no occidentales donde el dualismo naturaleza-cultura no actúa como una oposición sino como una complementariedad, cuando a través del establecimiento de un diálogo entre las entidades naturales (incluidos los seres humanos) se construyen acuerdos que actúan como normas sociales que permiten la vida armónica al interior de las comunidades.

5.1.1. ¿Cómo concibe el ambiente el pueblo *Guazábara*?

Para el pueblo *Guazábara* el concepto de ambiente puede ser muy bien reemplazado por el de entorno, ya que éste representa mejor la visión amplia que se tiene a partir de su cosmovisión; el entorno es concebido como un todo que incluye tanto los aspectos físicos, geográficos y ecológicos del territorio, así como el saber cultural; en donde existe una relación permanente entre los elementos conformando una unidad natural y social que se fortalece a través de estrategias culturales tales como la historia, los mitos, los ritos, las costumbres, las creencias y las tradiciones.

Las comunidades ancestrales poseen una manera propia de concebir el entorno, esta forma particular de percepción involucra un entramado de sistemas simbólicos alrededor de los cuales se crean relaciones entre cada uno de los elementos de la naturaleza –incluyendo al ser humano–, este sistema de relaciones simbólicas se puede ver reflejado en los cosmogramas que son grafías en donde se expresa y manifiesta la visión de mundo que poseen los diferentes pueblos.

De acuerdo con Portela (2000), para el caso de las comunidades nativas del suroccidente de Colombia:

El cosmos... se concibe como una estructura en la que, armónicamente, se dispone la multiplicidad de elementos igualados u opuestos que la componen. Es como una escritura en la que, además de leerse una señalización y una orientación, también se leen las relaciones con la historia, los antepasados, los ancestros, sus “deidades” y “héroes culturales”, a la manera de un entramado de signos y significantes basados en referentes concretos que ven y sienten todos los individuos y sin los cuales no habría significado (p.52).

5.1.2. Los cosmogramas

Los cosmogramas son representaciones gráficas que describen la visión del cosmos de cada pueblo, es decir la forma particular que poseen de concebir, percibir, aprehender, entender y explicar el mundo en el que viven. Los cosmogramas reflejan el conocimiento ancestral manejado por toda la comunidad y que es transmitido a través generaciones por medio de estrategias culturales tales como la tradición oral, las prácticas agrícolas y la simbología asociada a la valoración cultural de los elementos de la naturaleza.

5.1.3. ¿Cómo es pensado el universo por la comunidad *Guazábara*?

El universo *Guazábara* es pensado como un todo interrelacionado, conformado por la unificación de todos los elementos conocidos popularmente y los menos conocidos por toda la comunidad, en la cosmografía *Guazábara* se representan los diferentes espacios que conforman el universo, éste se encuentra dividido en secciones simbólicas distribuidas en los planos horizontal y vertical las cuales permiten que exista una estructura organizativa de los elementos que lo conforman. En el plano horizontal se encuentran ubicados el mundo de arriba, el mundo del centro y el mundo de abajo; estos tres mundos están estrechamente vinculados, a tal punto que se considera la idea de que existe un “solo mundo” en el que viven e interactúan los seres humanos con todos los elementos del entorno. El plano vertical se encuentra dividido simbólicamente en dos partes opuestas, pero a la vez complementarias: la izquierda y la derecha, asociadas con la organización y la constante circulación de las energías positivas y negativas que fluyen en el universo, ubicando un punto de equilibrio en el espacio del centro o la mitad (donde vive la gente); estas secciones simbólicas también están

relacionadas con el sentido de lo femenino y lo masculino y el referente de procurar siempre un punto de armonía o equilibrio entre ellos.

En el “mundo de arriba” se encuentran ubicados los espíritus creadores como la luna (*Chía*), el sol (*Ches*), las estrellas, las partes más altas de las montañas y las lagunas.

El “mundo del centro” o “este mundo” es el espacio humanizado o domesticado en donde se ubican los seres humanos con sus poblados, viviendas, cultivos y animales domésticos.

En el “mundo de abajo” se encuentran ubicadas las piedras, el agua y el fuego, además es pensado como el territorio donde viven los enanos, unos seres míticos que viven debajo de la tierra, según lo manifiesta uno de los caciques *Guazábara*:

“El mundo de abajo es una hondura, ya pasando de la tierra pa’abajo... dicen que hay unos enanos, he oído que aquí [haciendo referencia en el cosmograma al mundo de abajo] hay unos enanos, eso es otro mundo y arriba de nosotros hay otro... esta lección es antigua, de las raíces...” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2010).

De acuerdo con Portela, 2009, en el mundo de abajo:

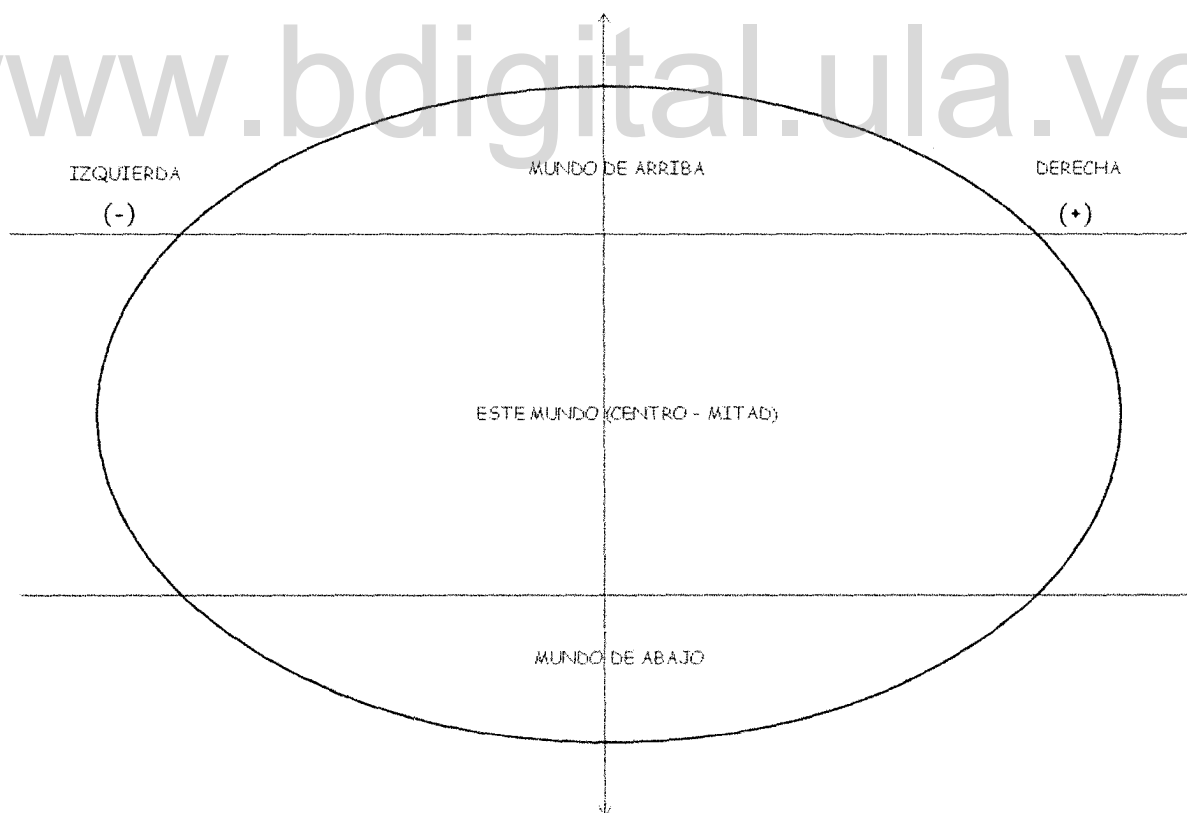
...se encuentra la gente pequeñita (nasa le:tsy kiwe) o gente sin rabito, que se "alimenta del vapor de las comidas" siendo varias las referencias que existen para el Departamento del Cauca, sobre esta concepción. Existen los tapanos (tapa-ano = ano tapado) entre los Yanaconas de la parte alta del Municipio de Sotará (Hernández: 1989: 37) y el Resguardo de Pancitará en el Municipio de La Vega (Cerón: 1990:18). Según M. Eliade (1986:95) para los Dogones "los primeros habitantes de la región, míticos, eran los negrillos hoy desaparecidos bajo tierra: Forjadores infatigables, aún se escucha el resonar de sus martillos". El mundo de abajo aparece como lugar de origen y vida, de poder genésico que aparece en el Macizo Colombiano y según los estudios realizados entre el grupo Aymará, se hace evidente en la región andina. (Portela, 2009; www.terapieanural.com).

Es importante señalar aquí que las secciones simbólicas en las que está organizado el universo no aíslan los elementos que lo conforman, sino que cumplen la función de clasificarlos o darles un orden y de agruparlos, ya que se entiende el universo como algo integral - complejo en donde todos los elementos están unificados.

Al respecto se manifiesta que: “*Todo eso es una conexión, todo está conectado tanto arriba como abajo y bajo tierra, eso es algo que lo que está abajo conecta a este mundo y conecta al mas allá [el de arriba] eso es algo legítimo...*” (Voz Guazábara Octavio Rangel, 2011).

Estas clasificaciones hacen parte de la cosmovisión y ordenan, siguiendo un sentido vertical, los tres mundos en donde todo tiene vida: el cerro tiene vida, el volcán ruge, la tierra es brava o es mansa, el arco iris camina, el agua es arisca, es fuente de vida. No existe elemento estático o muerto; al contrario, todo tiene vida, tanto como los mismos seres humanos. El sustrato espacial de las comunidades indígenas y todo lo contenido en él ha sido vivificado mediante un proceso de semantización (territorialidad). Para ellas no existe mundo inanimado. Todo tiene vida y la relación del indígena con su medio es de ser vivo a ser vivo, del hijo (hombre-mujer) con su madre naturaleza. (Portela, 2000, p.83)

Figura 12. Cosmograma: Representación del universo Guazábara y sus secciones simbólicas



Fuente: Orjuela Y. Trabajo de campo, Lagunillas 2009-2012.

Según Portela (2000), existe una clasificación para los espacios pertenecientes a “este mundo”, esta clasificación permite establecer una diferencia entre los sitios “bravos”, salvajes e incultivos haciendo referencia a los espacios donde la intervención humana es escasa, estos espacios son los nevados, los páramos, los bosques, las lagunas, las chorreras o cascadas, los ojos de agua, los abismos y los cañones; por otro lado están los espacios “mansos” - domésticos y cultivados los cuales se han amansado gracias a la intervención humana por medio de la agricultura, tales como las huertas caseras y parcelas de cultivo.

Se observa en este caso que algunos de los espacios considerados como “bravos” son susceptibles de ser amansados a través de la realización de una serie de prácticas rituales que permiten el acercamiento de los seres humanos, tales como la realización de ofrendas que incluyen desde las primicias de los cultivos, hasta las prácticas más antiguas de ofrendas humanas según información recogida con los indígenas del pueblo *Jamuén* a partir de su tradición oral; para el caso de Lagunillas algunos sitios como la laguna de Urao y algunas piedras sagradas han venido siendo humanizadas y amansadas con el paso del tiempo, con el objetivo de poder gozar de los beneficios tanto espirituales como materiales que estos espacios ofrecen a los pobladores aborígenes.

Los pobladores manifiestan que en tiempos antiguos se practicaban sacrificios humanos, en algunas ocasiones se hace referencia a la ofrenda de personas adultas que eran preparadas durante toda su vida para ser ofrendadas a la laguna de Urao; en otros casos se menciona la ocurrencia de sacrificios de niños, especialmente recién nacidos que como característica esencial no debían estar bautizados, según el relato de uno de los pobladores perteneciente a la comunidad de *Mucumbú*:

“La última ofrenda que hicieron con niño a la laguna, la hizo mi mamá con un niño... la hizo mi mamá Gabriela, pero primero pidieron permiso... le llevaron yo no sé cuanto licor, chimó, huevos de gallina, hicieron una ofrenda primero y pidieron permiso, porque si tú te pones a hacer cualquier cosa ahí se arma el lío, se abre un portal ahí y te vas”. (Voz *Mucumbú* Ángel Flórez, Cacique de la comunidad *Mucumbú*, abril de 2010)

Lo anterior demuestra la importancia sagrada que posee la laguna de Urao desde tiempos inmemoriales y cómo ésta entidad natural pasa de ser un elemento geográfico del paisaje de

Lagunillas, para convertirse en un elemento cultural-simbólico; para los pobladores de estas comunidades la laguna además de muchas otras representaciones simbólicas que se abordarán más adelante, constituye un puente que permite el paso hacia otras dimensiones del territorio, las dimensiones sagradas, mágicas, invisibles, las recreadas en el mito y mantenidas a través del rito, en la teoría y en la práctica de la cosmovisión *Guazábara*.

De acuerdo con Eliade:

El umbral, la puerta, muestran de un modo inmediato y concreto la solución de continuidad del espacio; de ahí su gran importancia religiosa, pues son a la vez símbolos y vehículos del tránsito... allí, en el recinto sagrado, se hace posible la comunicación con los dioses; por consiguiente, debe existir una «puerta» hacia lo alto por la que puedan los dioses descender a la Tierra y subir el hombre simbólicamente al Cielo. Hemos de ver en seguida que tal ha sido el caso de múltiples religiones. El templo constituye, propiamente hablando, una «abertura» hacia lo alto y asegura la comunicación con el mundo de los dioses. (Eliade, 1985, p.16, 17)

El contacto, la comunicación y el relacionamiento con las entidades de la naturaleza constituyen un acto sagrado. Se evidencia que para la realización de ofrendas más grandes y más significativas, se requiere de una preparación que involucra una serie de actividades rituales como los pagos menores para que luego reciba la ofrenda mayor.

“Hay que llevarle ofrendas, eso se le hace como un ritual, para mantenerla ahí –que no se vaya– y alegrarla para que abundara el agua y las cosechas abundaran, por lo menos aquí cuando se da una cosecha, lo primero que se hacía era llevarle a ella, lo que vale es la creencia, ellos llegaban y le tiraban esas cosas allá, no es que ella salía a comérselo –eso no–, es una ofrenda al espíritu, como cuando uno va al cementerio y ofrenda una vela o algo”. (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2010)

La realización de ofrendas que involucran las primicias de los cultivos tiene una relación simbólica también, en tanto que las plantas en las cosmovisiones de las culturas indígenas son consideradas personas, se tratan como niños, como hijos a los que se debe cuidar y tratar con especial cariño, de acuerdo con Descola (2002) “*las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como a niños que conviene llevar de una mano firme hacia la madurez*” (p.156). En este sentido la ofrenda de los frutos de la agricultura representa simbólicamente la vida humana misma que se está ofreciendo a la laguna.

Las personas necesitaban amansar a la laguna o domesticarla para poder acceder a ese espacio y aprovechar los recursos:

“Claro!! Sí, todo... no ve que ellos [los antiguos] vendían una esterilla y le llevaban algo, que si chimó, que si miche, porque el miche es malo para tomarlo ¿verdad? pero demasiado, pero el miche cura a cualquiera también. Son cosas curanderas, el miche lo usaban antiguamente para muchas cosas... el chimó se usa mucho pa’ alguna untura, pa’ alguna cosa que haga falta, pa’ curar algo... es medicinal” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2011).

En cuanto al tipo de ofrendas que se le hacían anteriormente a la Laguna de Urao se encuentran las primicias de los cultivos, animales, comida, bebida, tabaco, chimó, miche y la compañía constante, ya que es una práctica común ir a conversar con ella y visitarla. Aunque en la actualidad estas prácticas han disminuido debido a los procesos de aculturación que han transformado las formas de interacción con los entes de la naturaleza y su significación cultural en el contexto mágico-religioso y mítico.

Tal como lo manifiesta uno de los miembros de la comunidad *Guazábara*:

“Se ofrendaba la mejor presa, antes se daba mucho, abundaban animales, había pasto, había que comer; la gente vivía de eso mismo, la leche, el quesito, tenían burros... ahora no hay ni uno, ya ni se ven” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2011).

En algunos casos se confirma que las ofrendas de niños se hacían hace mucho tiempo con el fin de amansarla: *“Para amansarla porque era muy brava, brava era que ella misma se salía o hacía alguna vaina pues”*, pero existe también la creencia sobre la ofrenda de niños con el fin de ser enviados al mundo donde reside el espíritu de la laguna quien recibía a un niño de la comunidad y devolvía un médico o moján, luego de muchos años de aprendizaje directo en el interior de la laguna, tal como se expresa a continuación:

“Los niños seleccionados, no se los tiraban para amansarla sino que pasaban por ese puente para que ellos fueran a recibir enseñanza a esos mundos, no morían... y cuando ellos recibían la enseñanza, regresaban... no regresaban en cuerpo, sino que reencarnaban en los que nacían aquí...El cuerpo del niño ofrendado no regresaba, iba a esos mundos... regresaba su espíritu para convertirse en caciques, chamanes, mojanos, todo eso... Mujeres también, por lo menos aquí esta zona era mucho de parteras y de brujos, ya no lo es...” (Voz *Guazábara* Octavio Rangel, 2011)

La laguna era muy “brava”, se llevaba a las personas y no dejaba que nadie se le acercara.

“... ella se salía cuando no le gustaba alguien, las personas se quedaban encantadas y las ponía como méndigas; méndiga es la persona que queda como... así [embobada], entonces el curioso él sabía qué hacer: lo llamaba, lo ofrendaba, le hacía alguna cosa [como para quitarle el encanto] porque lo emboba como cuando pega un mal de ojo y no puede hacer nada, esa creencia nadie la cree, pero uno sí” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2011).

De acuerdo con Clarac (2003), el méndigo es una de las enfermedades culturales existentes en las comunidades de la cordillera Andina de Mérida, describe casos de personas adultas con esta enfermedad, pero que empiezan a ser “mendigos” desde la infancia; en este caso encontramos que para los indígenas *Guazábara* de Lagunillas el “méndigo” también está relacionado con los encantos que pueden producir el incumplimiento de ciertas normas culturales referentes a la relación de las personas de cualquier edad y género con los sitios sagrados, en este caso con la laguna de Urao y algunas piedras sagradas.

“Eso de estar bueno y ponerse malo de un momento a otro... la laguna no era para todo el mundo, ahora no... ahora todo el mundo juega, por eso es que ella ya no existe en aquello porque la gente ya no cree, los que tenían la creencia eran los antiguos, ellos le hacían las ofrendas, los rituales y todo eso” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2011).

También se menciona que la laguna tiene su propio lenguaje a través del cual se comunica o envía mensajes a los pobladores del territorio *Jamú*, por medio de “bramidos” ella se manifiesta y las personas interpretan estas señales como premonitorias sobre lo que pueda ocurrir posteriormente. Clarac (2003), menciona que los mojanos saben interpretar e intercambiar mensajes con la laguna ya que ellos gracias a su formación como médicos preparados en el interior de la laguna y con su espíritu como maestra han logrado conocer “el lenguaje de la laguna ya que han vivido en su infancia en su fondo y han sido sus discípulos” (p.132).

“...Para describir el lenguaje de la laguna utilizan los campesinos la palabra ‘*bramido*’: la laguna da bramidos, sobre todo cuando está *brava*, todas las lagunas dan bramidos, y los mojanos también saben hacerlo. Se oye a menudo

decir en Lagunillas que, cuando la laguna está brava ‘da tres bramas’, después de lo cual ‘uno puede estar seguro que ella se va a tragar a alguien’” (Clarac, 2003, p.132).

En este sentido las ofrendas cumplen un papel fundamental en el proceso de amansamiento de las entidades naturales, la laguna representa la entidad de mayor importancia en la cosmovisión de los pueblos de Lagunillas; debido al papel ecológico que desempeña, en un territorio tan seco como el de Lagunillas, la laguna durante tiempos antiguos representó la fuente de agua que regaba los sembradíos existentes en todo el territorio *Jamú*, hasta hace pocas décadas (años 1975-1979 aproximadamente) existió un complejo sistema de acequias que canalizaba el agua de la laguna de Urao hacia las diferentes zonas pobladas o aldeas en donde vivieron ancestralmente las comunidades del pueblo *Jamuén*, esto les permitió el aprovechamiento del agua de la laguna para la agricultura; por otro lado, el mantenerla en su lugar proporciona beneficios espirituales también, por la fuerte carga simbólica que contiene y por todo el sistema de representaciones culturales que posee y que se recrean a su alrededor.

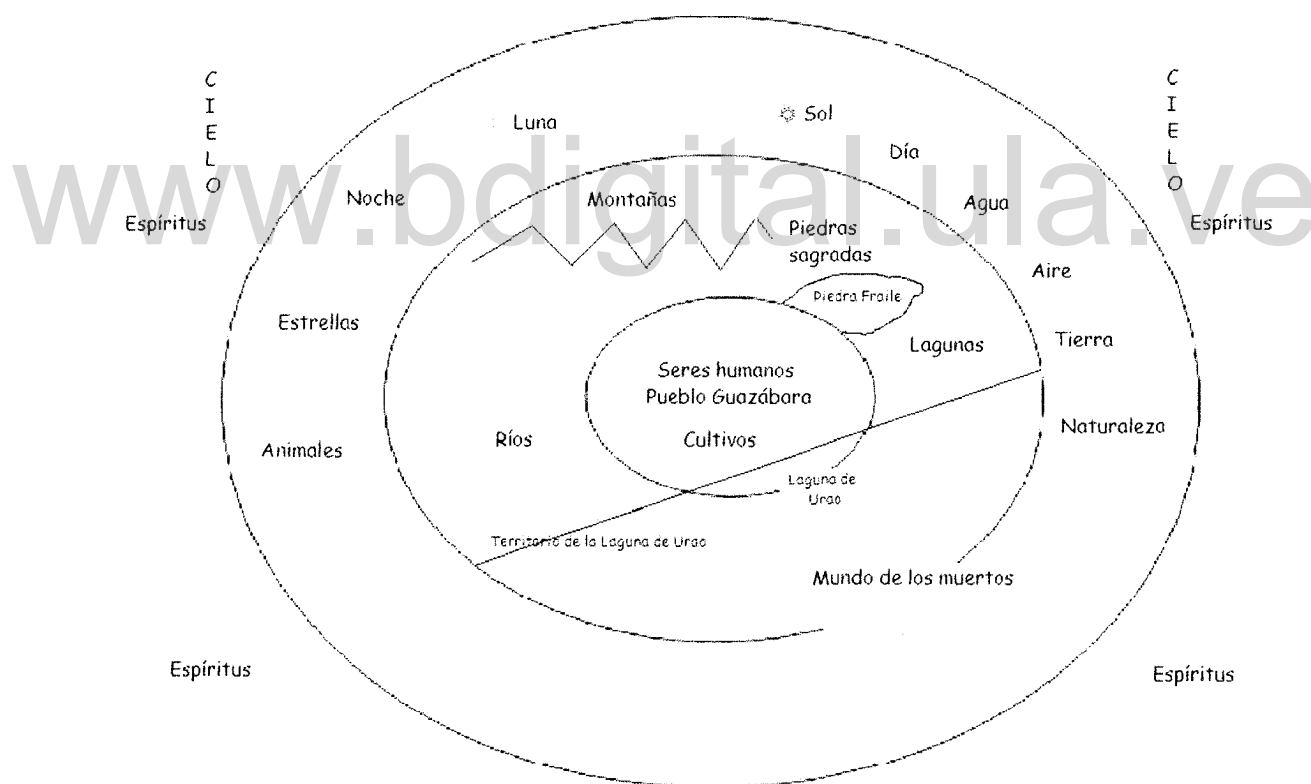
Se amansa para poder tenerla cerca, para que “no se vaya”, pues si “se va”, significaría pobreza para los pobladores, no poder acceder a los recursos que ella provee: agua salubre para la elaboración de chimó, diferentes variedades de junco para la elaboración de esteras, alpargatas, y demás productos artesanales, el agua como elemento fundamental en la medicina tradicional, los beneficios al paisaje y al territorio, y principalmente en tiempos anteriores una fuente de agua constante para el riego de los cultivos.

Lo sagrado es susceptible de perder poder y espiritualidad, las fuentes de agua se pueden acabar, se van. Constantemente se deben resacralizar estos espacios, se deben cargar nuevamente de poder, esto se realiza a través de prácticas culturales ancestrales en donde el maestro de ceremonias es el moján o chamán y las personas de mayor sabiduría en la comunidad apoyan el ritual, en la mayoría de los casos son personas mayores o abuelos. A través del uso de plantas, bebidas y objetos rituales que permiten la comunicación fluida entre los seres humanos y los espíritus de la naturaleza; las prácticas más comunes en la cordillera andina son los ofrecimientos a las lagunas, piedras y otros entes sagrados; los ofrecimientos se dan como agradecimiento por los beneficios y los favores recibidos en la comunidad y

también como una forma de agradecer a los espíritus para que se mantengan constantes, latentes y vivos en sus espacios y que no se marchen, porque de lo contrario se generarían desequilibrios en la comunidad por la ausencia de los recursos fundamentales para garantizar la vida de los pobladores, en el caso particular de la Laguna de Urao, el agua.

5.1.4. ¿Cómo son clasificados los elementos del universo por los *Guazábara*?

Figura 13. Cosmograma *Guazábara*. Distribución de los elementos de la naturaleza en la cosmovisión *Guazábara*.



Fuente: Orjuela Y. Trabajo de campo, Lagunillas 2009-2012.

Tierra, fuego, aire y agua

“Tierra, fuego, aire y agua están en todos lados, siempre está la parte negativa y la parte positiva, pero cuando se trabaja en un rito de alguna brujería están estos elementos en la parte negativa... siempre se neutraliza la parte izquierda para que los espíritus malos no vayan a introducirse hacia el lado de lo que se está haciendo o las malas energías... Se neutralizan a través del uso de plantas y con uno mismo, porque uno igual tiene estas dos cosas...” (Voz *Guazábara* Octavio Rangel 2011).

El Arco-Iris

El arco (iris) vive en las orillas de las lagunas pero se desplaza desde allí a todos los lugares del territorio en los que existe agua: ríos, quebradas, ojos de agua y charcos. El arco es el puente entre los espacios sagrados -salvajes y los no sagrados-cultivados pero, a la vez, como fenómeno celeste, produce relaciones entre “el mundo de arriba” y “este mundo”. El arco, moldeado por el sol a través de los cristales de la llovizna, puede causar irritaciones en la piel a las personas que se dejan lloviznar (“miao de arco”), a manera de ronchas, vesículas, máculas y prurito. El arco puede hacerles “botar familia” a las mujeres embarazadas que no se guardan en su casa cuando está presente. (Portela, 2000, p.72, 73)

“El arco es un espíritu en donde están los colores a la vez es un puente por el que se puede caminar, hondar las conexiones donde se juntan los elementos y unen el espacio o lo espiritual con lo material... lo material es la tierra y el espíritu es el cielo... es como un puente que se vuelve visible, Nace de la unión del fuego con las gotas de agua y baja a hacer ese contacto con la tierra, en ciertos tiempos cuando podría haber una catástrofe, hay ese pacto entre espíritus de ambos lados [del cielo y de la tierra] y esos espíritus bajan como un elemento que sería el agua y caen a la tierra y se juntan con misma agua a un río y ahí es donde cada uno de los elementos hablan tranquilamente y evitan esa catástrofe, podía ser ocasionada por el crecimiento de un río o se desborda una laguna... bueno, los espíritus del agua de arriba hablan con los espíritus del agua de acá abajo y se calman y es a través de este puente que es el arco, ellos se comunican a través de un pacto que hubo... para lograr el equilibrio” (Voz *Guazábara* Octavio Rangel 2011).

La nube negra

Este elemento está asociado con aspectos negativos, puede aparecer como señal de peligro, anunciando la ocurrencia de cosas negativas para la comunidad. “Puede formarse de un momento a otro y puede traer una abundancia de agua que puede acabar con todo, representa lo negativo” (Voz *Guazábara*)

La lluvia

“Nosotros no le corremos a la lluvia porque entonces corremos el invierno, tenemos que mojarnos para que siga lloviendo, porque entonces lo corre, el que sale corriendo le dicen: ‘parece una gallina’ porque las gallinas y las ovejas son las que corren... nosotros tenemos que estarnos allí fuertemente... el agua es mejor que le caiga a uno, esa agua la valora uno, porque para uno es como si se estuviera bañando[limpiando] y curándose” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2010).

El granizo

Se tiene la creencia de que el granizo puede dañar los cultivos debido a la fuerza con que caen los trozos de hielo, pero existen una serie de prácticas rituales que hacen parte del sistema de conocimiento y manejo de los fenómenos naturales por los pobladores aborígenes que son realizadas con el fin de evitar los daños que pueda causar “la granizada” estas actividades son denominadas “remedios”.

El Rayo, el trueno

“Ese se respeta porque tiene mucho poder... es una gloria, el rayo no es igual a la lluvia, cuando empieza a caer el agua uno analiza y uno se da de cuenta... él avisa que va a pasar algo, ya si quiere descuidarse se descuida” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2010).

La Luna

La luna es uno de los elementos de la naturaleza más representativos para las culturas indígenas y campesinas principalmente, en particular para la cultura *Guazábara* la luna está cargada de significación y forma parte fundamental del sistema de conocimientos asociados a la relación de los seres humanos con la naturaleza en todos los aspectos, sus fases tienen que ver con los procesos de desarrollo de la vida en general (animal, vegetal y humana). Indica los periodos de siembra, cosecha, deshierbe; indica también los momentos precisos para esterilizar los animales, el momento indicado para procrear, entre muchas otras cosas.

El Sol

El sol es un elemento muy importante en la cosmovisión de las comunidades andinas para la organización de las actividades tendientes a la producción de alimentos, estas actividades se encuentran estructuradas de acuerdo a los calendarios agrícolas y rituales en donde los tiempos de lluvias y sequías, marcan la organización social, económica y cultural de la comunidad.

Para los indígenas Guazábara el sol está relacionado con la “iluminación del pensamiento”, se relaciona también con la época de hacer rituales de ofrecimiento o intercambio con la naturaleza para obtener buenos resultados en las cosechas.

Los espíritus

Los espíritus de la naturaleza son entidades que están circulando permanentemente en el tiempo y en el espacio, cumpliendo funciones relevantes dentro de la comunidad relacionadas especialmente con el respeto que se debe sentir y ejercer frente a ella:

“...nosotros no sabemos quién nos está oyendo [haciendo referencia a los espíritus] está el día, está la noche, está la calor, está lo que está corriendo en este momento el aire, todas esas vainas... todo eso es vivo... ahorita está el sol y en la noche es chía, la luna y la oscuridad; por lo menos uno cuando llega la noche tiene miedo de salir por la oscuridad, con la misma sombra de uno se asusta, con la sombra de otro árbol todo eso lo asusta a uno...” (Voz *Guazábara* Ernesto Carmona, 2010).

La laguna

La Laguna de Urao comunica al mundo de los vivos con el mundo de los muertos, la laguna no es solo un elemento de la naturaleza que ocupa un espacio particular, sino que hace parte de la comunidad y ayuda a configurar su territorio, así se habla del territorio de la laguna de Urao y de la gente de la laguna quienes perciben su territorio como parte de su humanidad creando una fuerte identidad. La laguna está asociada con lo femenino, simbólicamente representa el útero de la mujer, que genera y reproduce vida.

El Río

El río chama es un elemento de la naturaleza de gran importancia para las comunidades que viven a lo largo de toda su cuenca, sirve como límite natural del territorio, aporta en la economía de estas poblaciones; además cumple con un rol muy importante en su sistema de cosmovisión el río Chama representa simbólicamente una entidad masculina asociada a las montañas, que engendra la vida y que complementa a la laguna de Urao como entidad femenina.

Las Montañas

Son elementos de la naturaleza que culturalmente se relacionan con entidades masculinas, lugares sagrados en donde se encuentran los páramos, la sierra nevada, las lagunas sagradas y desde donde bajan los ríos y empiezan su recorrido por la geografía, configurando el territorio de las poblaciones que se encuentran asentadas en él.

Las Piedras sagradas

Son elementos importantes en la cosmovisión del pueblo *Guazábara*, ya que representan conectores o puentes a través de los cuales se logra un contacto o comunicación con otros mundos: “el mundo de arriba” y “el mundo de abajo”, las piedras sagradas son poseedoras de gran poder y espiritualidad.

En comparación con otros sistemas de conocimiento del universo propias de comunidades andinas, se puede observar que existen muchas similitudes en la forma de concebir el mundo y los elementos que lo conforman; por ejemplo, en la cosmovisión de los indígenas *Nasa Kiwe* (gente de la tierra) del departamento del Cauca, suroccidente Colombiano, se posee un sistema de conocimiento sobre el mundo que incluye elementos similares en la clasificación del universo y de sus elementos, lo cual permite establecer una analogía entre el pensamiento compartido por estas dos comunidades sobre este tema.

De acuerdo con una investigación anterior realizada con la comunidad *Nasa* (Orjuela, 2006), se encuentra la misma división del universo en dos planos o secciones simbólicas horizontales y verticales, en el plano horizontal existen tres mundos o casas: *Eeka* o mundo de arriba donde se encuentran el sol, la luna, las estrellas, el cometa, los astros, las nubes y el arco iris; *Kiwe d'ihu* o mundo de abajo ahí están los entierros de los indígenas pijaos y sus espíritus, los tapanos o la “gente sin rabito” que son unos seres enanos asociados con la función de proteger y resguardar algunas semillas y de mantener las vigas que sostienen el universo, y *Kwes' kiwe* que significa nuestra tierra o este mundo en este espacio se ubica el entorno doméstico donde los seres humanos se desplazan y realizan sus actividades diarias. De la misma manera que para el caso del pueblo *Guazábara* el plano vertical se divide en dos partes opuestas pero complementarias: la izquierda y la derecha, también tienen que ver con el sentido de lo femenino y los masculino, representan la circulación de estas energías en el universo encontrándose un punto de equilibrio o armonía que es el estado que siempre se busca a través de las acciones de los seres humanos en su relación con el universo.

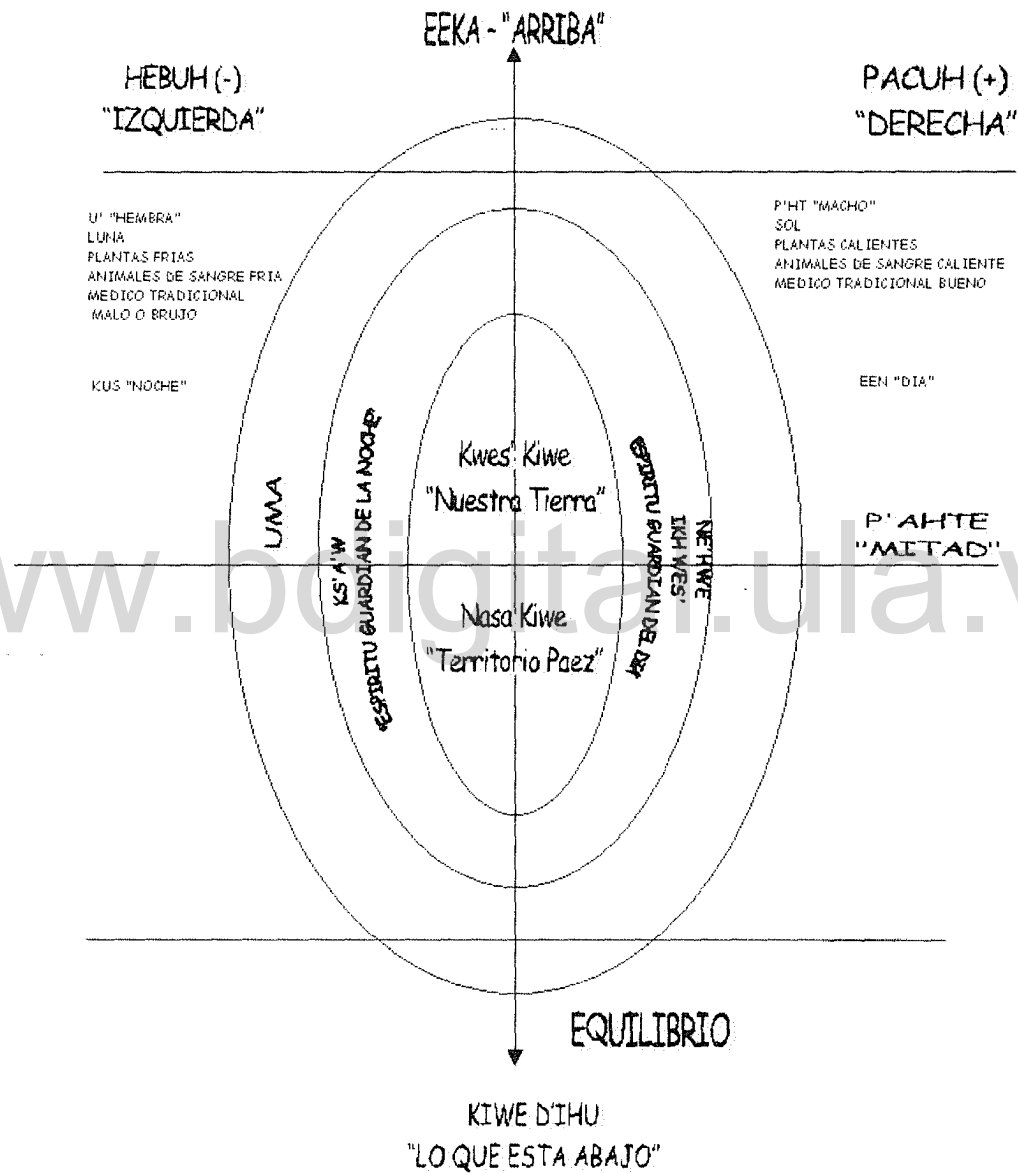
En estas dos categorías de izquierda y derecha se ubican cada uno de los componentes de las tres casas o mundos del cosmos *Nasa*. Según el pensamiento *Nasa*, la parte izquierda corresponde a las energías negativas, lo femenino, la luna, el espíritu guardián de la noche, las plantas frías, los animales de sangre fría y el médico tradicional malo o brujo; mientras que la parte derecha se relaciona con las energías positivas, lo masculino, el sol, el espíritu guardián del día, las plantas calientes, los animales de sangre caliente y el *The' wala* o médico tradicional bueno.

Para el caso de la cosmovisión del pueblo *Nasa Kiwe*, los pensadores de la comunidad Sisco y Yule (1997), plantean la relación simbólica del mundo como naturaleza, territorio o espacio concebido como la “casa” y como “semilla” ser generador de vida, las semillas tienen una cubierta muy fuerte que las protegen y en su centro se encuentra el corazón o embrión del cual brota la vida de un nuevo ser, así mismo se puede establecer una relación simbólica con el útero de la mujer, de esta manera está organizado su cosmos, en el centro de la semilla se encuentra el territorio y el pueblo Nasa, protegidos por dos fuertes capas en donde se encuentran los espíritus guardianes del día y de la noche y rodeados de todo lo que conforma el entorno físico y espiritual entendido como territorio.

La siguiente figura explica gráficamente este sistema de relaciones y ayuda a comprender el pensamiento sobre la configuración del mundo según la cosmovisión del pueblo *Nasa* del suroccidente de Colombia.

www.bdigital.ula.ve

Figura 14. Organización del mundo Nasa f'iw "semilla"
pees kup' "el regalo que germina"



Modificado de Sisco y Yule, 1997.

Fuente: (Orjuela, 2006, p. 55)

Así como el universo es clasificado de acuerdo con una lógica cultural de categorización; las plantas, los animales y los minerales también están incluidos en esa misma lógica de clasificación, de esta manera se encuentra que las plantas reciben un estatus que permite su diferenciación de acuerdo a sus propiedades y características; Hernández y López (1993) en su estudio para comunidades indígenas de los Andes del suroccidente de Colombia y Martens (2003) para el caso de los Andes venezolanos, plantean que existen categorías de acuerdo a los usos de las plantas tales como: ornamentales, medicinales, rituales, alimenticias y artesanales; dentro de estas grandes categorías se siguen clasificando de acuerdo a las propiedades de cada una y los usos dados; el lugar de procedencia de las plantas: plantas del páramo, plantas de tierra fría, plantas de tierra caliente; según los estados de frío o calor del cuerpo: plantas calientes, plantas frías y plantas frescas; según la energía de la planta, su poder o fuerza: plantas bravas; según sus características botánicas tales como tamaño, textura y fertilidad: plantas macho y plantas hembras; de acuerdo también al lugar de procedencia o asociación a ciertos ecosistemas, por ejemplo: “huesito de páramo”; las plantas medicinales y alimenticias son clasificadas con mayor nivel de detalle de acuerdo a sus particularidades, por ejemplo: plantas dulces, ácidas, amargas, agrias, picantes, blandas, duras, tiernas, blancas, negras, rojas, coloradas, largas, pequeñas, entre otras.

5.2. Concepción cultural de la huerta casera

Las huertas caseras tradicionales, siembras o conucos indígenas son espacios de cultivo permanente de cuidado familiar, se diferencian de las huertas caseras campesinas por su alta diversidad y variedad de plantas mantenidas y conservadas, por las técnicas usadas en los procesos de producción en donde sobresalen las prácticas ancestrales propias de la tradición indígena soportadas sobre la base del conocimiento de la naturaleza, pero principalmente por la cosmovisión asociada al manejo de las plantas, el territorio y las relaciones sociales de intercambio, colaboración y reciprocidad.

La concepción cultural de la huerta casera trasciende los aspectos de la práctica enfocándose primordialmente en el conjunto de conocimientos y saberes relacionados con la conservación

de las plantas como elementos que ayudan a configurar la cultura, formando parte esencial de la identidad de los pueblos.

Para los indígenas del pueblo *Kamëntsá Biyáng*, del Valle de Sibundoy ubicado en la zona alta del departamento del Putumayo en el suroccidente Colombiano, la huerta casera o la chagra adquiere un significado especial, además de ser un espacio de producción de alimentos, la chagra se convierte en un lugar en donde la reproducción de la cultura juega un rol fundamental, para ellos la chagra es denominada como la *Tsbatsána mama* o “madre responsable” por su importante papel en la conservación de la vida y de la cultura, según su tradición se manifiesta que:

“Nuestros antepasados le dieron el nombre de Tsbatsána mama (“mamá responsable”) a la capa vegetativa, porque ella es como la madre y por eso con ella todos podemos vivir.

Tsbatsána mama cuando todavía era un auténtico monte en ella existían toda clase de árboles, animales, bejucos y aguas, por eso para hacer sus chagras ellos trabajaron abriendo el monte; para abrir tuvieron cuidado de ir relacionando los árboles buenos, porque de pronto para algo lo podría necesitar la misma gente o los animales, entonces pudieron hacer sus chagras.

Allí sembraron sboachán (“fruto de la fuerza y esperanza ‘o’ maíz”) con chaquín y sembraron otros alimentos de chagra para ellos mismos.

Allí mismo tenían su casa, criaban y cuidaban animales: ave de patio, el cuy de casa, el cerdo, el perro cazador u otros animales domésticos. Desde allí acostumbraban a mantener todas las plantas alimenticias para que crezcan bien y cuidaban a los animales domésticos para su buen crecimiento.

Así como dice sobre la chagra, se entiende como si allí estuvieran presentes y vigilantes el pensamiento, el respiro y el ánimo de nuestros mayores” (Cabildo indígena del pueblo *Kamëntsá*, 1999, p. 10).

De la misma manera, para los indígenas del pueblo *Nasa* del departamento del Cauca en Colombia, la huerta casera denominada “*atx’ tul*” en *Nasa Yuwe* su lengua materna, representa un tejido que se elabora con plantas para cubrir el útero de la madre tierra, existe una relación simbólica entre el “*atx’ tul*” que significa “anaco” (falda usada por las mujeres *Nasa*) cuya función práctica y simbólica es: cubrir y proteger el vientre de la madre – tierra – mujer, el ser que da la vida, se protege de cualquier amenaza o fuerza que pueda generar daños y desequilibrios; este es un espacio de reproducción de la vida a través del cultivo de

plantas usadas tanto en la alimentación como en la salud y otras prácticas culturales fundamentales para la conservación del pensamiento ancestral:

Atx' tul en Nasa yuwe, lengua propia del pueblo Nasa (Páez) o “anaco” su traducción al castellano, es el término usado por la comunidad indígena Páez para referirse a la huerta casera tradicional, la cual a diferencia de la huerta casera mestiza, se caracteriza por ser algo más que un espacio de cultivo donde se encuentran gran variedad de plantas importantes para la alimentación y la salud de los miembros de la comunidad. Representa un espacio simbólico, cultural y familiar donde cada uno de los elementos que lo conforman (la tierra, las plantas, los animales, los seres humanos y los espíritus), poseen una significación cultural especial.

Las interrelaciones manejadas dentro del atx' tul dan lugar a la existencia de saberes y formas de conocimiento del medio especializadas, tendientes a lograr un estado de equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza, estas formas de conocimiento involucran directamente a la mujer por ser ella la encargada del mantenimiento y cuidado del entorno doméstico en el que viven, ocupándose de labores que tradicionalmente la han caracterizado tales como: la crianza de los niños y su educación durante los primeros años de vida, la preparación de alimentos y manejo de la huerta casera (plantas y animales domésticos), el cuidado de la casa, entre otras. (Orjuela, 2006, p. 58)

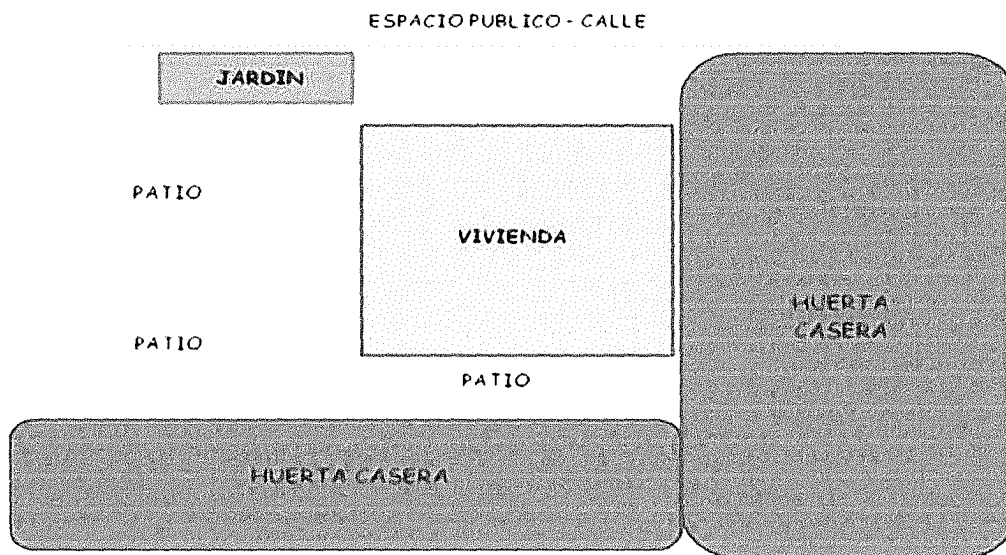
La relación de la huerta casera con lo femenino hace que se convierta en un espacio sagrado vinculado simbólicamente con la conservación de la vida y la cultura, del conocimiento sobre las plantas, de sus usos en las prácticas médicas, rituales y de alimentación, del contacto de los seres humanos con la “tierra - madre” y la conservación de la vida.

En el pensamiento *Guazábara* se hace referencia a la misma relación simbólica de la huerta casera como manifestación de lo femenino asociado con la reproducción de la vida básicamente, los pueblos indígenas comparten prácticas culturales similares en relación con la huerta casera, siembra, conuco, “atx' tul” o chagra respectivamente; una de las más mencionadas, por ejemplo, es el entierro de la placenta de la madre después del parto y posteriormente el entierro del ombligo del recién nacido en este espacio. La significación de esta práctica está relacionada con devolverle a la madre tierra los elementos o sustancias que se relacionan con la generación de la vida que quedan como resultado después de haber obtenido el producto de la reproducción: los hijos o nuevos integrantes de la comunidad, que

deben permanecer protegidos, cuidados cerca de la madre y de la familia, es una práctica simbólica que tiene como finalidad que los miembros de la familia y de la comunidad no se vayan, no se alejen mucho o que aseguren su retorno al final, después de haber permanecido por un tiempo alejados.

Es importante mencionar que existen otros espacios destinados al cultivo de maíz y frijol, pero éstos no se encuentran ubicados en el entorno doméstico, son parcelas de cultivo localizadas en espacios alejados de la vivienda y donde la fuerza de trabajo es aportada básicamente por los hombres a través del trabajo individual y, en ocasiones, por medio de la colaboración de miembros de la comunidad a través del sistema de intercambio de trabajo conocido localmente como “mano e´ vuelta”, una forma de trabajo comunitario consistente en el préstamo de la mano de obra entre los miembros de la comunidad en diferentes trabajos, principalmente en las labores agrícolas, se presta la colaboración a quien la necesita con el objetivo de agilizar los trabajos y hacerlos menos pesados para la unidad familiar donde se realizan, con el compromiso de prestar sus servicios en el momento en que sean requeridos por alguna de las personas que han participado anteriormente en esta actividad.

Figura 15. Diagrama de la huerta casera. Distribución del espacio en el entorno doméstico



Fuente: Orjuela Y. Trabajo de campo, Lagunillas 2009-2012.

Por lo general, en la estructura de la distribución espacial del entorno doméstico en la comunidad *Guazábara*, se encuentra que la mayor porción de tierra está destinada a la huerta casera y que ésta se encuentra ubicada alrededor de la casa de habitación, tradicionalmente la huerta se concibe como una “protección” que se hace a la vivienda, esta protección se realiza con las plantas que rodean el entorno doméstico y donde se reproducen las plantas alimenticias, medicinales, rituales, artesanales, entre otras y los animales domésticos como pavos, gallinas, conejos, y otros necesarios para el desarrollo de la vida familiar en su contexto cultural.

Las viviendas se ubican en el centro o la mitad del terreno familiar, y alrededor de ella se distribuyen y organizan los otros componentes del espacio doméstico, tales como: el patio que generalmente es un espacio usado para la circulación y el tránsito entre el espacio cultivado y la vivienda, compartido por los habitantes de la casa y los animales domésticos, en la parte anterior o al frente de la vivienda se ubican los jardines en donde se mantienen una serie de plantas ornamentales, en la medida de lo posible con flores, hojas grandes y vistosas, las que le dan un toque agradable y fresco al sitio de vivienda, es importante resaltar que también entre estas plantas es posible encontrar algunas plantas rituales que cumplen la función de proteger y resguardar el espacio de la familia.

CAPITULO VI
LA COSMOGONIA GUAZABARA

6.1. MITOLOGIA ASOCIADA A LA CONCEPCION DEL UNIVERSO GUAZABARA

6.1.1. La cosmología Guazábara

De acuerdo con Bock, la cosmología se entiende como el sistema ideológico y cultural que aborda las creencias que los pueblos poseen sobre el origen, la estructura y el destino del universo, la cosmología tiene la función doble de decir cómo es (o era) el mundo y de explicar los orígenes de importantes instituciones sociales” (Bock, 1969, p. 392).

Los conocimientos cosmológicos en las comunidades indígenas se ha mantenido y reproducido a través de la oralidad en forma de mitos que hacen referencia a la formación y estructura del universo, de los seres y los objetos que lo habitan y por otra parte se encargan de establecer, describir y transmitir el sistema normativo y de leyes sociales de comportamiento que deben seguir los individuos como miembros de una sociedad.

La comunidad *Guazábara* posee una cultura arraigada que es compartida y revivida cotidianamente por todos sus integrantes a través del manejo de una serie de conocimientos sobre su entorno. Las relaciones de los pobladores Guazábara con el entorno se encuentra mediada por una normatividad que ha sido establecida con el paso del tiempo y es transmitida a través de la palabra y la práctica. La tradición oral se constituye en un elemento muy importante para este pueblo, tradicionalmente se han transmitido los conocimientos por medio de la oralidad en forma de mitos, cuentos, leyendas, historias de héroes culturales, entre otras; estas narrativas han permitido que aún continúen vigentes las prácticas y formas de la cultura del pueblo manteniendo su forma de ver el mundo de una manera viva y activa.

La tradición y la historia además de ser narrada, es recreada y puesta en escena cotidianamente a través de las prácticas rituales que conforman el sistema de conocimientos y de relacionamiento de los seres humanos con su entorno, fortaleciendo su identidad y configurando constantemente su territorio, las ofrendas son unas de las acciones que permiten comprender en la práctica las relaciones simbólicas mantenidas en el mito, en la leyenda, en el cuento.

6.1.2. El sistema de ofrendas: El principio de reciprocidad comunidad Guazábara – Naturaleza

El ritual de ofrecimiento es una práctica social que establece un principio de reciprocidad simbólica entre los seres humanos y la naturaleza, para los indígenas Guazábara: *“La ofrenda es algo que se debe hacer constantemente porque ellos [los espíritus de la naturaleza] aún permanecen allí, aún están ahí”* (Voz Guazábara, 2010).

Las ofrendas hacen parte de los rituales realizados en los sitios sagrados a los elementos de la naturaleza que son considerados como fuentes de poder y de espiritualidad, el ritual establece el principio de reciprocidad de una manera simbólica entre los seres humanos y los elementos de la naturaleza, por esta razón las ofrendas se realizan en diferentes momentos y con diferentes objetivos, entre los más importantes se encuentra “pedir permiso” para realizar labores de extracción de los recursos naturales existentes en los lugares cercanos, también se realizan ofrendas en los sitios sagrados con el objetivo de conseguir buenos resultados en los cultivos y las labores agrícolas, “conversar” con los espíritus de la naturaleza para evitar desastres naturales como inundaciones, sequías, terremotos, avalanchas, entre otros; muchos de los rituales realizados en los sitios sagrados tiene que ver con la búsqueda de armonización de las energías del cosmos, incluyendo los seres humanos, con el fin de mantener buena salud en los individuos de la comunidad y relaciones equilibradas entre ellos.

Entre las ofrendas más frecuentes que se les dan a los sitios considerados como sagrados: las piedras sagradas, la laguna de Urao, el río Chama; está la comida, cuentan los pobladores que en tiempos antiguos se acostumbraba ofrendar cuando se sacrificaba un animal, invitando a la familia principalmente y a otros miembros de la comunidad, amigos y vecinos con el fin de compartir e intercambiar los alimentos; adicionalmente estos momentos eran acompañados por la música, los cantos y la danza al ritmo del tambor, maracas y botuto o guarura, que también hacían parte importante de las ofrendas que se daban a los espíritus de la naturaleza.

El chimó es otro elemento que forma parte de las ofrendas que se les hacen a los espíritus de la naturaleza, el chimó tiene gran importancia en el ceremonial y la terapéutica de los pueblos

indígenas y campesinos de los andes venezolanos, sobre los usos medicinales del chimó se mencionan una amplia variedad de aplicaciones, una de las más comunes y conocidas es la que se describe a continuación: “*Antes tenía gripe una persona y le ponían una pelota de chimó aquí [en el cuello] cuando estaban afectados del ‘pescuezo’... se usaba para desinflamar, quitarse el inflame de aquí [el cuello]*” (Voz Guazábara Ernesto Carmona, 2011).

El chimó también es muy recomendado como repelente para evitar la picadura de los insectos, pero también como desinflamatorio de las picaduras de insectos sufridas, por otro lado también se conoce su uso para alejar a las serpientes.

Se usa como ofrenda el miche puro y también mezclado con algunas plantas clasificadas culturalmente como rituales, tales como el angelón (*Angelonia salicariaefolia* H.B.), que es una planta considerada fresca y que ayuda a “refrescar” los espacios y a nivelar o equilibrar las energías presentes en los lugares sagrados.

El miche se usa en la actualidad como sustituto de la chicha de maíz en los rituales agrícolas y en las ofrendas que se realizan en diferentes momentos de la vida ritual de este pueblo.

El pueblo *Guazábara* identifica en su contexto geográfico una serie de lugares que son considerados sitios sagrados que poseen gran poder y espiritualidad, reconociéndolos como elementos importantes para la configuración de su entorno cultural y como soporte cósmico de la comunidad, gracias a estos lugares la población ha logrado adaptarse al territorio, logrando permanecer unida, perdurando en el tiempo. Estos sitios son: La laguna de Urao, el río Chama y un conjunto de cerros y piedras sagradas asociadas a lugares de paso y que también cumplen la función de delimitar el territorio.

Manifiestan los miembros del pueblo *Jamuén* que las ofrendas que se realizan a la laguna de Urao, las piedras sagradas y demás sitios sagrados, deben ser respetadas y dejadas en los sitios donde se hacen los ofrecimientos ya que extraer estos elementos puede causar un desequilibrio entre las energías y los espíritus que circundan en el espacio, provocando accidentes y

enfermedades entre las personas que rompen la norma cultural, al respecto el Cacique de la comunidad Mucumbú, Ángel Flórez Gutiérrez, manifiesta lo siguiente:

Les voy a contar este chiste: había una señora que cortaba paja también ella es de los Carrero y entonces ella no podía ver cualquier... nojoda, cuando nosotros cortábamos paja nosotros encontrábamos ahí esas nidadas de huevos por todos lados, pero a nosotros nos bautizaron así con chimó, con varias cruces de chimó a todos; entonces resulta que esa no respetaba, todo se lo llevaba para la casa de ella, pa' comérselo... y un día le dijeron mira: haga el favor y nos respeta las cositas de nosotros porque usted se las está llevando sin permiso –no le paró-, se llevaba los patos que encontraba, se llevaba toda verga... mire, se la han podido llevar y la tuvieron, se la han podido llevar chama y esa mujer desde que entró era llore y llore y llore y llore y no les recibió comida y cuando ella les recibe comida, a ella la regresaron, pero qué coño ... le salió sarna por todos lados y murió (Voz Cacique Mucumbú: Ángel Flórez Gutiérrez, 2011).

... y allá en la parte donde yo tengo el taller hay una parte así como en aquel callejón y hay una piedra grandísima, le decimos la piedra del león y ahí llegaban... ella tiene como una cuevita por debajo y los indios llegaban y le acomodaban tasitas de totumo y le echaban su palito y le dejaban ahí y una mujer llamada Rita, a esa la conocí yo: Rita Maldonado se fue y se puso a cortar leña para hacer comida y de repente se fue pa' la piedra y vio las copitas y dijo: 'esto parece ser miche, si es miche mirá... yo me lo voy a tomar' y se tomó un palo de esos y se le ha podido reventar toda esta verga por aquí [en el cuello] y no se curó nunca (Voz Cacique Mucumbú: Ángel Flórez Gutiérrez, 2011).

En la tradición oral de las comunidades del pueblo *Jamuén* son muy conocidos estos casos que sirven como ejemplo para las nuevas generaciones y que tienen como finalidad que se mantengan las normas culturales de respeto hacia los sitios sagrados y los elementos relacionados con ellos.

Con respecto a la laguna de Urao, se cuenta que cuando no recibe las ofrendas, ella sale a buscar y a “cobrar” lo que le pertenece, dicen los pobladores del pueblo *Jamuén* que ella se enamora de algunas personas y que se las lleva hacia el fondo de la laguna:

“La mamá mía contaba que ellos cortaban leña por allá porque ellos vivían era de leña –no como nosotros que tenemos cocinas de gas– eso era pura leña... y

un día que iba pasando, porque tenían que pasar era por la orilla porque no había camino amplio –así como ahorita– cuando acuerdan es que la laguna se estaba saliendo sobre el camino, ella andaba con una señora ya mayor, ella estaba muchachita... y ella [la señora] la jaló, la jaló y se la llevó [la sacó], no la dejó porque la laguna estaba jalando... la jaló y se fueron, no le pasó nada fue por eso porque la señora la jaló y se fue... porque a la abuela doña Simona, lo que le gustaba se los jalaba. La señora [acompañante de la muchachita] se dio cuenta porque ella tenía más sabiduría, más experiencia, ¿ve?” (Cacique Guazábara: Ernesto Carmona, febrero de 2011).

6.2. La Laguna de Urao

La laguna de urao es un elemento muy importante en la configuración del territorio de las etnias del pueblo *Jamuén* por la fuerte significación que posee debido a sus características físicas y a las prácticas culturales asociadas a ella. Existe una fuerte tradición oral relacionada con la laguna de urao y hace referencia principalmente a elementos que permiten la existencia y permanencia de estas comunidades en su territorio. Su rol está asociado directamente con la práctica de la agricultura, su agua se constituye en un elemento primordial para irrigar los campos de cultivo existentes a lo largo de todo el territorio poblado por esta comunidad, el sistema de canales de riego existente en el territorio da cuenta de una fuerte relación de estas sociedades indígenas con su entorno y de un conocimiento amplio de los recursos existentes en él, estas relaciones y conocimientos se encuentran soportados sobre una base cosmológica que fundamenta los pilares de la interrelación sociedad-naturaleza.

Lo anterior se evidencia con los testimonios de los pobladores de la zona:

A ella [la laguna] le hicieron canal en ese tiempo, ¿Cómo no le iban a tener creencia si ellos vivían era del agua de allá? Todo eso lo regaban con agua de la laguna y se daban buenas matas... hay canales de acequias, eso se llamaba sequeas de regadío (Voz *Guazábara*, 2010).

En la tradición oral se plasman los sentimientos de agradecimiento y reciprocidad que tiene el pueblo Guazábara frente a la laguna de Urao, ya que se representa como uno de los elementos de su entorno que ha favorecido y permitido la subsistencia de este pueblo desde tiempos antiguos, tal como lo manifiesta el cacique Ernesto Carmona:

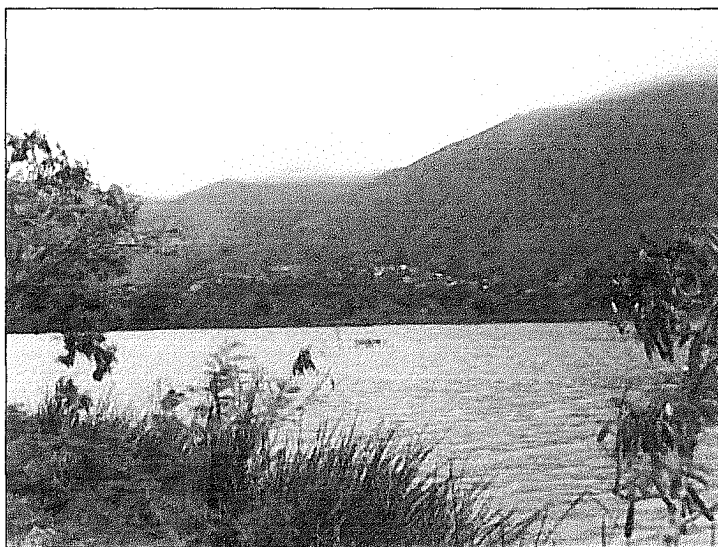
Nosotros respetamos las aguas, porque de esas aguas vivían los antiguos, vivían de eso, pues lo que es la raíz de ellos. Ellos se apoderaban de aquello porque la laguna tenía un ritual como un llanto ahí... que uno iba y le clamaba alguna cosa y aquella persona decía conseguir algo... y la creencia pues! Como decir que dios y la virgen me ayude y me favorezca en alguna cosa... ellos le decían aquello y la laguna es como un encanto en aquella vez que le creían y la valoraban, en la laguna [ahora] ya no pasa casi nada, porque la creencia ya se fue perdiendo, el fuego, la llama es la creencia, porque si no hay creencia no hay nada. En ese tiempo ellos le pedían a la laguna y entonces aquella laguna les daba que si algún animalito pa' comer, porque allí llegaban los animalitos a comer y ellos les hacían cacería y se los comían, sacaban junco pa' hacer esteras para vender o las cambiaban por cualquier cosa... y también le daba un ritual pa' curar o cualquier cosa como para que se le abrieran las puertas, como un encanto (febrero de 2011).

Mitología de la laguna de Urao

Existen una serie de versiones del mito de la Laguna de Urao, que en últimas hacen referencia al mismo acontecimiento de la llegada de la laguna al sitio en donde hoy se encuentra ubicada y con su llegada también la difusión de la cultura entre las poblaciones que conforman el pueblo Jamuén, una de las versiones es la siguiente:

O sea que era una hacienda... Cuentan los tatarabuelos, las raíces, los que se fueron, que eso era una hacienda, así como estamos aquí, donde había de toda vaina...[haciendo referencia a las siembras o cultivos], entonces esos viejitos bajaron de la loma, cerro arriba... venían de donde están las otras lagunas de Jají por allá... eso son cosas de encantos... yo nunca digo, no me gustaría ir por allá a otras lagunas porque respeto la cosa...- la mente de uno se da una idea... bueno, que llegaron allá [al sitio donde se encuentra ubicada la Laguna de Urao], llegaron y les dijeron a los que estaban allí a los de la hacienda y eso, los que vivían ahí, les dijeron que les desocuparan porque esa vaina era de ellos, entonces que no creyeron a los dos viejitos, entonces que los viejitos no les dijeron nada, ellos lo tomaron por juego, al momento se les cayó el taparo de agua entonces se rompió... ahí donde cayó, se fue formando una cosa ahí pequeña y cuando acuerdan, hizo un desastre: ahogó esa vaina... por eso es que dicen que allí hay una hacienda encantada, pero nadie la ve. Entonces son historias de los antepasados, vamos a decir de las raíces de nosotros... buenos, pasó así que esa agua se fue formando pues y ahí está... bueno y así fue. (Voz *Guazábara*: Cacique Ernesto Carmona, febrero de 2011).

Figura 16. Laguna de Urao



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

El espíritu de la laguna: *“Jama es la diosa, la mamá, la madre, la laguna, quien da la vida... el amanecer... en nuestra lengua del pueblo Jamuén”* (Voz Guazábara: Cacique Octavio Rangel, 2012).

Según el pensamiento de los pobladores Guazábara el espíritu de la laguna tiene la capacidad mágica de transformarse en diferentes formas, seres humanos o animales, esto con el fin de interactuar con los pobladores y dar a conocer sus mensajes, que en la mayoría de los casos están relacionados con enseñanzas y revivificación de las normas culturales y naturales del pueblo *Jamuén*, los pobladores manifiestan que: *“Doña Simona se puede formar en cualquier cosa, animal o personas”* (Voz Guazábara, 2010).

De acuerdo con Portela:

Hay espíritus que se zoomorfinan en la culebra o gran anaconda como la madre agua, que también se transforma en una hermosa mujer que, además, trastorna a quienes quieren aprovecharse en exceso de los recursos acuáticos” (Portela, 2000, p. 80).

En la tradición oral de los integrantes de la comunidad se mantienen vigentes historias que narran acontecimientos que sucedieron en tiempos pasados y que recuerdan el respeto que se

debe tener hacia los espíritus de la naturaleza especialmente hacia los espíritus que se encuentran en los lugares sagrados de mayor importancia para la comunidad, como por ejemplo la laguna de Urao:

Me cuentan a mí, he oído que una señora iba pasando con un bulto de paja, esa señora era de por aquí de Pueblo Viejo – *Mucumbú*, ellos por ahí cortaban paja para hacer esteras; entonces la señora encontró una niña, la puso encima del bulto de paja que llevaba, cuando ella descargó la paja, era una serpiente – dicen así ¿no? no me crea que yo la vi, pero le estoy echando el chiste como lo han dicho, yo he oído a varios que dicen ese cuento– pero bueno, ella quedó admirada de las cosas, de aquello... la paja quedó, pero lo que ella levantó que era una niña, cuando baja la cosa, era un serpiente ¿ve?... esas cosas ya no existen, porque la gente veía eso era por la creencia y había mucho respeto, mucha cosa, no se veía como ahorita. Anteriormente se respetaban más los sitios sagrados, antes había poder porque había respeto (Voz *Guazábara*: Cacique Ernesto Carmona, febrero de 2011).

La laguna se llevaba a la gente, animales y cosas que a ella le gustaban –porque no es todo el mundo tampoco– entonces es como decir, usted ve algo ahí en esa laguna si a usted le conviene, sino tampoco ve nada... ve las cosas y las creencias que le conviene, no es pa’ todo mundo. Como doña Simona es una culebra, ¿ve? Es como una serpiente, Doña Simona se puede convertir en varias formas de animal, pero nadie cree en ello” (Voz *Guazábara*: Cacique Ernesto Carmona, febrero de 2011).

“La laguna se enamora de lo lindo, de los jóvenes lindos, de los varones que son catires, ella nunca se sirve de mujeres porque ¡para mujeres está ella! ella se sirve es de hombres, servidores de ella” (Voz *Guazábara*: Cacica Cristina de Picón, 2010)

La tradición oral es un elemento muy importante para el mantenimiento de la cultura *Guazábara*, ya que a través de los cuentos y leyendas es revivido a diario el sentido de lo sagrado, el sentido de respeto que debe estar presente en la vida de la comunidad y en su relación con la naturaleza. Este sentido de respeto que hace parte esencial de la cosmovisión, conjuntamente con el conocimiento del medio y de los elementos de la naturaleza hace que el pueblo *Guazábara* haya perdurado y persistido en el tiempo y en el espacio que habita.

“Si a esa laguna le caía mal una persona, empezaba a dar bola, a salirse para los lados... para llevárselo pa’ allá adentro...” ¿y para donde se los llevaba? Los ahogaba pues! Y el cuerpo aparecía, pero el alma se quedaba ahí en la laguna,

decían que eso quedaban encantaos, yo no lo vi, pero la creencia de los antiguos... entonces uno se da de cuenta que hay cosas que son verdades, porque hoy en día hay cosas, pero todo es a punta de lápiz, en ese tiempo no había lápiz sino la pura mente” (Voz *Guazábara*: Cacique Ernesto Carmona, febrero de 2011).

6.3. El río Chama

El río Chama cumple la misma función de la laguna de Urao, las piedras sagradas y todos los demás elementos de la naturaleza que en su conjunto permiten la configuración del territorio, creando y fortaleciendo la identidad de los pobladores de las comunidades que viven en estos espacios, además sirve como límite natural del territorio.

El río Chama tiene gran significación en la cosmovisión del pueblo *Guazábara*, ya que tradicionalmente los pobladores han desarrollado una serie de actividades de producción que han dinamizado la economía de esta población; se manifiesta que desde tiempos antiguos el espacio del río Chama ha estado relacionado con las labores que realizan los hombres y que por otro lado, las labores realizadas por las mujeres están más vinculadas al espacio de la laguna de Urao. Así mismo, el sistema de ofrendas involucra a estos dos elementos naturales, las ofrendas son entregadas tanto a la laguna como al río con el objetivo de mantener el equilibrio y la armonía en el territorio y para dinamizar las actividades productivas realizadas en estos espacios.

Con el río si hemos estado siempre hasta que el río se cargó el pedazo de tierra que había allá, en la orilla del río Chama siempre han trabajado en parcelas de cultivo y en las huertas caseras en la aldea o sitio de habitación se trabajó con el agua de la laguna de urao [sistema de canales de riego antiguos] (Voz *Guazábara* 2011).

Es importante destacar que las actividades de producción relacionadas con la huerta casera han sido desarrolladas por las mujeres de la comunidad, ya que los hombres tradicionalmente se han dedicado a las labores por fuera del entorno doméstico, en este caso la pesca en el río Chama y prácticas agrícolas en cerros comunes y parcelas de cultivo que se encuentran ubicadas lejos del sitio de vivienda.

En la zona baja a orillas del río Chama se cultivaban productos alimenticios para el autoconsumo, “*también se sacaba materia prima para la elaboración de esteras (hacían esteras como colchones para dormir) con el tallo del topocho, del cambur y esas cosas, eso eran semanas que se iban para allá a trabajar y después subían aquí*” (Voz Guazábara 2011).

Según la tradición Guazábara:

El río es como el padre, la laguna es la madre, de ella no se pescaba para consumir, se pescaba para consumir del río, por respeto. En el río se pescaba y se comía lo que se pescaba: peces sapo, laucha, pescado volador, la nutria; [en cambio] de la laguna se extraía era el salitre y el urao (Voz Guazábara 2011).

En el sistema de representaciones simbólicas de la comunidad *Guazábara* el territorio es un microcosmos en donde se leen los diferentes elementos de la naturaleza como componentes del universo que se complementan cotidianamente. En el conocimiento manejado por la comunidad *Guazábara*, la laguna está relacionada con la parte femenina y representa el útero de la mujer; por otra parte, el río que baja de las montañas -entidades de la naturaleza clasificadas como elementos masculinos- se relaciona con la parte masculina, de esta manera los elementos Laguna de Urao – río Chama, conforman una pareja que se complementa, le da vida y dinamiza la configuración del territorio *Guazábara*. Según lo expresan los miembros de la comunidad, la laguna de Urao:

...es la que mantiene la fertilidad en toda esta zona, esta zona en un tiempo es una zona mágica en lo que son los andes y debía ser alimentada por las hermanas menores que están arriba donde está el macho y la hembra acá... el macho.... por la montaña, por la montaña que es por donde baja el río. La otra vez yo puse un ejemplo que es como el hombre y la mujer: el hombre cuando introduce pues da el semen y entra y procrea un hijo, bueno...así es la laguna, a través de ella se entregaban las almas que se entregaban o había y paría nuevas cosas o daba vida a otras cosas nuevas” (Cacique *Guazábara*: Octavio Rangel, 2011).

6.4. Las piedras sagradas

Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra *sagrada* sigue siendo una *piedra*; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural. En otros términos: para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El Cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía (Eliade, 1985, p.9).

Como lo expresa la cacica Guazábara Cristina de Picón:

Primeramente Dios... y después para nosotros está la laguna, porque nosotros los indios creímos también en unos dioses y eran los árboles, las aguas, el monte, las piedras ¿Por qué? Porque nosotros no teníamos ningún ídolo, a nosotros nos enseñaron que si ése árbol es dios, ése árbol se puede mover, esas piedras se pueden mover (Conversación personal 2010).

En la cosmovisión de la comunidad Guazábara las piedras cumplen un papel muy importante ya que son consideradas como “santos” son seres que tienen vida, espíritu, tienen voluntad y pueden con su intervención favorecer diversos aspectos de la vida de la comunidad, comúnmente son visitadas por las personas quienes llevan ofrendas y a cambio piden favores, muchos de estos favores están relacionados con lograr buenos resultados en la agricultura a través de la llegada de lluvias o cambios favorables en el clima.

La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere* (Eliade, 1985, p.9).

Los pobladores de la comunidad Guazábara relatan que en señal de agradecimiento al espíritu de la piedra sagrada por haber otorgado el favor o el beneficio pedido se hacía un ritual de retribución que también incluye una serie de ofrendas:

Los orígenes, antepasados, raíces iban y les llevaban ofrenda y le tocaban, le cantaban, le gritaban, le decían algún ritual a ella, cuando conseguían algo

mejor le llevaban también, presa de algún animal, entonces porque ellos conseguían alguna cosa alguna mejoría que ellos le pedían (Voz Guazabara, 2010).

No todas las piedras son sagradas, hay unas que son reconocidas desde hace mucho tiempo y su historia es transmitida a través de generaciones, las personas manifiestan que los antiguos decían cuales piedras eran sagradas y qué rituales o qué tipo de ofrendas debían otorgarles.

Hay un espíritu y a través de las piedras se llega al dios supremo, ese dios supremo es la naturaleza... las piedras son muy sagradas, la piedra es muy sagrada todavía no tanto como antes, ahora se ha perdido eso, pero la piedra es muy sagrada... (Voz Guazabara: Octavio Rangel, 2011).

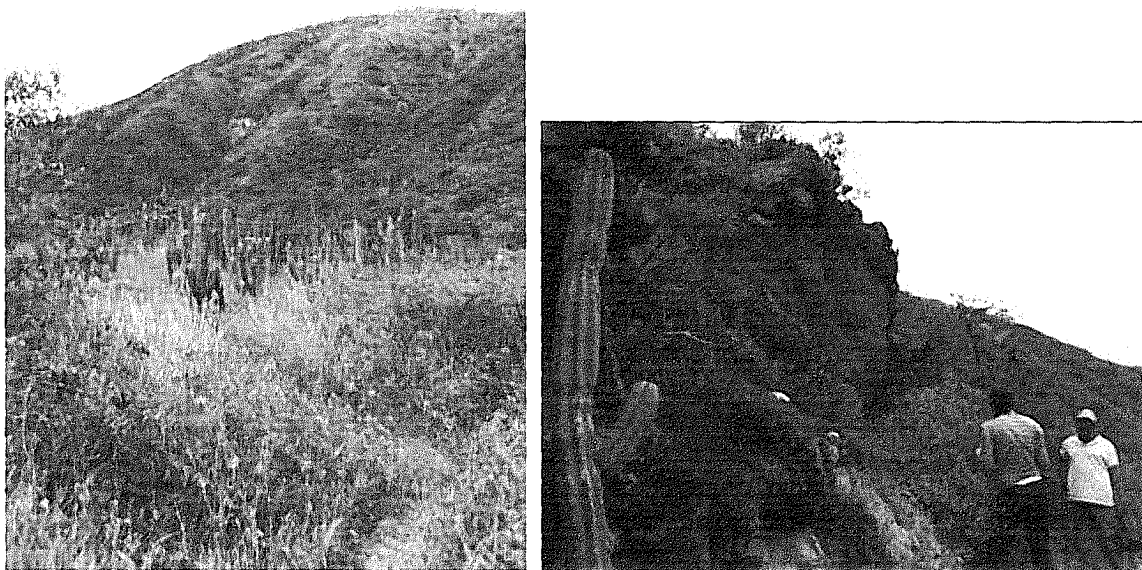
Las piedras sagradas estaban comunicadas a través de caminos antiguos, hasta la actualidad existe una compleja red de caminos indígenas que comunican todo el territorio del pueblo Jamuén, esta red permite tener contacto con todos los sitios sagrados de la zona y entre las comunidades, los sitios sagrados además sirven como referentes geográficos de ubicación y de delimitación del territorio. Sitios conocidos por todos los miembros de las comunidades

Entre los lugares más destacados y que permiten establecer la configuración territorial de la comunidad Guazábara se encuentran una serie de piedras sagradas que junto con el río Chama y la laguna de Urao estructuran el territorio y la identidad de esta comunidad.

Piedra El Zamuro

La piedra del Zamuro está vinculada a la tradición de la población ubicada en el sector del Llano La Alegría, perteneciente al pueblo *Guazábara*, se encuentra ubicada en el sitio denominado “cerro común El Zamuro”, este cerro es de propiedad comunal

Figura 17. “Cerro común El Zamuro”



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Piedra El Fraile

La piedra del Fraile se encuentra ubicada en un terreno de propiedad comunal por tanto todas las comunidades indígenas de Lagunillas sienten respeto hacia ella y poseen un vínculo especial con ella:

Ahí va todo el mundo, a llevarle y a prestarle, porque había gente que le prestaban plata a la piedra, como le prestaban le pedía y tenían que volver a dársela, sino... lo ponía malo también, lo ponía malo de la cacha, no lo dejaba dormir, lo ponía como loco (Voz guazábara, 2011).

Figura 18. Piedra El Fraile

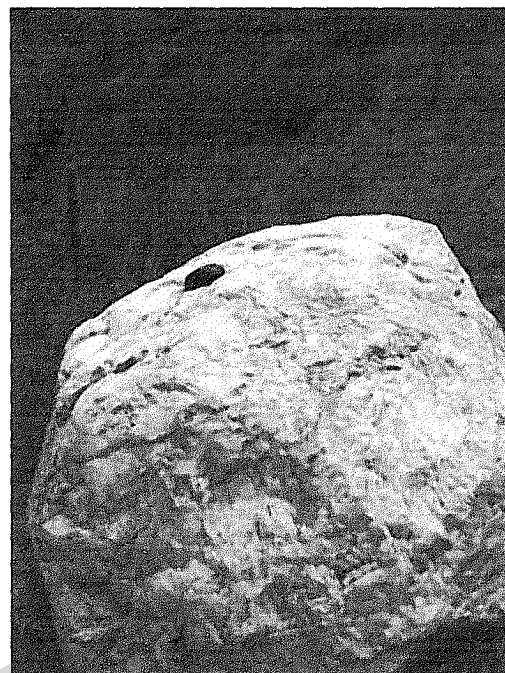
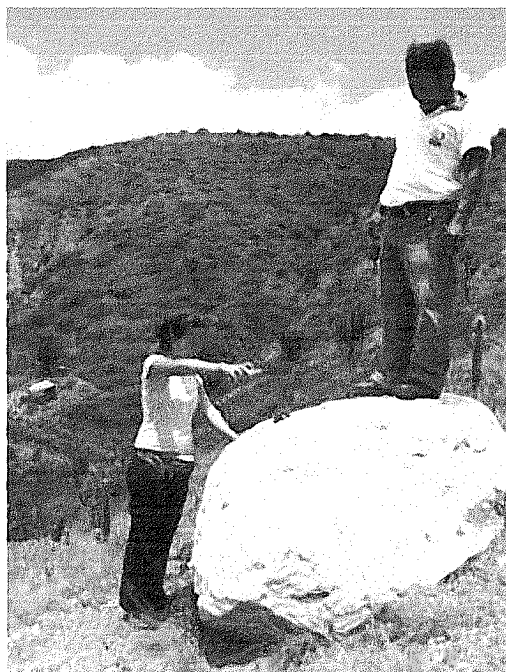


Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

La Piedra Blanca

La piedra Blanca se encuentra en la aldea Los Azules, hace parte de la tradición de los pueblos *Guazábara* y *Quinaroe*, este último principalmente la incluye dentro de su acervo cosmogónico de una forma particular puesto que los miembros de la comunidad la reconocen como la piedra sagrada propia del señor Valerio Gutiérrez (padre) ya fallecido, quien fue un importante Moján de la etnia *Quinaroe*, catalogado como el último moján del pueblo *Jamuén*.

Figura 19. Piedra Blanca



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

La piedra del Buey

La piedra del Buey, ubicada sobre la vía panamericana en inmediaciones del puente sobre la vía, en el zanjón que lleva por nombre El Buey, ésta piedra fue retirada del lugar que ocupaba tradicionalmente en el territorio *Guazábara*, debido a las obras de modernización vial y la construcción de la vía panamericana. Aunque fue retirada del sitio, la comunidad la reconoce y mantiene vigente en su memoria su existencia y el lugar donde se encontraba sirve aún como punto de referencia para nominar y delimitar el territorio ancestral de las comunidades indígenas que viven en esta zona.

6.5. La Configuración del Territorio

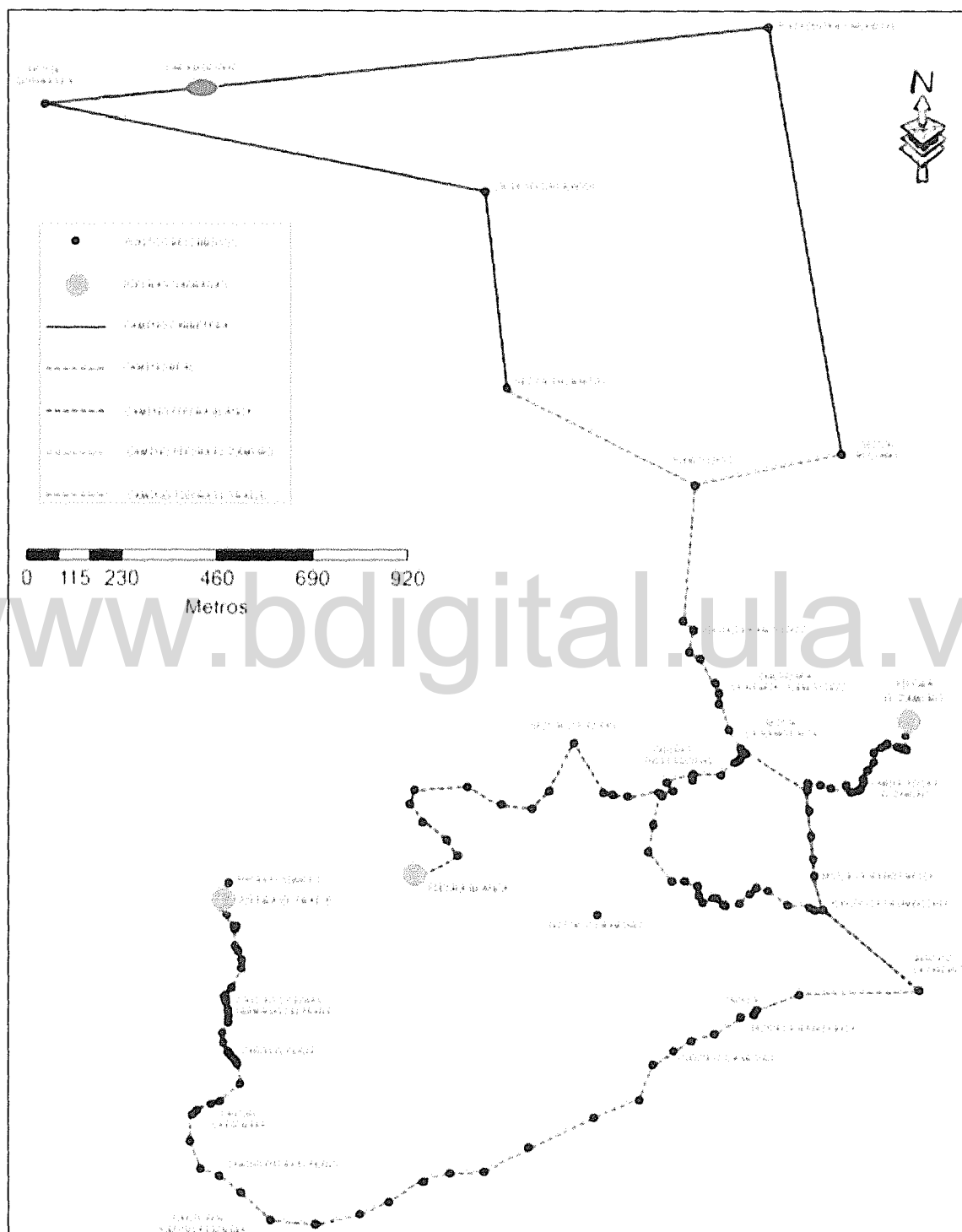
La unión de los elementos de la naturaleza con las significaciones culturales que las poblaciones les otorgan, es lo que configura el territorio de las comunidades. El paisaje se convierte en un elemento de la cultura que permite conservar y transmitir la memoria histórica de los pueblos, es fundamental para las culturas la asociación de los elementos del paisaje, diferentes sitios o lugares que se encuentran asociados a acontecimientos históricos y míticos de las comunidades.

Esto se ve representado en el caso de la comunidad *Guazábara* donde encontramos que la configuración de su territorio tiene como base los elementos del paisaje que lo integran y que además se encuentran cargados de significación cultural, la laguna de Urao, el río Chama, las piedras sagradas y los caminos que conectan estos lugares, se convierten en elementos fundamentales que al unirse forman el territorio de la comunidad *Guazábara* y al mantenerse presentes y vigentes tanto en el pensamiento como en el paisaje fortalecen la identidad de los miembros de esta comunidad.

La clasificación del espacio del entorno doméstico y la distribución de los elementos que conforman la cotidianidad, es la manifestación de un pensamiento tradicional ancestral que se ha mantenido vigente de generación en generación y que implícitamente está presente en la reproducción de manifestaciones culturales cotidianas.

El siguiente diagrama muestra la representación del territorio *Guazábara*, según los integrantes de la comunidad, se puede apreciar que la configuración de su territorio está en relación a la estructura del territorio de las otras comunidades que conforman el pueblo Jamuén, mostrando la dinámica que ancestralmente ha existido entre estas etnias y su territorio.

Figura 20. Diagrama Representación del territorio *Guazábara*



Fuente: Orjuela Y. Trabajo de campo, Lagunillas 2009-2012.

Los saberes, los conocimientos y la memoria histórica en las sociedades aborígenes se conservan a través de la tradición oral, los mitos, los rituales y las relaciones que se entretienen con el paisaje, es decir que la historia no se escribe, sino que se inscribe en el paisaje, de acuerdo con Santos-Granero (2004), existe una especie de “escritura topográfica” que según él:

Está basado en la existencia de topogramas y topografos (no confundir con topógrafos), es decir, elementos del paisaje que en forma individual o interrelacionada están imbuidos de significado histórico. Estos elementos del paisaje actúan como mecanismos mnemónicos o memorísticos que permiten recordar eventos y procesos históricos, particularmente aquellos en los que la dimensión espacial es central.

Sobre los lugares de propiedad colectiva, se conserva en la memoria a través de la oralidad y en las prácticas cotidianas los elementos del paisaje que sirven como referentes de los límites del territorio, estos espacios son demarcados o delimitados a diario y con el paso del tiempo y con las actividades que ahí se realizan, de acuerdo con lo que plantean los pobladores sobre su territorio:

“La base para decir que este territorio [es] repartición de los resguardos indígenas, la repartición de los resguardos indígenas ponen este territorio como colectivo, para todos [indicando en el diagrama la zona de la piedra de El Fraile y zanjón El Fraile] ...donde ahí habían corrales de chivos, cada familia tenía una partecita donde iba a criar chivos, recoger leña y todo eso, toda esa zona, cría de caprinos y bajan unas minas de agua, también hay una zona que es muy misteriosa y como aquí se recogía leña, se criaba... me imagino que a través de todo eso que había aquí en una tierra que no podía ser vendida, ni cedida, ni enajenada, ni nada de eso... era colectivo... igualmente alrededor de la laguna” (Voz Guazábara: Cacique Octavio Rangel, 2011).

De acuerdo con lo descrito, el espacio asociado a la piedra sagrada del Fraile se constituye en un límite natural del territorio del pueblo *Jamuén*, territorio compartido por las etnias Guazábara, Mucumbú, Quinanoque y Quinaroe, pero que demarca una frontera con otras etnias que habitan el mismo entorno:

Hasta el puente real ya de ahí para allá no se podían meter porque llegaba a otro territorio, el de los Orcáz, antiguos Mucupapen.... había conflicto entre los pueblos de acá principalmente por el agua.

Sobre los sitios de uso común que involucran las relaciones de todas las etnias que conforman el pueblo Jamuén, se manifiesta lo siguiente:

Viendo el territorio como algo común para todos... “la laguna para todos, el territorio común [de puente real] también para todos, la piedra del zamuro era compartida con los Quinaroe, la piedra blanca también, y en la piedra del Fraile iban todos se enseñó que para siempre se compartiría esta parte y aquí iban todos...” (Voz Guazábara: Octavio Rangel, 2011).

Existe una relación compleja de los pueblos indígenas con su territorio y los lugares colectivos o de uso común nos muestran en la práctica la manera de relacionarse entre etnias y de construir identidades:

El territorio no es una superficie de espacios clausurados por sus límites: el territorio es un ámbito dinámico y versátil, reflejo de las tramas multipolares de interacción social, que forma sistemas concéntricos a partir de los puntos de intensidad generados por el sujeto que vive en este espacio, por su cuerpo perceptivo y la red social donde se encuentre (Surrallés y García, p.18).

Se puede observar cómo a través de la agricultura los pobladores de las comunidades indígenas generan procesos de reapropiación y resignificación de los espacios de uso comunal, defendiendo el territorio y protegiendo la cultura, en contextos de fuertes procesos de poblamiento y de avance de la frontera urbana, las comunidades indígenas se ven en la necesidad de buscar estrategias que permitan la defensa y el mantenimiento de estos espacios que poseen gran importancia cultural por ser espacios sagrados, zonas aledañas a lugares de enterramiento y ceremoniales, sitios de las piedras sagradas en donde se realizan ofrendas y que ayudan a mantener la memoria colectiva y la identidad de estos pueblos.

CAPITULO VII

MANEJO DE LA DIVERSIDAD EN LA HUERTA

CASERA GUAZÁBARA

www.bdigital.ula.ve

7.1. ASPECTOS DE MANEJO DE LA DIVERSIDAD EN LA HUERTA CASERA GUAZÁBARA

En Occidente la agricultura es vista como una forma de producción económica y acumulación de capital. Para las poblaciones nativas no es solo eso, es la forma de relacionarse con la naturaleza y de conocerla, en ese proceso de conocimiento del medio las culturas tradicionales han desarrollado sistemas especializados los cuales involucran tanto las estrategias técnicas desarrolladas a través de la práctica, como estrategias ideográficas para poder acercarse al universo natural y aprehenderlo o hacerlo parte de su cultura por medio de la tradición oral en mitos, leyendas, creencias o rituales (cosmovisión).

Un claro ejemplo de la agricultura indígena son las huertas caseras, siembras o conucos: estos son espacios de cultivo intensivo que se ubican alrededor de la vivienda, son espacios pequeños en su mayoría, ocupan cerca de $\frac{1}{2}$ ha aproximadamente, en donde los pobladores mantienen y conservan gran variedad de plantas útiles. La familia cumple un rol fundamental en los procesos de manejo, uso y conservación de las plantas cultivadas, pero es especialmente la mujer la encargada del mantenimiento de este espacio, que además de ser un espacio de producción de alimentos, medicinas, materia prima para elaboración de artesanías, entre otras; se convierte en un espacio simbólico, cultural y familiar que permite la reproducción de la cultura, de los saberes ancestrales, el fortalecimiento de la identidad y la conservación del territorio a través del manejo de las plantas consideradas como elementos de la cultura.

La huerta casera tradicional indígena se diferencia de la huerta casera campesina por la alta variedad y diversidad de plantas cultivadas y por las técnicas usadas en los procesos de producción, en donde sobresalen las prácticas tradicionales ancestrales propias que van de la mano con todo un conocimiento integral de la naturaleza, en donde se manifiesta todo un sistema de relaciones simbólicas que se establece entre los seres humanos y el territorio.

De acuerdo con Montes y otros (citado en Pérez y Cruz, 1994) los huertos familiares *“son una superficie de terreno ubicada junto a la casa-habitación, dedicada al cultivo de especies vegetales y en donde por lo regular se interactúa con la cría de especies menores”* (p.89).

El manejo que se le da al espacio de cultivo próximo a la vivienda o huerta casera involucra una serie de relaciones simbólicas de intercambio entre los seres humanos y la naturaleza, es un manejo intensivo ya que su ubicación cercana al sitio de vivienda y habitación de las familias hace que permanentemente se estén movilizand las personas entre el sitio de cultivo y la vivienda. En donde el rol del grupo familiar cumple una función importante en su mantenimiento y se distribuyen las labores propias de su manejo entre los miembros de la familia, de acuerdo con Pérez y Cruz, (1994):

“El huerto se atiende exclusivamente con fuerza de trabajo familiar, existiendo una cierta división del trabajo al interior de la familia, adjudicándose al ama de casa las tareas de dirección y control del proceso. En los huertos familiares la adición de fuerza de trabajo que aporta la mujer es muy importante, correspondiéndole a ésta la realización de prácticas y labores que requieren de menor esfuerzo, quedándole al hombre las tareas más pesadas, como son la cosecha de frutales, desramado, apertura de cepas y otras que son de menor cuantía” (p.92).

El sistema de relaciones simbólicas que se da en las huertas caseras *Guazábara* está compuesto por tres elementos importantes: la cultura, la economía y las prácticas de manejo agrícola, estos tres elementos conforman el marco de referencia del conocimiento holístico del universo. La integralidad de estos tres elementos hace que cada uno de ellos cumpla un importante papel en el funcionamiento de la sociedad.

7.2. La cultura asociada al manejo de la huerta casera *Guazábara*

Las huertas caseras son espacios de transmisión de conocimientos culturales a través de las prácticas agrícolas, en donde la mujer cumple un rol fundamental por ser la encargada del cuidado de la vivienda, la crianza de los niños, los cultivos y los animales domésticos. Bajo su responsabilidad y control se encuentra la socialización de los conocimientos entre los niños durante los primeros años de vida, incluyendo los procesos relacionados con la producción, preparación y distribución de los alimentos. Los conocimientos son transmitidos a través de la oralidad en forma de mitos, leyendas, cuentos y relatos que enseñan y recuerdan a los niños y

adultos las reglas culturales y las normas de conducta que rigen la relación sociedad-naturaleza.

La importancia de la huerta casera se resalta en aspectos como la alimentación, la salud, la educación, la transmisión de la cultura, las prácticas rituales por el manejo, uso y la conservación de plantas con diferentes usos y la reproducción de los conocimientos asociados a su cultura.

Las labores de la huerta casera se programan con anticipación, teniendo en cuenta una cantidad de factores que influyen en el proceso de siembra, maduración y cosecha con el fin de obtener buenos resultados. Existiendo una serie de restricciones culturales sobre el manejo de las plantas cultivadas en las huertas caseras:

7.2.1. Aspectos Culturales y el Manejo de la Huerta Casera

a. El ciclo menstrual

La mujer debe tener mucho cuidado durante su período menstrual, ya que se considera ese estado como algo “peligroso” y de mucho cuidado para la realización de muchas actividades:

“cuando tiene el período no cocina porque le queda fea la comida, menos meterse a donde están las matas, tampoco va a recolectar la cosecha porque la mata se seca, se daña... son cosas de energías, los abuelos decían que como estaba expulsando cosas malas del cuerpo pues dañaba las matas... y de por sí, pues está en un proceso de limpieza de su aparato reproductor, entonces esas energías negativas se las pasaba a la mata y la mata moría y no le producía mas la mata... cuando no se secaba o no se moría se volvía infértil” (Voz *Guazábara*).

b. La abstinencia sexual

Es popular entre los miembros de la comunidad *Guazábara* la restricción que tiene que ver con el ayuno sexual en períodos de siembra, se plantea que un día antes de la siembra de cualquier planta no se pueden tener relaciones sexuales:

“Los hombres no pueden tener relaciones sexuales el día anterior a la siembra de cualquier planta, principalmente la yuca y el maíz... porque pierde fuerza

para sembrar... la fuerza que le va a dar a la mata para que sea fuerte, productiva la pierde [en el acto sexual] entonces no va a producir, no va a dar... se queda chiquitica” (Voz *Guazábara*).

c. Formas de preparación y consumo de las plantas

Sobre la formas de preparación y uso de algunas plantas medicinales se observa con precaución el cocimiento de la planta ya que existe una relación entre las partes de la planta (flores, tallos, hojas, corteza, frutos), la forma de preparación y los efectos que puede causarle a la planta de donde fueron extraídas, por ejemplo en el caso del sauco se manifiesta:

“Se cocina con leche o se hace puro guarapito con la pura flor, yo por lo menos no la echo a cocinar sino que cocino el agua y cuando esté lista la bajo y le pongo las flores, porque entonces se daña la mata, porque hay muchos que cocinan eso y se va a dañar la mata” (Voz *Guazábara*).

Las plantas medicinales no pueden cocinarse porque esto acarrearía el daño a la planta de donde se han extraído.

Con respecto a algunas semillas sucede algo similar: “*Cuando la semilla se guarda por mucho tiempo se va ‘polillando’, le empiezan a caer gorgojos y se daña, esto causa que la planta de donde se extrajeron las semillas se dañe también*”. (Voz *Guazábara*)

Sobre la forma de consumo de algunos frutos se observa también ciertas precauciones con el fin de evitar el daño de las plantas, por ejemplo se manifiesta que el mango no se puede comer con sal porque se tiene la idea que el árbol se daña, se seca y no vuelve a dar frutos sanos.

d. Calendario agrícola basado en las fases de la luna

La comunidad *Guazábara* maneja un conocimiento profundo de su universo natural y de todos los elementos que lo componen, en este sentido las prácticas de manejo a los cultivos están asociadas a los cambios climáticos, atmosféricos y astronómicos, la luna y el sol como elementos fundamentales para el surgimiento y mantenimiento de la vida tienen gran importancia tanto en la cosmovisión como en las labores que se realizan en los espacios de cultivo y donde se desarrolla la vida social del grupo.

Prácticas como la preparación del terreno para los cultivos, la siembra, las podas, deshierbes, cosechas y selección de semillas; están relacionadas estrechamente con las fases de la luna, en este sentido existe una correspondencia entre las plantas, los animales, las labores que los seres humanos realizan en el proceso de reproducción de la vida y los estados o fases de la luna. Teniendo en cuenta que las actividades que se realizan están relacionadas con las características que presentan las plantas y en general el desarrollo de la vida de acuerdo con las fases de la luna, se establecen unas normas o leyes culturales que rigen el comportamiento de los seres humanos. La gente plantea que la luna afecta a todos los seres de la naturaleza: animales, plantas y seres humanos:

Con la luna hay muchas cosas, por ejemplo uno dice hay creciente y por ahí andan los locos, cuando las personas andan enfermas de la cabeza entonces ya uno ya se da de cuenta, porque se ponen por ahí a dar guerra, cuando ya va pasando pues se van calmando. (Voz Guazábara Y.C)

A partir de la observación del comportamiento lunar y el seguimiento cuidadoso de sus fases, las comunidades han logrado hacer una caracterización del desarrollo de la vida en todas sus formas: vegetal, animal y humana.

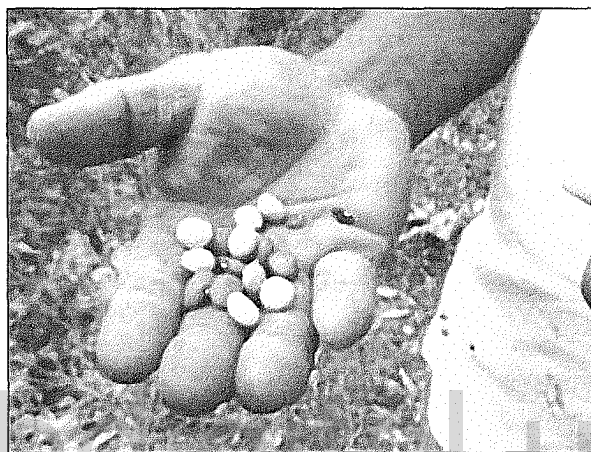
e. Selección y conservación de semillas

“Ellos buscaban menguante porque estaba la semilla dura, fortalecida... para semilla no se recogían los mismos días que recolectaban toda la cosecha, buscaban la luna que estuviera en menguante para poder guardarla” (Voz Guazábara. Octavio Rangel)

La semilla madura en estado seco se recolecta en menguante ya que a través de la observación, la experimentación y el conocimiento ancestral se ha comprobado que las semillas se encuentran como ellos mismos lo llaman “fortalecidas” es decir que están duras, esto hace que los gorgojos o “bichitos” que dañan las semillas no las puedan picar e introducirseles, al respecto se manifiesta: *“las semillas se seleccionan, se escogen las más fuertes para evitar que la piquen los bichitos...”* (Voz Guazábara).

“Los abuelos lo hacían con el paso de luna... pues ellos dejaban sus semillas para después cuando fuera menguante, pues iban sembrando... las semillas no se pueden guardar por mucho tiempo porque eso se polilla, cuando la agarran en creciente eso se va dañando y también para que la mata no se dañe, o sea el palo de donde se agarraron las semillas para guardar”. (Voz *Guazábara*. Y.C)

Figura 21. Semillas de quinchoncho (*Cajanus cajan* (L.) Millsp.) Planta muy utilizada y valorada por los indígenas *Guazábara*



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

En la selección de semillas de maíz los agricultores poseen un conocimiento ancestral relacionado con la escogencia de buenas semillas para lograr buenos resultados en las próximas cosechas:

“Las semillas de maíz se seleccionaban desde la quitada de la mata, se guardaba completa la tusa para la semilla, con hojas y todo... se abrían nada mas dos hojas que servían para amarrarla y colgarla en algún sitio de la cocina con un gancho de madera, ahí se ponían... me imagino que como todo era humo, pues eso corría a los bichitos que podían acercársele ahí... y cuando era el momento [de la siembra] lo desconchaban, y sacaban las semillas pero solo las semillas del centro de la tusa porque las de los extremos son más pequeñas y más débiles, entonces iba a nacer la mata débil, no iba a dar una mazorca buena” (Voz *Guazábara*. Octavio Rangel).

Para que las semillas no se pudran se guardan en un recipiente donde les dé el aire:

Cuando es maíz, se recogen y se amarran con la misma hoja, uno las amarra y las pone así en lo alto para que no vayan a dañarse, se guardan en un palo afuera de la casa... Lo que es granos se hace también así lo mismo

Las semillas o rebrotes de la yuca se seleccionan y preparan para la siembra en luna menguante de la siguiente manera:

La yuca sí se prepara en menguante, se picaban los palos [rebrotos], seleccionada también, primero la picaban, después de picarla la ponían al sol, después de eso le echaban agua, la ponían donde le caía bastante agua más que todo donde habían los lavaderos, después se programaba con la luna para la siembra... (Voz *Guazábara*).

f. La preparación del terreno

En la preparación de los terrenos para la siembra también se tiene en cuenta el estado de la luna, con el objetivo de impedir la propagación de insectos que dañan los cultivos, esta actividad se lleva a cabo a través de la observación de los ciclos de reproducción de los insectos y su correspondencia con las fases de la luna, estableciendo una periodización de los ciclos de reproducción y logrando así tener un control de las plagas de forma natural sin la utilización de venenos o fungicidas.

En menguante los insectos no están reproduciéndose, ellos se reproducen, según lo que decía el abuelo en creciente, de creciente venía la llena, en la llena es el proceso donde ellos están ahí calmados, tranquilos y los tres días que no había luna era la reproducción de todo eso de plagas, reventaban... entonces ellos buscaban el menguante que no había esa cuestión, cuando el animalito iba a poner huevos no encontraba porque había constante movimiento de la tierra y a las plantas no les caía plaga. (Voz *Guazábara*)

Mientras que la preparación del terreno para la siembra en parcelas de cultivo se realiza con la ayuda de un arado con bueyes, en la huerta se realiza de forma manual, se considera que al hacerlo de esta forma las plantas sembradas crecen con más fuerza, se dan más grandes y con un mejor sabor o “mejor gusto”.

g. La siembra

Los agricultores son enfáticos en manifestar que no todas las plantas se pueden sembrar en la “misma luna” es decir que hay unos criterios establecidos y una categorización de la siembra de plantas de acuerdo a sus características y a la fase o periodo lunar en el que se debe hacer esta práctica. Así por ejemplo, se dice lo siguiente:

Cuando se está yendo (menguante) es el tiempo indicado [para la agricultura] la yuca hay que sembrarla en menguante, porque en creciente se va como un palo, no da fruto porque se va en puro vicio de palo, puro palo... la mata de cambur también... Las frutas se siembran en creciente, porque ellas van creciendo y botan el fruto grande y jugoso. (Voz Guazábara)

También se manifiesta que: “Los abuelos esperan el tiempo para ellos sembrar... cuando llueve ellos pican el terreno para hacer la siembra, después que siembran ya ellos se encargan de ver las matas, de estar regándolas, quitándole el monte...”

Tabla No. 9 Características de las plantas de la huerta casera según la fase lunar

PRODUCTO	FASE LUNAR	ACTIVIDAD	CARACTERISTICAS
Maíz	Menguante	Cosecha	La semilla está seca “dura” y no se pudre, se puede guardar para las siguientes siembras
Yuca	Menguante	Siembra	Preparación de las plántulas o rebrotes para la siembra
Frutales de la huerta casera	Menguante	Siembra	Para que las plantas “no se vayan en vicio” produzcan mayor cantidad de frutos y menos hojas
Madera para cercos y para la construcción	Menguante	Cosecha	La madera es más resistente y no se pudre
Leña para la cocina	Menguante	Cosecha	La leña no se pudre, permanece seca y dura más tiempo

Plantas de la huerta casera	Menguante	Siembra	Para que la planta no se vaya en vicio y de muchas hojas y pocos frutos
Plantas de la huerta casera	Creciente	Poda	Brotan nuevas hojas, se regenera pronto la planta

Fuente: Orjuela, Y. Trabajo de campo, Lagunillas, 2009 - 2011

h. Los usos

Las plantas cultivadas en la huerta casera tienen diversos usos tradicionales, los usos más comunes están relacionados con la alimentación como parte fundamental de la dieta cotidiana de los pobladores, también gran parte de las plantas cultivadas en la huerta casera tienen usos medicinales y rituales. El conocimiento manejado sobre las formas de preparación y consumo es muy amplio e incluye una categorización u “organización social del conocimiento sobre plantas” existe una especialización de los conocimientos entre los miembros de la comunidad. Sanabria (2001) plantea que la conservación de plantas en estos contextos está ligada a los “agentes culturales de conservación de los vegetales” estos agentes culturales son principalmente los médicos tradicionales, parteras, sobanderos, hierbateros, curanderos, entre otros; quienes han conservado y mantenido a través de generaciones un conocimiento particular sobre las plantas sus usos y manejos en las prácticas terapéuticas y curativas; por otro lado se encuentran las autoridades o los líderes indígenas quienes conocen sobre las plantas pero las manejan en un contexto más social, político, como elementos de resistencia y de identidad; los agricultores también se constituyen en agentes culturales de conservación, ellos socializan sus conocimientos mediante el trabajo agrícola que involucra a toda la familia y a los demás miembros de la comunidad en los procesos de producción, distribución y consumo, según Sanabria:

Los sabedores tradicionales (especialmente médicos tradicionales), la autoridades indígenas (los cabildos), así como los ancianos, mujeres, hombres, jóvenes, niños u niñas agricultores, son los agentes culturales mediante los cuales se reproduce y socializa el conocimiento del manejo, uso y conservación de los vegetales en agroecosistemas... Los sabedores tradicionales constituyen agentes culturales que mediante la instrucción de su conocimiento, reproducen,

consciente, activa y cotidianamente, la historia, los procesos y las formas tradicionales de manejo y conservación de los recursos. (Sanabria, 2001: 121).

De esta manera se ha logrado mantener una serie de conocimientos tradicionales relacionados con los usos medicinales, alimenticios, rituales, artesanales, ornamentales; de las plantas cultivadas y conservadas a lo largo del tiempo por las comunidades indígenas de los Andes venezolanos, en particular por la comunidad *Guazábara* de Lagunillas para quienes las plantas dejan de ser elementos netamente biológicos y pasan a convertirse en elementos culturales que permiten además de la subsistencia, la persistencia del grupo y la permanencia en el tiempo y en el territorio conservando su identidad.

Los conocimientos que se mantienen sobre los usos de las plantas encontradas en las huertas caseras de la comunidad *Guazábara*, se transmiten, comparten e intercambian en la cotidianidad a través de la oralidad; en los momentos en que se necesita aplicar algún conocimiento se consulta con las personas que los manejan y de esa manera se van reproduciendo y perpetuando. Así, se encuentra que para el uso de las plantas se tiene un bagaje simbólico y práctico que permite conocer, entender y percibir las características de cada una de ellas, por ejemplo:

La burusca es bueno pa' hinchones, pa' bebedizos; se cocina con cebollina... la cocinan y cuando tienen hinchones pues se chonean de eso, se ponen como chonado...mojan el trapito y se lo ponen tibio sobre la hinchazón... Se usan las hojas y las flores. (Voz *Guazábara*)

Ornamental... familia del borrachero. Se le quitan las hojas y se cocinan, se reúnen un poco de ramas y se usan para baños o para limpiar la casa también. Las flores se usan para adornar los altares de los santos. (Voz *Guazábara*)

El bleado (*Amaranthus* L.) es la planta que se usa para curar el mal de ojo... aquí hay cuatro tipos de bleado: uno de tallo morado, otro de tallo blanco, hay uno que es espinoso, el abuelo decía que ese no se come cuando tiene la espina, antes de espigar cuando esté tiernito, porque al comerlo así ocasiona trastornos...el bleado es fundamental para eso [curar el mal de ojo] aparte de que es una planta muy positiva, aleja las malas cosas y regula. (Voz *Guazábara*)

La sangre linda... esa es nacida por la naturaleza, se usa como para la tensión, como para la azúcar, es como un lavado, como pa' limpiar la sangre, porque

cada planta va es a aquello ¿ve? Porque no va pasada por los químicos, es pura.
(Voz *Guazábara*)

El tártago...esa la usaban antes como pa' la ventazón, cuando la persona estaba hinchada, la pipa [semilla]... la hoja verde – fresca la usan para bajar la temperatura cuando el dolor de cabeza por la tensión, como para bajar el calor.
(Voz *Guazábara*)

www.bdigital.ula.ve

Tabla No. 10 Usos de las plantas cultivadas en las huertas caseras Guazábara

No.	NOMBRE COMÚN	CATEGORIA DE USO	PARTE USADA	USO LOCAL
01	Aguacate/Curo	Alimento	Fruto, semilla	Para prevenir el aumento de azúcar en la sangre. El fruto mezclado con azúcar sirve para prevenir la infertilidad en los hombres.
02	Aji Dulce	Condimento	Fruto	Para aliñar los alimentos
03	Aji Pajarito	Condimento	Fruto	Sirve como aliño para los alimentos, se usa como fungicida al interior de las huertas para repeler insectos que dañan los cultivos
04	Albahaca	Alimento, Condimento, Medicinal, Ritual	Hojas y tallo	Para aliñar los alimentos y para hacer baños.
05	Altamisa	Medicinal, Ritual	Toda la planta	Mezclada con Ruda sirve para hacer limpiezas en las casas.
06	Algodón	Medicinal, Artesanal	Flor y fruto	La fibra se usa para tratar el dolor de oído
07	Angelón	Medicinal, Ritual	Hojas y flores	Para refrescar el cuerpo, para hacer ofrendas a los espíritus de la naturaleza.
08	Auyama	Alimento	Frutos y flores	Para preparar sopas y como acompañante
09	Ahuyama partera	Alimento, medicinal	Frutos y flores	El cocimiento de un pedazo de fruto con la flor sirve para aliviar problemas digestivos y controlar los parásitos.
10	Batata	Alimento	Tubérculo	Para preparar sopas y como acompañante de otros alimentos.
11	Bledo	Alimento, Medicinal, Ritual	Toda la planta	Como alimento es muy nutritiva. Está cargada de energía positiva, abre los caminos a los niños (as) recién nacidos. Se usa en el tratamiento de la culebrilla.
12	Burusca	Medicinal	Flor	El jugo de la flor machacada se usa para calmar la flatulencia.
13	Cadillo de perro	Medicinal	Hojas	Para tratar afecciones en los riñones.
14	Caimito	Alimento	Fruto, flores	El fruto se come fresco y las flores sirven para hacer baños para el cuerpo.
15	Café	Alimento, medicinal	Fruto	Para preparar la bebida tradicional cerrero sin azúcar. La borra en emplastos aplicada en el pecho de los niños sirve como expectorante para sacar la flema.

16	Chamizo negro	Medicinal	Toda la planta	Para baños, para quitar dolores de huesos.
17	Chayota	Alimento, medicinal	Fruto	Para preparar sopas, dulces y también sirve para bajar los niveles de colesterol.
18	Cambur	Alimento, medicinal	Fruto	La planta bota una mancha que se usa de remedio para el asma, se usa pura. La flor se usa para bajar la fiebre, se mezclan las plantas para hacer un bebedizo.
19	Caña de Azúcar	Alimento, medicinal	Tallo	para hacer purgas se hace un té con zumo de sábila.
20	Cañuela	Medicinal	Tallo	Se hierve el tallo, el agua sirve para los riñones.
21	Capacho	Artesanal	Semillas	Para hacer maracas
22	Cariaquito Morado	Medicinal, Ritual	Tallos y hojas	Para quitar la pava, contra la mala suerte. Repele los malos espíritus Es usada para quitar el mal de ojo en adultos.
23	Castañeto	Artesanal	Semillas	Elaboración de collares y sonajeros.
24	Cidrón	Medicinal, Ritual	Toda la planta	En infusión alivia el dolor de estómago. Sus hojas sirven para hacer sahumerios y baños.
25	Cilantro	Condimento	Hojas	Para guisar las comidas.
26	Coco	Alimento, medicinal, ritual	Fruto	El fruto y agua como refresco. El fruto añejo sirve como purgante. El fruto rallado y mezclado con manteca de cochino sirve como repelente de insectos y toda plaga.
27	Cuji	Alimento	Semillas	La semilla sirve como purgante. La semilla bien cocinada sirve para quitar la diarrea.
28	Curia	Medicinal	Hojas	Ayuda a limpiar el organismo – riñones; para la tensión arterial.
29	Diente de León	Medicinal	Hojas	Para la circulación, se cocina la hoja para la presión.
30	Eneldo	Medicinal	Hojas, flores y tallo	Sus flores en infusión sirven para aliviar el dolor de estómago causado por una mala digestión. Para mejorar problemas de tensión arterial.
31	Escoba Blanca	Artesanal	Toda la planta	Para hacer escobas para barrer las viviendas.
32	Escoba Negra	Medicinal	Toda la planta	Para hacer baños, para despojar las casas y para hacer escobas para barrer las viviendas.

33	Fique	Artesanal, Bebida	Hojas y raíz	Las hojas se usan para tejer plantillas para alpargatas, para elaborar techos de viviendas tradicionales, la raíz se usa para hacer guarapo que se usa como bebida.
34	Frijol Gallego o Pipapero	Alimento	Semillas y flor	Para guisar, para hacer aji.
35	Frijol Rojo	Alimento	Semillas	Para preparar sopas, guisos, se usa igual que las caraotas.
36	Granada	Alimento, medicinal	Fruto, hojas, cogollos	Para aliviar el dolor de estómago. Sirve para limpiar la vista. El zumo se usa para curar las infecciones de garganta.
37	Guacharaco	Medicinal , Ritual	Flores y Hojas	Para hacer baños, bebedizos para limpiar la sangre.
38	Guanábana	Alimento, medicinal	Fruto, flores y hojas	El fruto se usa para hacer refresco. La flor se usa para bajar la fiebre, se mezclan las flores para hacer un bebedizo. Toda la planta sirve para hacer vaporizaciones vaginales para prevenir y curar los pasmos y retrasos menstruales.
39	Guayabo dulce	Alimento	Fruto, cogollos	El fruto se usa para hacer refresco, los cogollos se usan para aliviar el dolor de cabeza y para bajar la tensión arterial.
40	Hierbabuena	Medicinal, Ritual	Hojas	Sus hojas en infusión sirven para aliviar el dolor de estómago. Mezclada con miel sirve para atraer buenas energías. Se usa en baños para curar el mal de ojo.
41	Hierba Mora	Medicinal	Hojas, tallo y frutos	Mezclada con semillas de eucalipto sirve para curar la culebrilla. Para baños para despojos, aleja las malas energías. La semilla verde sirve para combatir la caspa y los hongos en la piel.
42	Hinojo	Medicinal	Hojas, tallo	En infusión sus hojas sirven para calmar dolencias estomacales. Sirve para mejorar la digestión.
43	Lechosa	Alimento, medicinal	Fruto, hojas y semillas	La hoja se usa picada para preparar morcilla, sirve como aliño. La hoja mezclada con otras plantas sirve para curar la culebrilla, las alergias y picazón en la piel. Las semillas actúan como purgante. El fruto verde o inmaduro sirve para

				curar las úlceras.
44	Limón	Alimento, medicinal, ritual	Fruto, hojas	El fruto se usa para hacer refresco, sirve para “endulzar” el organismo. Las hojas se usan para hacer baños que sirven para refrescar el cuerpo. Con sal aleja las cosas malas de la casa, saca o corta las energías negativas o malas.
45	Limoncillo	Medicinal	Hojas	Para la tos, guarapo para descongestionar. Para los nervios, sirve como tranquilizante.
46	Llantén	Medicinal, Ritual	Hojas, cogollos	Mezclada con azúcar espanta las malas energías. Sus hojas en infusión sirven como antiinflamatorio. Mezclado con cogollo de mango en fomenteras para quitar la inflamación.
47	Maíz	Alimento, bebida	Semillas	Para preparar sopas y como acompañante, para preparar bebidas tradicionales como la chicha.
48	Mamey	Alimento	Fruto	El fruto se usa para hacer refresco.
49	Mamón	Alimento	Fruto	Para hacer dulce
50	Mandarina	Alimento, ritual	Fruto	El fruto se usa para hacer refresco. La concha mezclada con miche sirve para hacer baños para atraer buenas energías.
51	Mango	Alimento	Fruto	Para hacer refresco
52	Mapurite	Medicinal, Ritual	Hojas	El agua sirve para el tratamiento del cáncer.
53	Naranja	Alimento	Fruto	El fruto se usa para hacer refresco
54	Ocumo	Alimento	Tubérculo	Para preparar sopas y como acompañante
55	Olivo	Medicinal, Alimento	Fruto	Para dar sombra, para baños
56	Onoto/Achiote	Condimento, medicinal	Fruto, cogollos, tallo y raíz	Para guisar, para la hepatitis, cirrosis hepática. El cocimiento de los cogollos y la raíz sirve para equilibrar los niveles de colesterol.
57	Orégano	Condimento	Hojas	Para guisar
58	Orégano orejón	Medicinal, Condimento	Hojas	Sirve para aliñar las comidas. Tomada en infusión funciona como antibiótico y sirve para aliviar el dolor de oído.
59	Plátano	Alimento	Fruto	Para preparar sopas y como acompañante
60	Paico / Hierba Santa	Medicinal, Ritual	Hojas y flores	Toda la planta es usada como Purgante. Se usa en baños después de los rituales

				para limpiar las energías.
61	Pan de año	Alimento	Frutos	Para preparar sopas, se come “sancochado”, para preparar arepas.
62	Parchita	Alimento	Fruto	El fruto se usa para hacer refresco
63	Quinchoncho	Alimento, medicinal, ritual	Semilla, flor, cogollo	Para preparar sopas y como acompañante de las comidas. La flor se usa para tomar en infusión para gripe, fiebre. Las semillas combinadas con semillas de pionía y una prenda de oro sirven para quitar el mal de ojo y el mal aire.
64	Rabo de Alacrán	Medicinal	Toda la planta	Se prepara en té para regular la tensión arterial, para el dolor de estómago, refresca.
65	Ruda	Medicinal, Ritual	Hojas y tallo	Se usa para hacer sahumerios. En bebedizo para quitar el mal de ojo en niños. Mezclada con un trago de miche sirve para evitar los pasmos en la mujer después del parto. Quita el hiel o frío en mujeres embarazadas. Debe usarse con moderación por ser abortiva. Se usa como repelente de insectos en el interior de la siembra.
66	Sábila	Medicinal	Hojas o pencas	Para limpiar el organismo.
67	Salvia	Medicinal	Hojas y flores	Para combatir úlceras o llagas en la boca, dolores menstruales, diarrea y vómito
68	Sangre linda	Medicinal	Flores	Para la tensión arterial, para limpiar la sangre.
69	San Pedro/Pipa e' lágrima	Artesanal	Semillas	Elaboración de collares y cortinas.
70	Sauco	Medicinal	Hojas y flores	Las flores se cocinan con leche para quitar la tos. Para la fiebre.
71	Tabacote	Ritual	Hojas, cogollos	Sahumerios, baños, para barrer las casas para despojar las malas energías.
72	Tamarindo	Alimento, medicinal	Fruto y hojas	El fruto se usa para hacer refresco. La hoja y la almendra triturada sirven para limpiar el organismo contra el colesterol y los triglicéridos.
73	Tampaco	Artesanal	Semillas	Las semillas son usadas para hacer collares y para sonajeros o maracas.
74	Tártago	Medicinal	Hojas, semillas	Las semillas son usadas para hacer un collar que se coloca en el cuello del

				enfermo de paperas; se extrae aceite de las semillas, tensión arterial alta, dolor de cabeza, flatulencias. Las hojas grandes son usadas como sombreros para cubrir la cabeza del sol.
75	Tomate Cagón	Medicinal	Fruto	Tratamiento de la culebrilla, quita las manchas en la piel.
76	Totumo/ Tapara	Artesanal	Fruto	El fruto seco es usado como recipiente, para bebidas y comidas
77	Urumaco	Medicinal	Hojas, flores	Para baños, para quitar dolores e inflamación.
78	Yuca amarilla	Alimento	Tubérculo	Para preparar sopas y como acompañante
79	Yuca blanca	Alimento	Tubérculo	Para preparar sopas y como acompañante

Fuente: Orjuela, Y. Trabajo de campo, Lagunillas, 2009 - 2012

www.bdigital.ula.ve

7.3. Aspectos Económicos de la Huerta Casera *Guazábara*

El pueblo *Guazábara* ha sido tradicionalmente un pueblo agricultor, han vivido en relación constante y permanente con la naturaleza, poseen un conocimiento amplio y complejo de su entorno natural. La principal unidad productiva es la familia nuclear conformada por el padre, la madre y los hijos; cuando los hijos crecen organizan sus propias familias constituyendo nuevas familias en nuevas unidades domésticas al interior de la comunidad.

En la unidad doméstica *Guazábara*, cada miembro de la familia cumple con alguna de las actividades de producción enfocadas a la satisfacción de las necesidades básicas, existiendo así una especialización de actividades y de conocimientos diferenciando las que dominan los hombres, las mujeres y los niños. Las actividades productivas y los espacios de producción están diferenciados por géneros y edades. Las mujeres dedican su tiempo y trabajo a las actividades asociadas con el entorno doméstico tales como el cuidado de la casa, la crianza de los hijos y el mantenimiento de la huerta casera, mientras que los hombres se dedican a trabajos que requieren mayor esfuerzo y en lugares alejados al sitio de habitación, tales como las parcelas de cultivo y las fincas o potreros donde se crían animales, o al pastoreo de cabras en sitios lejanos, vendiendo su mano de obra en otros lugares por el pago de un jornal diario, según se expresa: “...la mujer más que todo es la que mantiene el huerto, porque el hombre es el de los cultivos grandes o parcelas” (*Voz Guazábara*).

Una mujer de la comunidad *Guazábara* manifiesta lo siguiente con respecto a su papel en el mantenimiento de la huerta: “Uno está dando vueltazos a ver qué... porque donde hay frutas por ejemplo cambures, pues la gente pasa y se las puede llevar... uno tiene que estar pendiente de las matas”

De acuerdo con la memoria de los pobladores *Guazábara* actuales, aproximadamente entre los años 1975 y 1978, se realizó la canalización del agua de la laguna de Urao, que servía al sistema de riego del territorio indígena de Lagunillas, utilizado por las familias para el consumo doméstico y para regar los cultivos, luego de la cancelación de las acequias la economía agrícola empieza a decaer gradualmente. Se menciona que años atrás los pobladores tuvieron una economía próspera a partir de la producción agrícola: “todavía habían cultivos

porque había una mina de agua, pero cuando se acabó todo eso, que la laguna no funcionó más, todos los cultivos se secaron” (voz *Guazábara*).

Los cultivos más representativos de las comunidades de Lagunillas han sido: “patilla, melón, frijol, quinchoncho, maíz, la caña llegó después, yuca, ñame, no faltaba el cambur y el topocho, frutales como naranja, toronja blanca y roja, mandarina, parchita, lechosa, mamones, pan de año” entre otros cultivos de pancoger, pero en algunos casos eran también producidos para el intercambio o la venta en los mercados locales y en algunas ocasiones eran comercializados en los mercados regionales, tal como lo cuenta uno de los indígenas *Guazábara*:

“Mi abuelo cargaba un burro hasta Mérida e incluso hasta Maracaibo... se sembraba mucho fique y lo llevaba a los mercados, igualmente la cocuiza que es el fique pero no procesado, sino la hoja entera verde y la abrían y la ponían a secar, eso lo usaban para cabuya, para amarrar panela... la gente le llevaba a vender al abuelo en pequeñas cantidades y él lo llevaba a vender a los mercados”. (Voz *Guazábara*)

Las familias tradicionalmente se dedicaban a la elaboración de escobas de fique, esteras de junco de la laguna, esteras de “gancho” elaboradas a partir de la fibra de topocho o tres filos un tipo de plátano perteneciente a la familia *Musaceae*, estas eran vendidas por docenas en el mercado local de Lagunillas. Por otro lado se complementaba la producción agrícola con la cría de animales domésticos tales como chivos, gallinas, cochinos y ganado vacuno con doble propósito (leche y carne) y la cría de toros para el arado. Una de las características de la economía indígena actualmente es que la producción se dedica para el autoconsumo de la familia y los excedentes que son pocos, se destinan a la venta a menor escala en mercados locales con el fin de obtener algunas ganancias que permitan satisfacer las necesidades básicas del grupo familiar. De acuerdo con la caracterización que realiza Toledo sobre una tipología de economía campesina, se puede plantear que en el caso de la comunidad *Guazábara* se cumple con lo expuesto por el autor, que la define como:

“... toda economía campesina es aquella donde la mayor parte de la producción es para la autosuficiencia, no especializada, minifundista (o de pequeña escala), basada en el esfuerzo familiar y la bioenergía, y dirigida a la propia reproducción de la unidad productiva familiar” (Toledo, 1991, p.7).

El tipo de economía campesina según Toledo (1991), cumple con cinco rasgos particulares que la diferencian de otros sistemas económicos, este tipo de economía basa su producción en la familia como unidad productiva y cumple con las siguientes características:

- * Relativa autosuficiencia: La familia como unidad de producción, consume casi todo lo que produce y produce casi todo lo que consume.
- * La producción está basada en el esfuerzo familiar
- * La producción está enfocada al autoconsumo, no para generar ganancias
- * La producción está limitada a espacios o terrenos reducidos
- * Sobresale la no especialización de la producción, ésta se complementa con actividades como la pesca, caza, recolección, artesanía y cuando se hace necesario con el trabajo temporal, estacional o intermitente fuera de la unidad productiva.

Este tipo de economía se constituye en una economía de subsistencia, la cual:

“...se sitúa en un punto en el que si bien vende una parte de su producción al mercado continua manteniéndose como una economía básicamente de subsistencia en tanto que casi la totalidad de su producción la orienta hacia el autoconsumo [y]...depende en alto grado de los recursos, ciclos y fenómenos de la naturaleza” (Toledo, 1991, p.8).

Toledo (1991), llama el juego de la supervivencia al conjunto de estrategias que los pobladores locales desarrollan para lograr unas relaciones armónicas de intercambio con la naturaleza que “les garantice un flujo ininterrumpido de bienes, materiales y energía de los ecosistemas con los cuales satisfacer sus requerimientos básicos (alimentación, salud, vivienda, etc.)”. (Toledo, 1991, p.8)

En estos casos de producción agrícola indígena en los agroecosistemas de huertas caseras se tiende a la “producción no-especializada basada en los principios de la diversidad de los

recursos naturales y de las practicas productivas” (Toledo, 1991, p.8). Cumpliendo con los principios de autosuficiencia económica y conservación de la diversidad, en donde se dan una serie de intercambios ecológicos con la naturaleza y económicos con la sociedad.

Figura 22. Venta de plantas medicinales en el mercado local de Lagunillas



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Actualmente se resalta la poca importancia de la huerta casera en la generación de ingresos económicos para las familias agricultoras, pero para estas familias campesinas e indígenas que en su mayoría carecen de suficientes recursos económicos, significan un elemento importante en su economía familiar y comunal; por otro lado se hace énfasis en el papel cultural que cumplen estos espacios de cultivo de trabajo intensivo familiar en donde se ponen en acción y se comparten una serie de estrategias sociales de intercambio seres humanos-naturaleza-seres humanos poniendo en práctica los principios dictados por su cosmovisión.

“Una característica valiosa de los huertos familiares es que representan sistemas agrícolas diversificados que no requieren de alta disponibilidad de capital. En general, actualmente los huertos familiares aportan alimentos y otros satisfactores que, en su mayoría, son canalizados al autoconsumo y que vienen a apoyar en forma complementaria la economía de la familia campesina, excepto en los huertos especializados, en donde tienen mayor relevancia al aportar algunos ingresos monetarios” (Pérez y Cruz, 1994, p.100).

En cuanto a los sistemas de reciprocidad, se resalta que los productos de las huertas caseras pasan a convertirse en elementos importantes para garantizar las relaciones entre los

miembros de la comunidad a través del intercambio, es común observar que estas relaciones de reciprocidad se dan entre vecinos, parientes y amigos con el fin de afianzar las relaciones de ayuda y solidaridad, esto permite la consolidación de un pensamiento y un sentimiento de comunidad o comunalidad que fortalece las manifestaciones de la identidad de los pueblos.

Es importante para esta comunidad el principio de reciprocidad con la naturaleza, representado principalmente en el ofrecimiento de pagos a unos espíritus que se encuentran en la naturaleza y que tienen una gran significación cultural tales como la laguna de Urao, algunas piedras sagradas en el momento de recoger las cosechas: “y cosecha que les daba y ofrenda que le daba...”

Existen formas de trabajo comunitario al interior de la comunidad una de ellas y la más conocida y practicada es la mano de vuelta o “mano e’ vuelta”.

7.4. Las Prácticas de Manejo Agrícola en la Huerta Casera *Guazábara*

Las huertas caseras tradicionales son espacios de cultivo de manejo intensivo, se caracterizan por mantener gran variedad de plantas en espacios relativamente reducidos, en donde la organización de las plantas obedece a principios culturales; en estos espacios se da un modelo de manejo de la naturaleza donde se imita la estructura del bosque encontrándose diferentes niveles de vegetación desde pequeñas hierbas, arbustos, hasta grandes árboles y palmas, junto con variedad de animales domésticos conformando un agroecosistema diverso.

7.4.1. Características de las huertas caseras

- El mantenimiento de gran variedad de especies hace de las huertas caseras espacios de conservación de la diversidad.
- Las plantas cultivadas en las huertas caseras son usadas principalmente para el autoconsumo de las familias, aunque en algunas ocasiones los excedentes son vendidos a intermediarios o en los mercados locales.

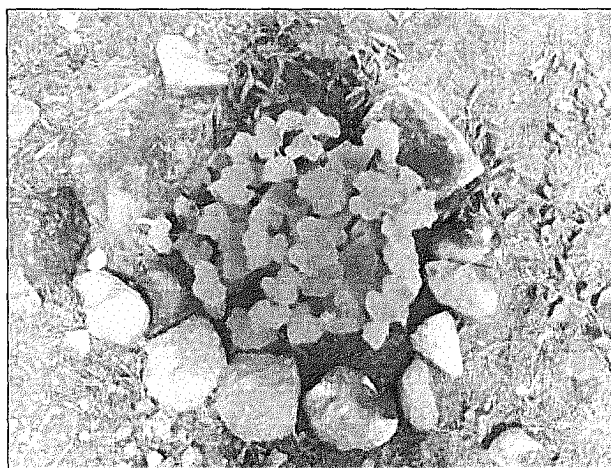
- Se realizan prácticas de manejo tradicionales como deshierbes o limpieas de manera manual, la utilización de abonos orgánicos como los residuos de las cocinas y un control de plagas natural, sin la utilización de productos agroquímicos.
- Se tienen en cuenta los ciclos o fases de la luna para la realización de las diferentes labores a los cultivos, tales como los periodos de siembra, cosecha y poda principalmente.
- No existe un sistema de siembra organizado por surcos o eras, la organización de los cultivos en las huertas caseras obedece a las lógicas de clasificación cultural de las plantas y del espacio, de esta forma se intenta conservar un equilibrio entre todos los elementos existentes.
- Las actividades de siembra, cosecha, limpieas, podas, deshierbes, entre otras; se realizan de manera continua, de esta manera se da la reposición de material vegetal de manera permanente lo cual garantiza la existencia de alimentos durante todo el año.
- Cumplen un importante papel en la transmisión y socialización de conocimientos, funcionan como escuelas en donde los jóvenes aprenden de sus mayores en la práctica continua de las labores agrícolas.

Figura 23. Semilleros y plántulas listas para ser trasplantadas



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 24. Cercado de las plantas en piedra



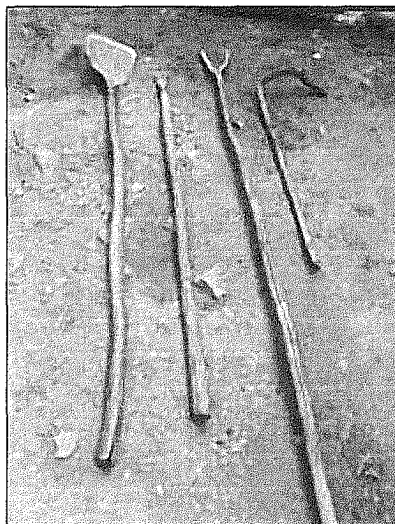
Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

El cercado en piedra: “eso se hace para que ‘detenga’ para que no se vaya corriendo la tierra, para que no se vaya a quedar el puro peladero, para sostener la tierra, como un abono y para que el agua no lave la tierra y que no se la lleve”. (Voz *Guazábara*)

En cuanto a las herramientas utilizadas con mayor frecuencia en la actualidad se encuentra correspondencia con un tipo de tecnología tradicional, de estilo sencillo en donde no se usan herramientas muy “elaboradas”, la mayoría de labores a los cultivos se realizan de forma manual, tal como lo plantean Pérez y Cruz (1994):

“Debido a lo reducido de la superficie de los huertos y a la estructura que tiene el sistema vegetal, la mayoría de los instrumentos que se emplean en las prácticas y labores culturales son manuales. La mayoría de los conocimientos que emplean los productores en esta actividad son empíricos tradicionales, dándose actualmente la integración de algunos de tipo técnico científico” (p.92).

Figura 25. Herramientas utilizadas en las labores agrícolas de la huerta casera



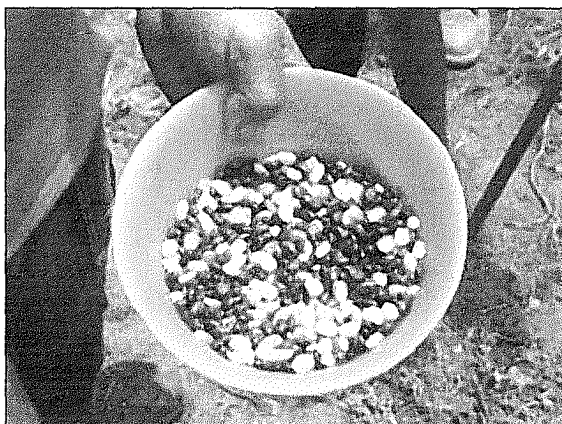
Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Con respecto a la siembra del maíz en parcelas se tiene un manejo especializado que involucra un conocimiento ancestral ligado a una serie de características de la planta en sus ciclos de siembra, crecimiento y cosecha. El periodo de descanso del terreno luego de la cosecha del maíz es de tres meses después de los cuales se encuentra listo nuevamente para la próxima siembra, el maíz es sembrado en asociación con caraota con el fin de obtener mejores resultados en la cosecha ya que la caraota le aporta nitrógeno al suelo. Se pica la tierra y se empieza a sembrar introduciendo entre dos a tres semillas de caraota en el mismo hueco donde se siembra el maíz. En algunas ocasiones se siembra solamente el maíz puesto que este producto se vende en mayor cantidad por encargo a abastos o a consumidores locales, en el caso del maíz criollo es vendido y usado para la preparación de arepas, chicha y mazamorra, el maíz amarillo se usa básicamente para la alimentación de gallinas y animales domésticos y el maíz “pilón” es usado tradicionalmente en la cocina para preparar sancochos.

“En el caso cuando sembraban maíz, metían caraota en el medio, ahí salían dos matas... cuando el maíz se podaba, se limpiaba... ahí iba creciendo la caraota y se podía enredar tranquilamente, cuando ya se enrollaba al maíz pues ya no le quitaba fuerza porque ya también estaba desarrollado” (voz *Guazábara*)

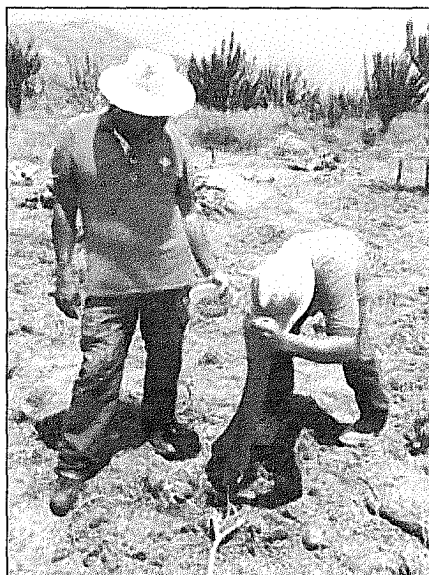
Cuando se realiza la limpieza o poda de las plantas se dejan las hojas en el sitio donde caen, no se recogen ni se queman, se dejan en el sitio para que se descompongan y sirvan como aporte al suelo.

Figura 26. Semillas de maíz y caraota listas para ser sembradas



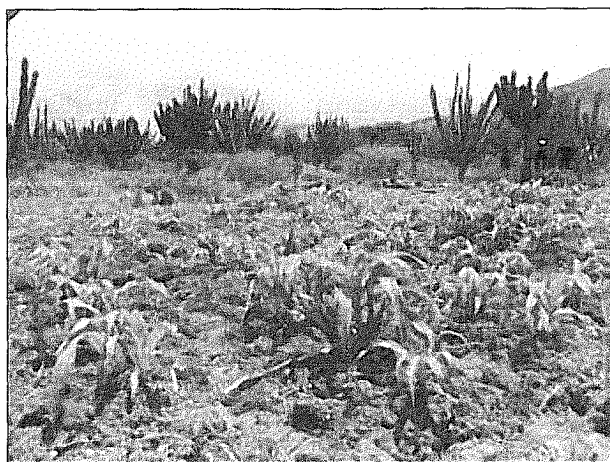
Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 27. Proceso de la siembra del maíz en asociación con caraota utilizando la técnica tradicional



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Figura 28. Parcela de maíz en crecimiento



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Con referencia a los centros de origen de las plantas cultivadas en las huertas caseras:

“...los huertos familiares tienen orígenes prehispánicos y... existen desde que empezó la domesticación de las especies, de tal suerte que han venido evolucionando a lo largo de la historia junto con las sociedades en las cuales se encuentran inmersos. En este sentido, su composición florística se relaciona también con los flujos económicos que se presentaron en el mundo” (Pérez y Cruz, 1994, p.98).

Por esta razón en la mayoría de las huertas caseras se encuentra una representación de la flora de todas las partes del mundo. Para los indígenas *Guazábara*, algunas de las plantas que se encuentran en la huerta casera son consideradas como propias de la región, al respecto plantean que:

“Estas plantas son de aquí, a veces nacen solas y uno las cuida para cerca o para sombra”, la comunidad las reconoce porque dicen que siempre han estado presentes en su territorio y manifiestan que no son traídas de otros lugares:

“No, la lluvia es la que trae las semillas, entonces en donde ellas se plantan pues ahí se están... se dejan ahí... a algunas se les cortan las hojas para que no sigan creciendo más” (Voz *Guazábara*).

En cuanto al manejo del agua para las prácticas agrícolas se encuentra una gran problemática asociada a este tema, ya que desde hace aproximadamente unos treinta años atrás el sistema de

riego a través de acequias que servía para los cultivos en el territorio indígena de Lagunillas dejó de funcionar, lo que con el paso del tiempo ha logrado transformar la lógica de producción de los pobladores; personas que anteriormente se dedicaban a la agricultura, en la actualidad han tenido que cambiar su forma de obtener ingresos debido a la escases de agua que impide mantener una economía agrícola. Algunas familias mantienen sus cultivos domésticos sirviéndose del agua del acueducto local que llega a través de mangueras hasta las huertas caseras o siembras de las casas. Se acostumbra regar las plantas una vez al día en la medida de lo posible, ya que el servicio de agua solo llega una o dos veces al día y tres días por semana entonces es necesario hacer todos los esfuerzos por ahorrar el vital líquido.

El agua de las cocinas sobrante de la preparación de los alimentos es reciclada y reutilizada para el riego de las plantas en las huertas caseras, esta es una extendida estrategia de ahorro de agua.

Se ha implementado también un sistema de “camas” o depósitos de agua para cada una de las plantas que se encuentran sembradas en las huertas caseras, éstos depósitos consisten en abrir un pozo poco profundo alrededor de la planta sembrada formando una especie de redondel en donde se deposita tanto el agua de las escasas lluvias, como la que llega a través del riego con mangueras.

Figura 29. Sistema utilizado para regar las plantas de la huerta casera



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Los habitantes de este territorio tienen identificados unos sitios donde nace el agua, los cuales son denominados “minas de agua”, desde donde extraen el líquido con el uso de mangueras para regar los cultivos, pero cuentan que en los últimos años estas minas se han venido secando y perdiendo.

Cuentan los pobladores que en el pasado tenían la costumbre de “sembrar el agua”, esta es una práctica muy antigua que todavía se mantiene vigente entre algunos pobladores de las zonas altas de la cordillera de Mérida, pero quienes estaban encargados de mantener el conocimiento sobre el ritual de la siembra del agua han fallecido y los actuales pobladores de Lagunillas no conocen en totalidad el proceso que conlleva esta práctica, aunque en los últimos años ha resurgido el interés por retomar y resocializar estos conocimientos con el fin de recuperar los beneficios que antes tenían y aprovechar armónicamente los recursos que la naturaleza ofrece.

7.4.2. Prácticas de manejo tradicional en las huertas caseras

a. Control de plagas

Existen una serie de conocimientos tradicionales que son puestos en práctica por los indígenas *Guazábara* para contrarrestar los efectos negativos del ataque de plagas a los cultivos, estos involucran el conocimiento del entorno en general y de las características de algunos elementos del medio en particular, a continuación se relacionan algunos de los conocimientos ancestrales aplicados para el control de plagas:

El ají picante mezclado con pencas de sábila y jabón azul se usa en el control de plagas a los cultivos, principalmente en el cultivo del maíz que es depredado por un tipo de gusano que cuando ataca acaba con él, se dice que esa mezcla: “*Se riega sobre las plantas y cuando el gusano va a comer se pica, se va y no regresa*”.

La mezcla de ceniza del fogón y jabón azul se usa para lavar las hojas de las plantas para evitar que les caigan piojos.

La ruda (*Ruta graveolens* L.) es una planta fuerte que sirve como repelente para controlar la llegada de los insectos a los cultivos, evitando así que causen daños: “*la ruda la sembraban a*

la orilla; por ejemplo: aquí sembraban lechuga y alrededor sembraban ruda para alejar la plaga, ella aleja la plaga”

b. Abonos

En el manejo de las plantas cultivadas en las huertas caseras no se emplean los productos agroquímicos, ya que esto generaría un desequilibrio en la naturaleza, no se puede “envenenar” los espacios sagrados donde se encuentran los espíritus de las plantas y donde se producen los alimentos y las plantas medicinales básicas para la familia, se usan abonos orgánicos a partir del estiércol de animales domésticos como los chivos, ovejos, cochinos y gallinas; actualmente debido a la capacitación en el conocimiento de otras técnicas de producción se trabaja con la lombricultura para la extracción de lixiviados y humus que son utilizados en sus propios espacios de producción y también son comercializados a pequeña escala en los mercados locales.

“La planta es un niño, si usted alimenta mal la planta va a salir mal, si usted alimenta mal al niño, va a salir mal, si le inculca cosas malas va a ser malo y eso es lo mismo”

Otro abono tradicional muy conocido y utilizado por los agricultores *Guazábara* es la ceniza de los fogones: “Uno le echa la ceniza a las matas como abono y para que los bichos no las dañen”.

El uso de los desechos de las cocinas es generalizado, se recogen en recipientes las cáscaras y desperdicios que resultan de la preparación de los alimentos, luego son llevados y tirados en la huerta casera, los animales domésticos como las gallinas, patos, pavos, son los encargados de esparcir por toda la huerta estos desperdicios que además de abonar el terreno sirven para la regeneración y propagación de nuevas plantas, ya que en medio de estos residuos se encuentran semillas, raíces, tallos y plántulas que se reintegran a la huerta de donde germinan nuevas plantas, cumpliendo así con un principio de reciprocidad que involucra a los seres humanos, los animales y las plantas.

Figura 30. Residuos de las cocinas para ser utilizados como abono en la huerta casera

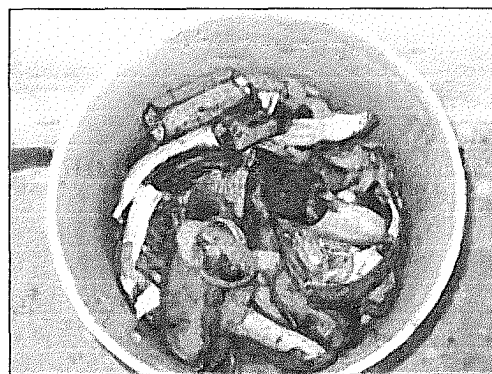


Figura 31. Animales domésticos encargados de esparcir los residuos orgánicos en las huertas caseras



Figura 32. Plantas recién abonadas con una mezcla de tierra y estiércol



Fotografía: Yohana Orjuela Muñoz, trabajo de campo 2009-2012

Tabla No. 11 Nombres científicos plantas colectadas en las huertas caseras Guazábara

	Nombre Común	Nombre Científico	Familia	Número de Colecta
01	Aguacate/Curo	<i>Persea americana</i> Mill.	Lauraceae	423, 424
10	Ají Dulce	<i>Capsicum annum</i> L.	Solanaceae	425
03	Ají Pajarito	<i>Capsicum</i> sp.	Solanaceae	410
04	Albahaca	<i>Ocimum basilicum</i>	Labiatae	
05	Altamisa	<i>Ambrosia peruviana</i> Willd.	Asteraceae	408
06	Algodón	<i>Gossypium hirstum</i> L.	Malvaceae	431
07	Angelón	<i>Angelonia salicariaefolia</i> H.B.	Scrophulariaceae	420
08	Auyama	<i>Cucurbita máxima</i> Duchesne.	Cucurbitaceae	
09	Batata	<i>Ipomoea batatas</i> L.	Combolbulaceae	405
10	Bledo	<i>Amaranthus</i> L.	Amaranthaceae	
11	Buenas tardes	<i>Mirabilis jalapa</i> L.	Nyctaginaceae	435
12	Burusca	<i>Senna occidentalis</i> L.	Fabaceae	414
13	Cadillo	<i>Wissadula</i> sp.	Malvaceae	429
14	Caimito	<i>Chrysophyllum</i> L.	Sapotaceae	
15	Café	<i>Coffea arabica</i> L.	Rubiaceae	
16	Chamizo negro			
17	Chayota	<i>Sechium edule</i> (Jacq.) Sw.	Cucurbitaceae	
18	Cambur	<i>Musa paradisiaca</i> L.	Musaceae	
19	Caña de Azúcar	<i>Sacharum officinarum</i>	Poaceae	
20	Capacho	<i>Canna edulis</i>	Cannaceae	
21	Cariaquito Morado	<i>Lantana</i> L.	Verbenaceae	400
22	Castañeto	<i>Cascabela thevetia</i> (L.) Lippold	Apocynaceae	422
23	Cidrón	<i>Lippia Alba</i> (Mill.)	Verbenaceae	433
24	Cilantrón	<i>Eryngium</i> L.	Apiaceae	
25	Coco	<i>Cocus nucifera</i>	Arecaceae	
26	Cuji	<i>Acacia tortuosa</i> (L.) Willd.	Fabaceae	
27	Curía	<i>Habracanthus</i> sp.	Acanthaceae	428
28	Diente de León	<i>Taraxacum officinale</i> F.H. Wigg.	Asteracea	437
29	Eneldo	<i>Anethum graveolens</i> L.	Apiaceae	
30	Escoba Blanca	<i>Sida acuta</i> Burm. f.	Malvaceae	432
31	Escoba Negra	<i>Sida acuta</i> Burm. f.	Malvaceae	438
32	Fique	<i>Furcraea cabuya</i> Trel.	Asparagaceae	416
33	Frijol Gallego o Pipapero	<i>Rhynchosia</i>	Fabaceae	409
34	Frijol Rojo	<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Fabaceae	
35	Granada	<i>Punica granatum</i> L.	Lythraceae	

36	Guanábana	<i>Annona muricata</i> L.	Annonaceae	401
37	Guayabo dulce	<i>Psidium guajaba</i>	Myrtaceae	
38	Hierbabuena	<i>Menta sativa</i>	Labiatae	
39	Hierba Mora	<i>Solanum americanum</i>	Solanaceae	
40	Hinojo	<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	Apiaceae	
41	Lechosa	<i>Carica papaya</i> L.	Caricaceae	426
42	Limón	<i>Citrus limon</i> (L.) Burm. f.	Rutaceae	404
43	Limón Chinoto	<i>Citrus limon</i> (L.) Burm. f.	Rutaceae	421
44	Limoncillo	<i>Cymbopogon citratus</i>	Poaceae	
45	Maíz	<i>Zea mays</i> L.	Poaceae	
46	Mamey	<i>Mammea americana</i> L.	Clusiaceae	412
47	Mamón	<i>Melicoccus bijugatus</i> Jacq.	Sapindaceae	434
48	Mandarina	<i>Citrus reticulata</i> Blanco	Rutaceae	
49	Mango	<i>Mangifera indica</i>	Anacardiaceae	442
50	Mapurite	<i>Petiveria alliacea</i> L.	Phytolaccaceae	444
51	Naranja	<i>Citrus sinensis</i>	Rutaceae	
52	Ocumo	<i>Colocasia esculenta</i>	Araceae	445
53	Olivo	<i>Caparis indica</i> (L.)	Caparaceae	403
54	Onoto/Achiote	<i>Bixa Orellana</i> L.	Bixaceae	413
55	Orégano	<i>Lippia origanoides</i>	Verbenaceae	
56	Orégano orejón	<i>Coleus amboinicus</i>	Lamiaceae	
57	Plátano	<i>Musa paradisiaca</i> L.	Musaceae	
58	Paico / Hierba Santa	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	Chenopodiaceae	417
59	Pan de año	<i>Artocarpus altilis</i> (S.Park)	Moraceae	441
60	Parchita	<i>Passiflora edulis</i>	Passifloraceae	406
61	Pollito	<i>Diodia</i> sp.	Rubiaceae	419
62	Quinchoncho	<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.	Fabaceae	402
63	Quinchoncho Nato	<i>Cajanus cajan</i> (L.) Millsp.	Fabaceae	418
64	Rabo de Alacrán	<i>Heliotropium angiospermum</i> Murray	Boraginaceae	409
65	Ruda	<i>Ruta graveolens</i> L.	Rutaceae	
66	Sábila	<i>Aloe vera</i> (L.) Burm. f.	Asparagaceae	415
67	Salvia	<i>Pluchea odorata</i>	Compositae	
68	San Pedro/Pipa e' lágrima	<i>Coixlacryma jobi</i>	Poaceae	
69	Sauco	<i>Sambucus preuviana</i> Kunth	Adoxaceae	446
70	Tabacote	<i>Solanum hazenii</i> Britton	Solanaceae	439
71	Tamarindo	<i>Tamarindus indica</i>	Fabaceae	440
72	Tampaco	<i>Canna</i> sp	Cannaceae	447
73	Tártago	<i>Ricinus communis</i> L.	Euphorbiaceae	411
74	Tomate Cagón	<i>Lycopersicon esculentum</i> Mill.	Solanaceae	427
75	Totumo	<i>Crescentia cujete</i> L.	Bignoniaceae	430

76	Urumaco	<i>Senna</i> sp.	Fabaceae	443
77	Yuca amarilla	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Euphorbiaceae	
78	Yuca blanca	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Euphorbiaceae	

En las prácticas de conocimiento, uso, manejo y conservación de las plantas cultivadas en el entorno doméstico por los indígenas *Guazábara*, se representa muy bien el complejo kosmos-corpus-praxis, de acuerdo con Toledo (2001) este complejo K-C-P resume el sistema de relaciones que se establecen entre la sociedad y la naturaleza, en donde los seres humanos conocen, perciben e interpretan la naturaleza por medio de un bagaje cultural que está compuesto de creencias, conocimientos y prácticas sobre las cuales basan sus acciones.

Según Toledo, cada uno de los componentes del complejo Kosmos-Corpus-Praxis cumple un papel fundamental en la forma como las comunidades construyen el conocimiento sobre el medio ambiente y la forma de relacionarse con él, de esta manera el Kosmos recoge todo el sistema de creencias, mitos, ritos, es decir la cosmovisión asociada al medio ambiente; el Corpus por su parte contiene todo el cuerpo de conocimientos recopilados a través de la historia y contenidos en la memoria de las personas, la principal característica del corpus es que estos conocimientos no son escritos y se transmiten a través de generaciones de forma oral; por otro lado se encuentra la Praxis que hace referencia a la puesta en práctica de todo ese cuerpo de conocimientos en el proceso de apropiación de los recursos naturales y que buscan como resultado unas formas sustentables de manejo de los recursos.

CAPITULO VIII

**A MANERA DE REFLEXIÓN: EL ESTUDIO DE
REALIDADES LOCALES BAJO LA MIRADA DE LAS
ANTROPOLOGIAS DEL SUR**

8. A MANERA DE REFLEXIÓN: EL ESTUDIO DE REALIDADES LOCALES BAJO LA MIRADA DE LAS ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

8. 1. ¿Qué es la Antropología del Sur y qué se quiere construir con ella?

El desarrollo de la antropología en América Latina siempre ha estado ligado a la tradición europea y norteamericana como centros de producción de conocimiento antropológico, estos núcleos han servido como paradigmas para el desarrollo de la teoría y la práctica antropológica en el resto del mundo.

La antropología a partir de los años 60's empezó a salirse de sus centros de origen y difusión hacia el sur y el resto del mundo, hacia lugares que en épocas anteriores solo habían servido como fuente de información y como sitios de trabajo para los antropólogos del "centro", éste fenómeno promovió la creación de una antropología del sur que fue entendida también como una antropología "periférica" por no hacer parte de los desarrollos teóricos y prácticos de las tendencias dominantes en la materia, esta corriente nacida en el sur se caracteriza por lo siguiente: tanto los investigadores, como los lugares y los sujetos de estudio se encuentran en el sur, hacen parte de la misma realidad sociocultural que permite una posición más cercana del investigador con la realidad estudiada, creando una tendencia académica propia, con actores propios y en su propio contexto.

La antropología en nuestros contextos debe responder a las realidades y necesidades propias, debe tener en cuenta lo que representa el sur socioculturalmente: una amalgama de diversidad, pluriculturalidad, pluriétnicidad y diferencias; en este sentido, los antropólogos del sur debemos estar preparados para dar respuestas a las expectativas de las personas que viven en estos contextos diversos. Se debe dejar de lado la idea clásica de la antropología que buscaba desentrañar lo exótico de las culturas, nos debemos preocupar más por construir espacios amplios de saber, que abarquen las complejidades socioculturales de los grupos humanos en diferentes contextos, planteando una posición crítica sobre la forma clásica y reduccionista de entender a la antropología como el estudio de las sociedades primitivas.

8.2. La construcción de una antropología de sur: aspectos problemáticos

La construcción de una disciplina antropológica del sur se presenta como algo problemático debido a su posición de “hija” de la antropología europea y norteamericana, creada y crecida en estos centros de poder y además heredera de una tradición hegemónica y colonialista. En este sentido, el desarrollo de la antropología en los países de Latinoamérica ha estado ligado a sus avances y al servicio de sus intereses. En Latinoamérica no ha existido una tradición académica propia en antropología, la mayoría de los académicos considerados como “autoridades” en el tema en nuestros países han recibido su formación en países pertenecientes a los centros de la tradición antropológica mundial mencionados anteriormente, reproduciendo en muchos casos los modelos aprendidos en estas escuelas.

De acuerdo con Krotz (1999), la antropología latinoamericana ha sido receptora de las modas teóricas y las preferencias temáticas de los centros de conocimiento, extendiéndose y generalizándose una relación de dependencia norte-sur, en la cual están implícitas categorías propias de un discurso dominante y excluyente que denotan una relación de tensión, gracias a la cual también es posible generar resistencia, estas categorías son: centro-periferia, original-copia, bueno-malo, entre otras; pero que a su vez también permiten la visibilización de otras categorías como: homogeneización-heterogeneidad, dominación-resistencia, globalización-localidad; que son las bases del surgimiento del enfoque de las antropologías del sur como respuesta crítica en contraposición a la antropología clásica hegemónica.

Otro elemento que se convierte en problemático al analizar la situación de las antropologías del sur, está vinculado con la generación de conocimientos desde la academia, según Mansutti (1999), para el caso de Venezuela existe una “desacademización” de la antropología, con esto quiere decir que hay focos de producción de conocimiento antropológico, pero se encuentran desarticulados, desligados entre ellos. El conocimiento generado en el área de la antropología no alcanza a llegar a las personas interesadas por múltiples razones, entre las más importantes se encuentra que no existe una comunidad académica realmente fortalecida que sirva como punto de encuentro o eje sobre el cual gire la dinámica antropológica del país, por otra parte el nivel de publicaciones es muy bajo, debido a la falta de espacios para la publicación de materiales a nivel científico, de investigación y al poco interés por parte de los investigadores

de publicar en el interior del país, ya que el sistema de publicaciones existente valora muy por encima los trabajos divulgados en revistas indexadas internacionalmente, esta situación es compartida por otros países como México, Brasil, Argentina, Colombia, entre otros.

Un punto interesante que tiene que ver con las debilidades detectadas en el desarrollo de las antropologías del sur, es el relacionado con el intercambio o diálogo de saberes que se supone debe existir entre los integrantes de una comunidad académica, son casi inexistentes estas redes de apoyo en antropología, cada universidad o instituto de investigaciones, tiene conformados sus grupos de trabajo los cuales en pocas ocasiones entran a compartir inquietudes, intereses, resultados de las investigaciones y producciones científicas y publicaciones, entre otras; esto está ligado al sistema imperante dentro del que operan que concibe al conocimiento como una forma de poder, lo cual crea competencia entre los investigadores y académicos lo que finalmente reduce las posibilidades de interacción entre iguales.

Siguiendo este orden de ideas, se encuentra otro aspecto considerado problemático en las antropologías del sur y es la falta de espacios para su desarrollo en los ámbitos privados y públicos, pocas son las instituciones privadas y del estado que ven en la antropología una disciplina que puede aportar en la aclaración, entendimiento y solución de problemas sociales actuales, la antropología siempre ha tenido una imagen estereotipada que la vincula con el estudio de sociedades antiguas, pertenecientes a un pasado lejano, sociedades exóticas ya desaparecidas. Esta forma de ver a la antropología de cierta manera niega las posibilidades de acción, limitando su quehacer en ámbitos de debate y espacios de reflexión actuales.

En muchas ocasiones los aportes de las antropologías del sur son invisibilizados, silenciados o simplemente desconocidos; esto se debe en gran parte a la situación de dependencia que históricamente ha existido de las antropologías “originales”, las cuales han creado mecanismos de exclusión, por ejemplo la falta de inclusión de los aportes generados en Latinoamérica en muchos programas académicos de universidades de otras latitudes restándoles importancia; esto hace que no se permita conocer, comparar y poner a dialogar las realidades locales del sur con otras experiencias hacia la construcción de un conocimiento antropológico universal.

Conociendo y teniendo en cuenta el sinnúmero de dificultades que rodean la generación de conocimiento antropológico en Latinoamérica, se propone en este trabajo una metodología integradora que aspira a llenar algunos vacíos existentes principalmente en lo que tiene que ver con la ruptura entre la teoría y la práctica.

Teniendo en cuenta lo anterior, es bien conocida la tradición de la disciplina antropológica como una herramienta del colonialismo, desde los inicios de su historia ha estado vinculada con procesos de dominación del “otro” en diferentes contextos sociales y geográficos, América Latina no es ajena a esta realidad, desde siempre la práctica antropológica se ha asociado con las prácticas de dominación de las sociedades catalogadas como “diferentes”, a las cuales el sistema dominante ha tildado de primitivas y que exigen ser desarrolladas. De esta forma occidente se toma el derecho de intervenir en los procesos sociales de muchos de los pueblos ancestrales con la excusa del conocimiento, pero con fines claros enmarcados en el afán por explorar y explotar los conocimientos, capacidades y recursos de los pueblos “objeto” de estudio, aquí debemos cuestionarnos sobre nuestra práctica profesional y sus implicaciones en el devenir de los procesos sociales.

Es necesario que en la práctica antropológica se tenga un criterio sobre lo que se hace y cómo se hace, de qué forma como profesionales sociales vamos a utilizar los conocimientos, las herramientas metodológicas y conceptuales que nos ofrece la academia, para que no se conviertan en armas en nuestras manos para ser usadas en detrimento de las comunidades o los sujetos con quienes estudiamos y construimos conocimiento.

Debemos aprovechar los conocimientos que tenemos y los avances teóricos, así como los espacios de crítica sobre la forma tradicional en que se han venido creando y re-creando la ciencias sociales, para utilizar los nuevos planteamientos en beneficio de las comunidades y tratar de borrar la frontera histórica que siempre se ha encargado de separar y distanciar a los miembros de la sociedad entre los académicos-investigadores y los no académicos-“objetos” de estudio, dominantes-dominados; para propender por la construcción de unas relaciones de generación de conocimiento basadas en la igualdad, modificando las relaciones de dominación-explotación históricamente acentuadas por medio de la repetición de un discurso científico, poco humanista.

En este sentido, en el desarrollo de este estudio se tuvieron en cuenta aspectos teóricos y metodológicos que permitieron un buen acercamiento a la realidad estudiada, en donde se intentó plasmar tanto los conocimientos como las expectativas y las necesidades de los pobladores de la comunidad *Guazábara* con quienes se desarrolló el estudio.

Frente a las diversas críticas surgidas a partir de la puesta en escena y discusión del carácter dominador de la disciplina antropológica tradicional, también denominada “antropología del Norte”, aplicada e impuesta para el estudio de nuestros contextos sociales y culturales del Sur, aparecen reacciones de diversos matices que responden a la pregunta sobre cuál es el rol de los antropólogos del Sur, formados en el Sur, conocedores y estudiosos de nuestra propia realidad.

En este orden de ideas, esta investigación se inscribe en la tendencia de las antropologías del Sur, haciendo sus aportes a través de la implementación de elementos metodológicos y teóricos que permiten conocer la realidad estudiada y hacer visible aspectos de esa realidad que tal vez no se habían visualizado anteriormente, como por ejemplo: escuchar las voces de los miembros de la comunidad *Guazábara* y a partir de esa voces construir un discurso que intenta integrar lo que dicen los teóricos de las universidades y lo que plantean los teóricos de las comunidades.

Para lograrlo se buscó lograr un desarrollo metodológico que tuvo como marco referencial el método etnográfico, considerando luego la herramienta de la Investigación, Acción Participativa (IAP), como una forma de buscar un mayor acercamiento a la comunidad estudiada y buscando la participación e integración a los procesos propios de esta comunidad. La IAP como estrategia metodológica de las ciencias sociales propone la integración e interacción entre los sujetos de conocimiento (entiéndase investigador-comunidad estudiada), planteando el reconocimiento de los grupos sociales no como “objetos” de estudio, sino como generadores de conocimiento, creando espacios de reconocimiento y retroalimentación donde la producción de conocimiento se realiza de forma colectiva y participada.

8.3. Hacia la Metodología Etnohistórica

La perspectiva de la metodología etnohistórica aporta elementos importantes para asumir el trabajo de campo de una forma amplia, ya que de acuerdo con Clarac (2007), la concepción de la etnohistoria como una forma de enfocar el estudio del pasado y del presente, se asume desde una visión pluridisciplinaria en la que se tienen en cuenta los aportes de diversas disciplinas (principalmente la arqueología, la historia y la antropología) y con la participación de los actores sociales; con el fin de confrontar resultados y generar conocimientos integrados sobre las sociedades estudiadas, de esta forma la metodología etnohistórica se emplea como una propuesta interactiva en la cual todos los actores generadores de conocimiento están incluidos, todo esto encaminado hacia el surgimiento de propuestas de cambio en la sociedad, pasando de una sociedad totalizante, hegemónica e individualista, hacia la construcción de una sociedad participativa, justa y creativa.

8.4. Y ahora en Etnobotánica

La etnobotánica como una interdisciplina que recoge elementos tanto de las ciencias sociales como de las ciencias naturales no cuenta con una metodología propia, la propuesta metodológica desarrollada en este trabajo de investigación es el resultado del esfuerzo por definir unos pasos que permiten el acercamiento y el trabajo en campo, involucrando aspectos antes mencionados tales como la participación comunitaria y la interdisciplinariedad.

La etnobotánica, como muchas etnociencias ha sido utilizada tradicionalmente por gobiernos, instituciones privadas y empresas multinacionales como herramienta de investigación, con fines de satisfacer necesidades de exploración y explotación de los recursos vegetales y del conocimiento asociado que poseen gran número de comunidades locales indígenas y campesinas en Latinoamérica y Centroamérica; sin embargo hasta ahora son pocos los autores que han sentado una posición crítica fuerte sobre el papel que desempeñamos y sobre la aplicación de los conocimientos en diferentes ámbitos de la investigación etnobotánica, de acuerdo con Martínez (1994):

“En los países del primer mundo la etnobotánica es vista con dos perfiles: a) es una materia que estudia los usos pasados, curiosos y raros de las plantas, y su utilidad radica en que esa antigua sabiduría eso puede ser incorporada a las necesidades biológicas o culturales del mundo actual; y b) la etnobotánica es

una disciplina que advierte sobre el peligro del deterioro ambiental, y que permite apreciar cómo sociedades no complejas saben administrar mejor el manejo del ambiente, además de que tales grupos habitan regiones con alta biodiversidad, lo que puede sugerir un modelo de manejo ambiental al que muchos llaman sustentable; en esas regiones se pueden encontrar soluciones a demandas de tal o cual vegetal y son reservorios de recursos para la humanidad. Así es como el estudio etnobotánico es la llave para entrar a un mundo donde la diversidad biológica y cultural debe ser preservada. En otras palabras, hay un discurso político, económico y científico que demanda el primer mundo para justificar sus presiones, intromisiones y para dictar políticas científicas acerca de lo que es bueno para los pobres. Por lo general el etnobotánico estadounidense, británico o francés se interesa mucho en el rescate de las plantas y la sabiduría popular, pues ante el cambio cultural hay un inminente proceso de eliminación y desaparición de conocimientos populares que pueden ser útiles para el hombre civilizado” (Martínez, 1994.p.67).

Resaltar las realidades locales y las dinámicas culturales que tienen que ver con la conservación de la diversidad vegetal es uno de los aportes de la etnobotánica, pero hay que tener en cuenta que la información y los resultados del trabajo de investigación pueden ser usados en detrimento de los intereses de las comunidades locales. Es ahí donde entra a jugar un papel importante el etnobotánico del sur, sentando su posición crítica frente a los procesos que se desarrollan en su ámbito de acción político, económico, educativo, ambiental y apoyando los procesos sociales que involucran a su comunidad de origen: académica, científica y social.

En este trabajo de investigación se intentó llegar a lo que algunos autores han llamado trabajo en colaboración, en donde se pretendió aplicar una metodología etnográfica, etnohistórica y etnobotánica participativa que incluyera la visión de todas las personas involucradas en este proceso de construcción de conocimiento. Para el desarrollo de la investigación fue importante la participación y colaboración de los miembros de la comunidad, quienes se articularon activamente a cada una de las tareas realizadas. De esta manera se logró obtener un trabajo elaborado a varias manos, donde se plasman las voces y pensamiento de los miembros de la comunidad *Guazábara*, con quienes se propiciaron espacios de reflexión y conceptualización de la realidad estudiada, generando diferentes tipos de inquietudes entre todos los participantes.

Una de las inquietudes está centrada sobre el impacto que deben tener este tipo de investigaciones sobre las comunidades, en este sentido vemos que el impacto que se genera es amplio y se puede percibir desde diferentes planos: la identidad, el territorio, la salud, la alimentación y la educación, entre otros. En el plano educativo y de circulación de la información recolectada para este estudio, se presentan dos resultados concretos de todo el proceso de investigación y conceptualización realizado.

El primer resultado es la elaboración de una cartilla dirigida a los niños y maestros de las escuelas de la zona de estudio, a los líderes de la comunidad y a la población en general que esté interesada en conocer y reconocerse a través de una lectura didáctica y la observación de sus prácticas culturales asociadas con la cosmovisión, el conocimiento, el uso, el manejo y la conservación de las plantas cultivadas en las huertas caseras. La cartilla en este momento se encuentra en proceso de elaboración y se está buscando presupuesto para su edición y publicación.

El segundo resultado tiene que ver con la circulación de los resultados de la investigación en nuestro ámbito académico de las antropologías del Sur, por esta razón se encuentra en proceso de publicación en el Boletín Antropológico del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, un artículo sobre el sistema de representaciones simbólicas del territorio y de la huerta casera, como un espacio de producción de conocimientos y reproducción de la cultura *Guazábara*.

Con estos esfuerzos se pretende llevar a otros espacios los resultados de la investigación y que no se queden solamente en el papel, sino que trasciendan hacia diferentes espacios de difusión y conocimiento. Buscando aportar a los procesos de fortalecimiento de las identidades a través de la socialización de estos conocimientos en diferentes espacios educativos.

CONCLUSIONES

Es necesario “voltar” la mirada hacia las lógicas tradicionales, locales, campesinas e indígenas de conocimiento del universo para lograr así observar y comprender que la realidad no puede verse de forma fragmentaria y que hace falta una visión transdisciplinaria para comprender el entramado de relaciones y significaciones que se dan en los diferentes contextos culturales estudiados.

En todas las investigaciones en el campo de la etnobotánica el análisis de los datos debe darse en un contexto holístico, sugiriendo que se debe pasar de la descripción y explicación hacia la interpretación y comprensión de las realidades estudiadas en el campo de las relaciones que establecen los seres humanos con el universo vegetal y su entorno natural, teniendo en cuenta las particularidades de los contextos históricos, culturales, sociales y ecológicos.

Las investigaciones en etnobotánica deben tender hacia la documentación, análisis y revaloración de los conocimientos tradicionales propios de las culturas indígenas sobre las plantas y los contextos ecológicos y culturales asociados a ellas.

Las investigaciones en el área de la etnobotánica deben generar aportes que sirvan para promover y valorar las prácticas tradicionales de conservación cultural de la diversidad vegetal a través del reconocimiento y visualización de las comunidades locales estudiadas y su papel como permanentes constructoras de conocimiento.

En occidente la ciencia surge como un proceso de secularización, mientras que en el imaginario de los pueblos aborígenes se mantiene y se preserva un conocimiento del mundo ligado muy fuertemente con lo sagrado formando parte importante de su cosmovisión.

El estudio de la cosmovisión como el sistema de creencias, mitos y ritos relacionados con el origen del mundo y el lugar de los seres humanos en él, nos presenta un entramado de saberes que nos ayudan a comprender y a profundizar en la concepción y percepción que tienen los pueblos sobre ellos mismos y sobre su rol en los procesos de conservación de la cultura y la diversidad.

Para el caso de las enfermedades y todo el sistema terapéutico vemos como a través de la historia, las comunidades han desarrollado y construido todo un conocimiento estructurado que tiene como base el conocimiento del medio natural y de sus elementos los cuales son sacralizados y de esta forma incluidos en el mundo social y cultural, esto hace que en la práctica este simbolismo surta sus efectos positivos en la comunidad. Por ejemplo: la integración de elementos como las lagunas y el arco iris en todo el sistema de representaciones simbólicas del mundo y su relación con el surgimiento y la curación de las enfermedades.

La cosmovisión es un valor importante dentro de las sociedades indígenas y campesinas, pues permite la perpetuación de conocimientos propios sobre diferentes aspectos de la vida de estas comunidades y permite que se fortalezcan procesos de construcción de identidad respecto a las otras formas de ver el mundo de otras sociedades y las otras formas de conocimiento, propendiendo hacia la diversidad cultural.

El estudio de las plantas en un contexto cultural conduce al análisis de los recursos vegetales como elementos de la cultura que permiten definir el territorio y configurar la identidad del pueblo estudiado, hablar de plantas cultivadas en el entorno doméstico implica conocer la adscripción cultural de las personas al espacio asociado a las diferentes prácticas de manejo y la concepción cuyo análisis parte necesariamente del conocimiento de la cosmovisión como parte del sistema cultural que cumple la función de ordenar y clasificar el espacio y los elementos del entorno que lo conforman, de esta manera el estudio de las plantas permite ver más allá del análisis de las mismas, permite ampliar la visión hacia la interpretación de la cultura estudiada.

El territorio y sus componentes son apropiados simbólicamente hasta la construcción de un territorio natural-sacralizado, compuesto de personas, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas, explicadas y expresadas a través de la tradición oral en mitos y otras narraciones.

La diversidad humana se expresa y se mantiene a través de las prácticas culturales, una de ellas es la agricultura, en las prácticas agrícolas asociadas a las huertas caseras se mantienen una gran cantidad de conocimientos sobre el manejo, uso y conservación de una gran

diversidad de plantas, son ejemplo de la lógica integradora del pensamiento aborigen y del conocimiento local, en donde la solución a las crisis se encuentra en la complejidad de un pensamiento integrador.

Los pueblos indígenas de esta zona actualmente se encuentran en un proceso de redefinición y apropiación de su cultura, generando espacios en los cuales surgen aportes importantes para continuar con su tradición y defender su cultura haciendo conocer y valorar el poder del pensamiento y la acción indígena hacia la construcción de realidades sociales incluyentes en donde la importancia de las culturas ancestrales se empieza a visualizar y a tomar fuerza, validando así cada vez más un discurso de la diversidad étnica, social y cultural.

A partir de esta investigación se logra dar inicio a un estudio comparativo de la cosmovisión asociada al conocimiento, uso, manejo y conservación de las plantas cultivadas en el entorno doméstico por comunidades indígenas de los andes en el suroccidente de Colombia (comunidad Nasa Kiwe) y el occidente de Venezuela (comunidad *Guazábara*), el enfoque se centra no tanto en encontrar las diferencias, sino más bien en hallar y resaltar las similitudes entre las culturas andinas de estos dos países (ambas de filiación Chibcha), lo que a futuro permitirá en un próximo trabajo de investigación que incluya a otras comunidades de los andes en los dos países, establecer un “modelo cultural” o una “tipología cultural” de conservación de plantas asociada a las cosmovisiones de los pueblos aborígenes de los Andes.

En cuanto a las antropologías del sur, vemos cómo estas han permitido hacer visibles una serie de problemáticas en el plano teórico y práctico en el ejercicio de la antropología, esto se evidencia en planteamientos que hablan de la necesidad de generar, conceptos, teorías y metodologías surgidas en el sur y aplicables a las realidades del sur, así como el fortalecimiento de la comunidad académica con el fin de generar espacios de reflexión sobre las realidades estudiadas y proyectar planes de acción a futuro.

Desde el sur se debe propender por una antropología de la alteridad, integradora y amplia en donde concurren comunidades científicas con características diversas que permitan la generación de puntos de encuentro en el tratamiento de temáticas novedosas que den cuenta de las realidades sociales y culturales en contextos diversos y cambiantes.

Es necesario fortalecer en nuestras universidades del sur espacios de formación de profesionales en el área de la antropología comprometidos con las causas, las necesidades y los intereses tanto de la academia, como de los pueblos estudiados.

www.bdigital.ula.ve

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aranguren, A. (2005). "Las plantas útiles empleadas por los campesinos de la región de Bailadores, Venezuela". *Boletín Antropológico*, No. 64. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.
- Ataroff, M. y Sarmiento, L. (2004). Las unidades ecológicas de Los Andes de Venezuela. En E. La Marca., P. Soriano. (Ed). *Reptiles de Los Andes de Venezuela*. Fundación Polar, Codepre-ULA, Fundacite-Mérida, Biogeos, Mérida. Venezuela.
- Barrera, A. (1983). "La etnobotánica". En Barrera, A. (Ed.). *La etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva*. INIREB, Cuaderno de Divulgación 5. Xalapa México.
- Bermúdez, A. (2006). Curso Etnobotánica Cuantitativa. Presentación del curso en formato digital. Universidad de Nariño - Colombia.
- Bock, P. K. (1977). *Introducción a la moderna antropología cultural*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Cabrera, A., Incháustegui, C., García, A. & Toledo, V. M. (2001). "Etnoecología Mazateca: Una aproximación al complejo kosmos-corpus-praxis". *Revista Etnoecológica*, Vol. VI, No. 8-9.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona. Editorial Anagrama.
- Clarac de Briceño, J. (1982). "Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica, su aplicación a la cordillera de Los Andes, Venezuela". *Boletín Antropológico*, No. 1. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (1985). *La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los andes venezolanos*. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (1990). “Los Arawak en la cordillera de Mérida. Dinámica de su encuentro prehispánico con el grupo anterior según información etnográfica”. *Boletín Antropológico*, No. 18. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (Ed). (1996). *Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural*. Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez, Mérida. Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (1997). “El animal fabuloso y el animal mítico en la cordillera de Mérida y Colombia”. *Boletín antropológico*, No. 39. Enero-abril. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (1999). “Una antropología relé o ¿Una antropología creativa?”. *Hacia la Antropología del siglo XXI*. Tomo I. pp. 82-94. J. Clarac, L. Meneses y G. Gordones (compiladores y editores). CONICIT-CONAC-Museo Arqueológico-ULA, Mérida.

Clarac de Briceño, J., Rojas, B. & González, O. (Comp.). (2002). *El discurso de la salud y la enfermedad en la Venezuela de fin de siglo*. Universidad de Los Andes, Centro de Investigaciones Etnológicas. Mérida, Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (2003). *Dioses en exilio. Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida*. Segunda edición. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (2007). *La investigación etnohistórica en Mérida*. Ponencia III Congreso Sudamericano de Historia. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Cotton, C.M. (1996). *Ethnobotany. Principles and applications*. School of Life sciences, Roehampton Institute, London, U K.

Descola. P. (2002). “La antropología y la cuestión de la naturaleza”, En *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Universidad Nacional de Colombia sede Leticia – Imani – ICANH – COCIENCIAS. Bogotá.

Descola, P. (2004). “Las cosmologías indígenas de la Amazonía”, En A. Surrallés & P. García. (Ed.). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IGWIA. Documento No. 39 – Copenhague.

Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Editorial Labor S.A. Sexta Edición, Colombia.

Geertz, C. (1989). *La interpretación de las culturas*. 3^{ra} Reimpresión. Editorial Gedisa S.A. Barcelona, España.

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Ediciones Paidós. Barcelona. España.

Ghiso, A. (2000). “Potenciando la diversidad: diálogo de saberes como una práctica hermenéutica colectiva”, En *Colombia Utopía Siglo XXI*. V.1 fasc.5. ed. Universidad de Antioquia. Colombia.

Gordones, G & Meneses, L. (2004). “El poblamiento prehispánico de la Cordillera Andina de Mérida-Venezuela”. *Boletín antropológico*, No. 60. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Grenier, L. (1999). *Conocimiento Indígena. Guía para el investigador*. Editorial tecnológica de Costa Rica y Centro internacional de investigaciones para el desarrollo, Canadá.

Guanire, N. (2008). *Etnobotánica medicinal y cosmogonía de los indígenas Warao de Tucupita y de la Isla de Araguabisi en el Estado Delta Amacuro*. Tesis de maestría en Etnología con mención en Etnohistoria. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Hernández – X. E. (1983). “El concepto de etnobotánica”, En Barrera, A. (ed.). *La Etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva*. Cuaderno de Divulgación 5. INIREB, Xalapa, México.

Hernández – X. E. (1988). “La participación de la mujer en la selección bajo domesticación de plantas cultivadas en las regiones cálidas – húmedas”, *Revista Agrociencia*, No. 71. Colegio de Postgraduados, Montecillo, México.

Hernández, E. y López, M. (1993). *El The' wala y sus plantas medicinales: etnobotánica de la medicina Páez en El Cabuyo Tierradentro*. Tesis de pregrado licenciatura en biología, Facultad de Ciencias Naturales, Exactas y de la Educación – FACNED, Departamento de Biología, Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Hokche, O., P. Berry & O. Huber. (Eds.). (2008). *Nuevo Catálogo de la flora vascular de Venezuela*. Fundación Instituto Botánico de Venezuela "Dr. Tobias Lasser". Caracas.

Hoyos, J. (1985). *Flora de la Isla de Margarita, Venezuela*. Sociedad y Fundación La Salle de Ciencias Naturales (Ed.). Monografía Núm. 34. Caracas, Venezuela.

Jain, S.K. (1995). *A Manual of ethnobotany*. 2nd Edition. Scientific Publishers, Jodhpur.

Kaplan, D. y Manners, R. (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Editorial Nueva Imagen, México.

Krotz, E. (2006). "La Diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur". *Boletín antropológico*, año 24, No. 66 enero-abril. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Levi-Strauss, C. (1982). *El pensamiento salvaje*. Fondo de cultura económica. México.

López Austin, A. (1990). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, IIA-UNAM. Vol. I.

Mancomunidad Indígena Guazábara. (2007). *Censo Demográfico de la Comunidad Indígena Guazábara*. Documento interno. Lagunillas, Mérida.

Maldonado-Koerdell, M. (1983). "Estudios etnobiológicos I. Definición, relaciones y métodos de la etnobiología". En Barrera, A (ed.). *La etnobotánica: tres puntos de vista y una perspectiva*. INIREB, Cuaderno de Divulgación 5. Xalapa, México.

Martínez, M.A. (2002). *El Paradigma Emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. México. Editorial Trillas. Segunda reimpresión.

Martínez, M. (1994). "Estado actual de las investigaciones etnobotánicas en México". *Revista de la Sociedad Botánica Mexicana*, No. 55. Jardín Botánico, Instituto de Biología, UNAM. México.

Martens, R. (2003). "Plantas que se esconden, y plantas que se mueven en la cordillera andina de Mérida-Venezuela". *Boletín Antropológico*, Núm.59 Sept – Dic. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Martin, J. Gary. (2000). *Etnobotánica. Manual de métodos. Pueblos y Plantas 1. Manual de conservación*. WWF-Uk Fondo Mundial para la Naturaleza, UNESCO Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Royal Botanic Gardens, Kew Reino Unido.

Mato, D. (2008). “No hay saber ‘universal’, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible”. *Revista Alteridades*, Vol. 18, Núm. 35, (enero-junio). Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. México. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/747/74711467008.pdf>

Montiel, N. (1984). “El conuco como sistema productivo en las formaciones económico-sociales Venezolanas”. *Boletín Antropológico*, No. 5. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Morales, F. (1995). “Etnoinvestigación: El conocimiento científico indígena a la luz de la diversidad cultural”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Núm.1 (enero-marzo). FACES – UCV. Caracas.

Morín, E. (2005). *El Paradigma Perdido. Ensayo de bioantropología*. Editorial Kairos. Barcelona, España.

Morín, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Editorial Gedisa. España.

Morín, E. (1990). *Sobre la interdisciplinariedad*. Boletín del Centre International de Recherches et Etudes Transdisciplinaires (CIRET). No. 2. Recuperado de: http://www.cea.ucr.ac.cr/CTC2010/attachments/004_Morin,%20Edgar%20%20Sobre%20la%20interdisciplinariedad.pdf

Orjuela, Y. (2006). *El atx' tul o huerta nasa: cosmovisión y pensamiento nasa del entorno domestico*. Tesis de pregrado en antropología. Programa de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad del Cauca. Colombia.

Orjuela, Y. (2009). “Importancia de la participación comunitaria en la investigación etnobotánica”. *Revista Talleres*. Instituto Experimental “José Witremundo Torrealba” Universidad de Los Andes, Trujillo, Venezuela.

Palacio, G. y Ulloa, A. (2002). *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Universidad Nacional de Colombia sede Leticia – Imani – ICANH – COLCIENCIAS.

Pérez, E. & Cruz, A. (1994). “Los huertos familiares en la zona centro de Veracruz”, En *Revista de Geografía Agrícola*. Estudios de la agricultura mexicana. No. 20. Recursos Fitogenéticos de México. Universidad Autónoma de Chapingo. México.

Portela, H. (2000). *El pensamiento de las aguas de las montañas: Cocomucos, Guambianos, Paeces, Yanaconas*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Portela, H. (2006). *Cuerpo y cosmos en el rito Páez. Visión problemática*. Recuperado de: http://www.terapianeural.com/index.php?option=com_content&view=article&id=118:cuerpo-y-cosmos-en-el-rito-paez-vision-problematica&catid=39:medicina-y-humanismo.

Ramos, E. (1990). “El cementerio indígena de Llano Seco como expresión de la formación de centros jerárquicos en las antiguas sociedades de Los Andes Merideños”. *Boletín Antropológico*, No. 18. Publicación del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Salas, J. C. (1971). *Tierra Firme: Estudios sobre etnología e historia*. Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación. Mérida. Venezuela.

Salas, J. C. (1997). *Etnografía de Venezuela. Colección temas y autores merideños*. Academia de Mérida. Ediciones El Rectorado. Universidad de Los Andes, Mérida. Venezuela.

Sanabria, O.L., Rosas, L., Navia, C.H., Orjuela, Y. (2009). *Conozcamos y Valoremos el Frijol Cacha, Recurso vegetal sustento de vida*. Universidad del Cauca. Popayán, Colombia.

Sanabria, O.L. y Hernández, E. (2005). *Manual de etnobotánica para trabajos en campo*. Universidad del Cauca. Vicerrectoría de Investigaciones. En prensa.

Sanabria, O.L., Vivas. R., Orjuela, Y., Patiño, J.M. y Muñoz, E. (2003). *Factores sociales y culturales relevantes que deben ser tenidos en cuenta en la reglamentación y aplicación de la decisión 391 de la CAN y de la política de acceso y aprovechamiento de los recursos genéticos en Colombia. Estudio general de caso comunidades locales campesinas e indígenas del departamento del Cauca*. Convenio Instituto Alexander von Humboldt y Fundación Acción Ambiental con la participación de la Universidad del Cauca Popayán. Informe Final.

Sanabria, O. L., Orjuela, Y., Hernández, E. (2003). “Concepciones ambientales y prácticas culturales identificadas como valores educativos en zonas indígenas del Cauca”. *Revista de la Asociación Colombiana de Ciencias Biológicas*, Vol. 15 No. 2, Julio – Diciembre. Armenia, Quindío, Colombia.

Sanabria, O.L. (2001). *Manejo vegetal de agroecosistemas tradicionales en Tierradentro, Cauca, Colombia*. Serie Estudios Sociales. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, Cauca.

Sanabria, O. L. (2000). “Estado del conocimiento sobre etnobotánica y botánica económica en Latinoamérica y Colombia”. En “*Conocimiento tradicional y manejo de recursos naturales por grupos étnicos*”. Panel, IX Congreso de antropología en Colombia. Popayán, Cauca. Colombia.

Santos-Granero, F. (2004). “Escribiendo la historia en el paisaje: Espacio, mitología y ritual entre la gente Yanesha”, En A. Surrallés & P. García. (Ed.). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IGWIA. Documento No. 39 – Copenhague.

Schultes, R.E. (1941). "La etnobotánica: su alcance y sus objetos", En *Revista Caldasia* No. 1, Vol.3.

Steyermark, J. & Huber, O. (1978). *Flora del Ávila*. Sociedad venezolana de Ciencias Naturales. Caracas.

Sturtevant, W. (1964). "*Estudios en etnociencia*". Tomado de *Studies in ethnoscience*. American Anthropologist. 66(2). Traducción de Olga María Hurtado.

Surrallés, A. García, P. (2004). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IGWIA. Documento No. 39 – Copenhagen.

Toledo, V. M. (1991). *El Juego de la supervivencia. Un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica*. Berkeley, California.

Toledo, V. M. (1992). "What is ethnoecology? Origins, scope and implications of a Rising discipline". *Revista Etnoecología* Vol. 1, N° 1. Centro de ecología, Universidad Autónoma de México.

Tyler, S. (1960). *Cognitive anthropology*. Tulane University, 1960 Holt, Rinehart and Wiston Inc.

Vasques, M. (1992). "Etnoecología para un México profundo". *Revista América indígena* 1-2. México.

Villarreal, H., Álvarez, M., Escobar, F., Fagua. G., Gast. F., Mendoza. H.,...Umaña. A. (2006). *Manual de métodos para el desarrollo de inventarios de biodiversidad*. Programa de Inventarios de Biodiversidad. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Segunda edición. Bogotá, Colombia.

Zolla, C. y Zolla, E. *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. México, UNAM, 2004.

Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html>.

Sitios web

<http://www.corpoandes.gov.ve>

<http://www.ine.gov.ve>

<http://mobot.mobot.org>

<http://www.tropicos.org>

www.demedioamedio.com.do

www.bdigital.ula.ve

www.bdigital.ula.ve

ANEXOS

FICHAS ETNOBOTANICAS

FICHA 1. Recorrido etnobotánico en campo

Introducción

El trabajo Etnobotánico se fundamenta en el trabajo de campo realizado en la zona o región seleccionada en donde directamente, se esté desarrollando un reconocimiento, análisis y reflexión del conocimiento, uso y manejo de los vegetales. El recorrido de campo se realiza mediante caminatas botánicas, involucrando activamente a los pobladores como parte de un proceso de reconocimiento.

En etnobotánica, se deben integrar los Métodos de las Ciencias Naturales (botánica y ecología principalmente) con las Ciencias Sociales (Geografía Humana, Sociología, Historia y Lingüística) y Humanas (Antropología- Etnografía): El eje integrador es la relación **cultura - vegetales**. La fuente referencial y/o de convergencia es la (s) **comunidad (s) como grupo étnico**. Las relaciones e interrelaciones: El **contexto cultural- socio-político, económico y ecológico**.

Objetivos

- Realizar un recorrido de reconocimiento Etnobotánico en una zona (Fase Exploratoria)
- Experimentar un método interdisciplinario (Antropología-Botánica-Ecología) para el trabajo Etnobotánico.

Actividades de Campo

- Contactos Previos con representantes/promotores de la Comunidad/zona/localidad
- Recopilación en el cuaderno de campo de los datos obtenidos y de colectas previas a través de los recorridos etnobotánicos
- Recorrido de reconocimiento (Exploratorio) Ecológico y Cultural
- Trabajo Etnobotánico en los diferentes agroecosistemas de veredas o localidades
- Reunión con las autoridades u organizaciones de la zona para informes de avance del estudio o recorridos y acuerdos comunales.

Actividades de Laboratorio

Procesar en el Herbario las muestras etnobotánicas y/o de germoplasma (plantas, frutos, semillas) colectadas con su respectiva ficha de campo Botánica y Etnobotánica

Sistematización

Elaborar con los integrantes del recorrido, un informe de sistematización por escrito de la salida de campo que además de los items generales (introducción, objetivos, metodología, resultados, bibliografía y anexos) sustente y argumente los siguientes temas:

- Una descripción ecológica (perfil ecológico) del recorrido exploratorio.
- Un listado etnobotánico o inventario preliminar (aplicación de fichas)
- Una descripción de la comunidad cultural (vereda o localidad)

- Una reflexión sobre las relaciones vegetal (es) -cultura observadas durante los recorridos.
- La metodología Etnobotánica desarrollada basada en la experiencia de trabajo realizado por el grupo o equipo de trabajo interdisciplinario.

Recursos Utilizados y Bibliografía:

Transporte, bolsa de dormir, prensa botánica (del Herbario), papel periódico, bolsas plásticas medianas, libretas de campo, cámara fotográfica, ropa adecuada al clima de la región.

Bibliografía Mínima:

(Consulta previa e informes). Mapas Ecológicos, de uso de suelo de bosques y de Población.

Fuente: Sanabria y Hernández, 2005.

FICHA 2. AGROECOSISTEMAS -PAUTAS DE OBSERVACIÓN GENERAL Y DE TOMA DE DATOS-.

1. FACTORES ECOLOGICOS

- Localización
- Clima
- Relieve

- Topografía
- Hidrografía
- Geología
- Tipos de suelos
- Tipos de Vegetación o formaciones vegetales (áreas boscosas)
- Fauna (silvestre)
- Estado ecológico actual (conservación - recuperación)

2. FACTORES SOCIO-CULTURALES

- ◆ Población (aspectos demográficos: edades-procedencia)
- ◆ Servicios públicos (salud, educación, agua potable, energía, vivienda, comunicaciones, recreación)
- ◆ Vías de acceso
- ◆ Relaciones comunitarias o comunales
- ◆ Organizaciones civiles y comunitarias
- ◆ Entidades de desarrollo presentes (Estatales, ONG'S, Institucionales)
- ◆ Proyectos de recuperación cultural y de desarrollo
- ◆ Festividades (costumbres y tradiciones culturales comunales)
- ◆ Características de las familias (unidades familiares)

3. ECONOMIA: PRODUCCION

- Renglones productivos
- Actividades agrícolas
- Vegetales cultivados y no cultivados útiles (autoconsumo, venta)
- Tipología de los cultivos (asociados o policultivos, monocultivos, mixtos)
- Tipos de tecnología (tradicional, moderna, mixta)
- Tipo de insumos (plaguicidas, fertilizantes, orgánicos)
- Formas de organización para la producción (familiar, comunal, jornal, otros)
- Tipos de tenencia de la tierra (comunal, privada, reserva)

4. PROBLEMATICAS DETECTADAS:

- * Económica
- * Ecológica/ambiental

- * Social
- * Cultural
- * Política
- * Tecnológica

ACTIVIDADES PREVIAS:

* Contacto previo con la comunidad (líderes, promotores, maestros, integrantes cabildos o juntas)

- ◇ Utilización de la Ficha de caracterización de unidades productivas
- ◇ Utilización de la Ficha de Actividades Productivas
- ◇ Utilización de la Ficha de Agroecosistemas

Fuente: Sanabria y Hernández, 2005.

www.bdigital.ula.ve

FICHA 3. PAUTAS PARA EL RECONOCIMIENTO ETNOBOTANICO DE HUERTAS

1. Distribución espacial:

- Localización y Área (esquema de la vivienda y de la huerta)
- Caracterización tipología /denominación:
 - huerta
 - solar
 - jardín
 - patio
 - materas/macetas
 - parcelas
 - eras
 - antejardín
 - otros

2. Estructura

- ◇ Estrato arbóreo
- ◇ Arbustivo
- ◇ herbáceo
- ◇ rastrero
- ◇ aéreo

(realizar diagrama de estructura en el plano vertical y horizontal de la huerta)

3. Composición

- Vegetal:
- Especies por estratos
- Usos (categorías de uso)
- Manejo (labores al huerto)
- Producción (autoconsumo, venta)

4. Interrelación vivienda – huerta – comunidad

- ◆ Importancia familiar (nutrición, salud, trabajo familiar)
- ◆ Valoración socioeconómica (Producción familiar, comunal, local/regional)
- ◆ Valoración sociocultural
- ◆ Valoración educativa/ambiental

Fuente: Sanabria y Hernández, 2005.

FICHA 4. PAUTAS DE OBSERVACION ETNOBOTANICA EN UNA PLAZA DE MERCADO

1. LOS PRODUCTOS VEGETALES

- 1.1. Inventario por categorías de utilidad:
 - Comestibles (frutas, verduras u hortalizas), especias (condimenticias)
 - Medicinales/ rituales
 - Artesanales, instrumentos o herramientas
 - Otros
- 1.2. Objetivos de uso (para qué sirve?)
- 1.3. Formas de uso o consumo (cómo?, cuándo? preparación)
- 1.4. Procedencia (nombre de la población o departamento, lugar de siembra)
- 1.5. Épocas de cosecha/producción por producto

2. ASPECTOS SOCIOECONOMICOS Y CULTURALES

- 2.1 Tipos de vendedores (intermediarios, campesinos, indígenas, revendedores externos)
- 2.2. Estado de venta del producto (parte utilizada, natural, preparado, cantidad, recomendaciones del vendedor)
- 2.3. Tipos de compradores (Ej.: género (F,M), edades, estrato social y nivel cultural)
- 2.4. Unidades de venta y variación de precios por épocas
- 2.5. Distribución espacial de los productos en el mercado (tipos y estado de productos y categorías de vendedores dentro y alrededor de la plaza)

3. LISTADO DE LOS PRODUCTOS VEGETALES:

- 3.1. Información etnobotánica obtenida
- 3.2. Clasificación botánica (revisión en Herbario y bibliográfica)
- 3.3. Centros de Origen y Difusión (Revisión bibliográfica)
- 3.4. Bibliografía

ACTIVIDAD DE SISTEMATIZACIÓN:

Con la información obtenida realizar un cuadro por categorías de los productos vegetales del mercado (nombres comunes, nombre científico, localidad de procedencia, categorías de uso, finalidad de uso, atributos, formas de preparación/consumo, centro mundial de origen o difusión).

Fuente: Sanabria y Hernández, 2005.

LOCALIZACION DE PUNTOS TOMADOS EN GEOREFERENCIACION DE RUTAS A SITIOS SAGRADOS EN LAGUNILLAS

ID	Altitud	Latitud	Longitud	Descripción
23	859	08° 29' 01.0"	071° 23' 06.7"	Mercado La Variante
24	867	08° 28' 59.8"	071° 23' 19.1"	
25	872	08° 27' 07.4"	071° 23' 14.3"	
26	877	08° 29' 07.3"	071° 23' 14.3"	
27	878	08° 29' 07.4"	071° 23' 14.5"	
28	878	08° 29' 07.5"	071° 23' 14.7"	
29	878	08° 29' 07.6"	071° 23' 15.0"	
30	882	08° 29' 07.7"	071° 23' 15.3"	
31	880	08° 29' 07.9"	071° 23' 15.8"	
32	880	08° 29' 08.2"	071° 23' 16.4"	
33	880	08° 29' 08.6"	071° 23' 17.4"	
34	881	08° 29' 08.8"	071° 23' 18.0"	
35	881	08° 29' 09.8"	071° 23' 18.7"	
36	881	08° 29' 09.0"	071° 23' 18.9"	
37	882	08° 29' 08.5"	071° 23' 19.0"	
38	883	08° 29' 08.3"	071° 23' 19.4"	
39	881	08° 29' 08.0"	071° 23' 19.7"	
40	879	08° 29' 07.8"	071° 23' 20.2"	
41	877	08° 29' 07.5"	071° 23' 20.6"	
42	878	08° 29' 07.6"	071° 23' 21.3"	
43	878	08° 29' 07.6"	071° 23' 21.5"	
44	876	08° 29' 07.7"	071° 23' 21.4"	
45	883	08° 29' 07.9"	071° 23' 21.8"	
46	884	08° 29' 08.2"	071° 23' 22.0"	
47	883	08° 29' 08.2"	071° 23' 22.1"	
48	883	08° 29' 08.2"	071° 23' 22.3"	

49	883	08° 29' 08.2"	071° 23' 22.7"
50	876	08° 29' 07.8"	071° 23' 23.1"
51	877	08° 29' 08.1"	071° 23' 23.3"
52	884	08° 29' 08.4"	071° 23' 23.4"
53	884	08° 29' 08.6"	071° 23' 23.4"
54	884	08° 29' 09.1"	071° 23' 23.5"
55	885	08° 29' 09.3"	071° 23' 23.1"
56	885	08° 29' 09.5"	071° 23' 24.5"
57	885	08° 29' 10.3"	071° 23' 25.0"
58	882	08° 29' 10.7"	071° 23' 25.5"
59	885	08° 29' 11.2"	071° 23' 26.2"
60	886	08° 29' 11.8"	071° 23' 27.4"
61	879	08° 29' 11.8"	071° 23' 27.3"
62	888	08° 29' 13.9"	071° 23' 27.0"
63	894	08° 29' 14.8"	071° 23' 26.8"
64	899	08° 29' 16.4"	071° 23' 26.6"
65	899	08° 29' 17.0"	071° 23' 26.7"
66	899	08° 29' 17.2"	071° 23' 26.0"
67	900	08° 29' 17.5"	071° 23' 24.8"
68	906	08° 29' 17.9"	071° 23' 23.9"
69	904	08° 29' 18.6"	071° 23' 21.6"
70	905	08° 29' 19.9"	071° 23' 20.2"
71	911	08° 29' 21.2"	071° 23' 21.1"
72	910	08° 29' 21.3"	071° 23' 21.1"
73	910	08° 29' 22.6"	071° 23' 21.7"
74	913	08° 29' 23.4"	071° 23' 21.9"
75	917	08° 29' 23.8"	071° 23' 21.6"
76	930	08° 29' 24.2"	071° 23' 21.9"
77	938	08° 29' 24.8"	071° 23' 22.2"
78	925	08° 29' 25.0"	071° 23' 22.2"

79	928	08° 29' 26.2"	071° 23' 22.8"
80	930	08° 29' 26.6"	071° 23' 23.4"
81	928	08° 29' 26.9"	071° 23' 24.7"
82	930	08° 29' 27.4"	071° 23' 24.3"
83	927	08° 29' 28.3"	071° 23' 24.2"
84	946	08° 29' 29.8"	071° 23' 24.8"
85	938	08° 29' 30.2"	071° 23' 25.1"
86	945	08° 29' 29.1"	071° 23' 23.9"
87	964	08° 29' 40.2"	071° 23' 23.9"
88	959	08° 29' 40.4"	071° 23' 23.9"
89	964	08° 29' 42.4"	071° 23' 23.6"
90	967	08° 29' 42.9"	071° 23' 12.4"
91	965	08° 29' 42.9"	071° 23' 12.5"
92	1014	08° 30' 16.2"	071° 23' 18.2"
93	1055	08° 30' 9.9"	071° 54' 15.4"
94	1028	08° 30' 11.2"	071° 24' 3.1"
95	1028	08° 30' 3.33"	071° 23' 40.5"
96	996	08° 29' 47.9"	071° 23' 38.7"
97	926	08° 29' 20.2"	071° 23' 33.3"
98	904	08° 29' 19.5"	071° 23' 19.7"
99	900	08° 29' 6.8"	071° 23' 31.4"
100	813	08° 29' 54.8"	071° 23' 59.6"
101	802	08° 29' 55.0"	071° 23' 59.7"
102	792	08° 29' 55.5"	071° 23' 0.20"
103	793	08° 29' 55.8"	071° 23' 0.46"
104	795	08° 29' 56.5"	071° 23' 0.79"
105	799	08° 29' 58.8"	071° 23' 0.41"
106	805	08° 29' 58.6"	071° 23' 0.35"
107	804	08° 29' 59.1"	071° 23' 0.45"
108	831	08° 29' 59.7"	071° 23' 0.62"

Bomba Trebol - Vía San Martín

Sector San Martín

Sector Los Azules

Sector Puente Los Mamones

Cañon El Fraile - medio

109	815	08° 29' 0.85"	071° 23' 0.13"	
110	815	08° 29' 3.06"	071° 23' 59.3"	
111	815	08° 29' 7.39"	071° 23' 59.8"	
112	833	08° 29' 5.47"	071° 23' 59.9"	
113	832	08° 29' 5.73"	071° 23' 60.0"	
114	835	08° 29' 6.67"	071° 23' 0.59"	
115	835	08° 29' 6.67"	071° 23' 0.56"	
116	858	08° 29' 7.80"	071° 23' 0.67"	
117	857	08° 29' 7.80"	071° 23' 0.93"	
118	857	08° 29' 7.74"	071° 23' 0.67"	
119	858	08° 29' 9.11"	071° 23' 0.41"	
120	849	08° 29' 7.87"	071° 23' 1.32"	
121	834	08° 29' 5.73"	071° 23' 59.8"	
122	828	08° 29' 4.10"	071° 23' 59.8"	Piedra El Fraile*
123	826	08° 29' 3.74"	071° 23' 59.6"	Piedra El Símbolo
124	824	08° 29' 2.41"	071° 23' 59.3"	
125	817	08° 29' 1.09"	071° 23' 22.3"	
126	810	08° 29' 0.26"	071° 23' 0.65"	
127	811	08° 29' 0.16"	071° 23' 0.75"	
128	801	08° 29' 57.3"	071° 23' 0.90"	
129	794	08° 29' 55.8	071° 23' 0.36"	Piedra Hermana Fraile 1
134	793	08° 29' 55.2"	071° 23' 59.9"	Piedra Hermana Fraile 2
135	788	08° 29' 53.3"	071° 23' 59.4"	Piedra Hermana Fraile 3 (roca)
136	773	08° 29' 51.9"	071° 23' 1.06"	Altar entrada camino Fraile
137	770	08° 29' 51.7"	071° 23' 1.78"	
138	765	08° 29' 51.2"	071° 23' 2.88"	
139	766	08° 29' 50.9"	071° 23' 3.21"	
140	865	08° 29' 0.63"	071° 23' 15.4"	
141	861	08° 29' 59.4"	071° 23' 18.8"	
142	860	08° 29' 58.8"	071° 23' 20.0"	

143	856	08° 29' 57.5"	071° 23' 22.1"	Zanjón La Escalera
144	856	08° 29' 56.9"	071° 23' 23.9"	Escuela Alegría Baja
145	854	08° 29' 56.1"	071° 23' 25.3"	
146	849	08° 29' 55.3"	071° 23' 26.9"	PROULA
147	844	08° 29' 52.2"	071° 23' 27.9"	
148	834	08° 29' 50.8"	071° 23' 31.5"	
149	821	08° 29' 48.5"	071° 23' 36.6"	Parada Variante, Crucero Los Mamones
150	817	08° 29' 46.5"	071° 23' 40.2"	Puente Los Mamones
151	816	08° 29' 46.4"	071° 23' 42.8"	
152	803	08° 29' 45.8"	071° 23' 44.9"	Bar La Esmeralda
153	794	08° 29' 44.2"	071° 23' 47.6"	
154	788	08° 29' 43.2"	071° 23' 49.9"	
155	784	08° 29' 42.4"	071° 23' 53.4"	
156	774	08° 29' 42.7"	071° 23' 56.9"	
157	770	08° 29' 44.8"	071° 23' 59.3"	
158	765	08° 29' 46.1"	071° 23' 1.09"	
159	762	08° 29' 46.6"	071° 23' 1.09"	Entrada Casa Paz Gutierrez
160	758	08° 29' 48.8"	071° 23' 3.39"	Puente Real
161	900	08° 29' 17.2"	071° 23' 14.9"	Entrada camino Piedra Fraile
163	901	08° 29' 17.0"	071° 23' 13.9"	
164	903	08° 29' 16.8"	071° 23' 13.0"	Primera Ofrenda
165	903	08° 29' 17.0"	071° 23' 11.9"	Ascenso Piedra Fraile
166	901	08° 29' 16.5"	071° 23' 11.4"	Vía ppal a Lagunillas - Av. Las Palmas
167	897	08° 29' 16.6"	071° 23' 10.9"	
168	890	08° 29' 16.7"	071° 23' 10.7"	
169	896	08° 29' 17.2"	071° 23' 10.5"	Entrada zanjón El Zamuro
170	901	08° 29' 17.5"	071° 23' 10.5"	
171	904	08° 29' 18.2"	071° 23' 10.2"	
172	905	08° 29' 18.8"	071° 23' 9.72"	
173	903	08° 29' 19.6"	071° 23' 9.69"	

174	905	08° 29' 20.0"	071° 23' 9.11"	
175	903	08° 29' 20.2"	071° 23' 8.69"	
176	908	08° 29' 20.3"	071° 23' 8.69"	
177	908	08° 29' 20.1"	071° 23' 7.87"	
178	912	08° 29' 19.9"	071° 23' 7.44"	
179	915	08° 29' 19.9"	071° 23' 7.25"	
180	919	08° 29' 19.8"	071° 23' 7.08"	
181	933	08° 29' 20.9"	071° 23' 7.22"	
182	933	08° 29' 20.9"	071° 23' 7.22"	
183	934	08° 29' 21.0"	071° 23' 7.38"	Piedra El Zamuro
184	943	08° 29' 21.7"	071° 23' 6.99"	
185	912	08° 30' 11.4"	071° 23' 20.6"	La Alegría Alta (Cas a Ernesto Carrero Carmona)
186	908	08° 29' 19.1"	071° 23' 6.98"	
187	906	08° 29' 18.7"	071° 23' 20.6"	
188	908	08° 29' 17.8"	071° 23' 21.7"	Crucero Tres Esquinas
189	908	08° 29' 17.4"	071° 23' 23.9"	
190	904	08° 29' 16.5"	071° 23' 25.4"	
191	903	08° 29' 16.1"	071° 23' 26.3"	
192	903	08° 29' 16.0"	071° 23' 29.0"	
193	903	08° 29' 16.0"	071° 23' 29.0"	Los Azules
194	898	08° 29' 16.1"	071° 23' 30.2"	
195	902	08° 29' 16.3"	071° 23' 31.0"	Cruce variante Los Azules
196	906	08° 29' 16.4"	071° 23' 35.2"	Entrada a La Hoyada
197	911	08° 29' 15.0"	071° 23' 36.5"	
198	905	08° 29' 15.3"	071° 23' 38.9"	
199	894	08° 29' 16.7"	071° 23' 41.6"	
200	890	08° 29' 16.4"	071° 23' 45.8"	
201	885	08° 29' 15.3"	071° 23' 46.2"	
202	885	08° 29' 13.9"	071° 23' 41.2"	
203	881	08° 29' 12.6"	071° 23' 43.2"	

204	879	08° 29' 11.4"	071° 23' 32.4"	
205	892	08° 29' 9.75"	071° 23' 45.1"	
206	899	08° 29' 10.0"	071° 23' 45.7"	
207	919	08° 29' 9.97"	071° 23' 46.3"	Piedra Blanca*
208	904	08° 29' 17.1"	071° 23' 14.9"	Entrada Piedra del Zamuro
209	903	08° 29' 17.1"	071° 23' 14.8"	
210	903	08° 29' 16.6"	071° 23' 14.9"	
211	900	08° 29' 15.0"	071° 23' 14.7"	
212	896	08° 29' 13.1	071° 23' 14.6"	
213	891	08° 29' 11.3"	071° 23' 14.4"	
214	888	08° 29' 9.98"	071° 23' 14.3"	Arco entrada a Lagunillas (Av. Las Palmas)
215	882	08° 29' 7.35"	071° 23' 13.6"	Puente La Variante (frente al mercado artesanal)

www.bdigital.ula.ve

DECRETO DE RECONOCIMIENTO DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE LAGUNILLAS MUNICIPIO SUCRE DEL ESTADO MÉRIDA

República Bolivariana de Venezuela
Ministerio del Poder Público
Interior y Justicia



Ministerio del Poder Público
Interior y Justicia

DECRETO EXTRAORDINARIO N° 06-2009

Plgo. Aron De Jesús Varela Parra
Alcalde del Municipio Sucre del Estado Mérida

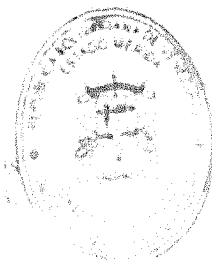
En uso de las atribuciones legales que le confiere el artículo 168 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, artículo 81 numeral 4 de la Ley Orgánica del Poder Público Municipal en concordancia con el Capítulo VIII de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y de la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas

CONSIDERANDO

Que la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, publicada en Gaceta Oficial N° 38.341 de fecha 27 de Diciembre de 2008, desarrolla los principios constitucionales que amparan a todos los pueblos y comunidades indígenas como pueblos originarios, a fin de que el Estado venezolano garantice todos los derechos consagrados en la constitución de la República Bolivariana de Venezuela en su Capítulo VIII, así como también, los tratados, pactos y convenios internacionales y otras normas de aceptación universal, así como las demás leyes de la República, para asegurar su participación activa en la vida de la Nación venezolana, la preservación de sus culturas, el ejercicio de la libre determinación de sus asuntos internos y las condiciones que los hacen posibles.

CONSIDERANDO

Que la citada ley en sus disposiciones finales, hace la enunciación de los pueblos indígenas existentes en el territorio nacional, identificándolos.



dejando a salvo que la misma no implica la negación de los derechos y garantías, ni menoscabo de los derechos que tengan otros pueblos indígenas no identificados en la Ley.

CONSIDERANDO

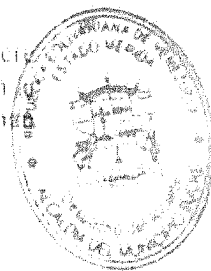
Que en el Municipio Sucre del estado Mérida existe población indígena que todavía pertenece a esta zona sin mezclarse y que es identificada por el resto de la población bajo el nombre de "Indios de lagunillas" que sobrevivieron el proceso de extinción y que a pesar de haber perdido su lengua, mantiene en la actualidad una fuerte identidad étnica, que ha podido preservarse por la fuerza de su tradición oral y la vigencia entre ellos, de muchas representaciones y prácticas simbólicas de antiguo origen, respetada también por los jóvenes.

CONSIDERANDO

Que de los estudios científicos realizados por el Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes en 1987, dentro del proyecto "Etnología, Lingüística y genética de población, Cordillera de Mérida" en una primera etapa se realizó un censo de población indígena en la zona de lagunillas, la cual corresponde a un pueblo indígena, encontrado por primera vez por los españoles de Juan Rodríguez Juárez en 1558, que según el cronista Fray Pedro de Aguado, comprendía unas quinientas casas con sus respectivos "jardines" y tres "barrios" que se denominarían "Jamuen" Quinaroos y Cases y que hoy dicen pertenecer a la nación de los Quinaroos, Guazabara y Cases y cuya filiación de los tres grupos sería Arawak.

CONSIDERANDO

Que es un deber preservar nuestra cultura originaria en el Municipio Sucre del Estado Mérida, depositario como somos, de pueblos indígenas que en actualidad han podido mantener una fuerte identidad étnica que reclama su derecho a vivir con sus costumbres propias.



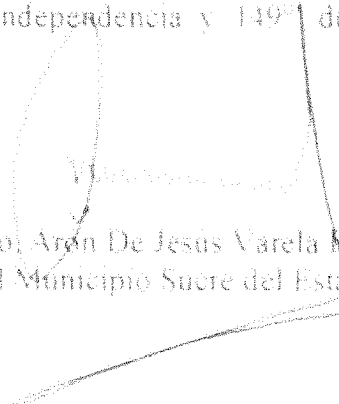
DECRETA

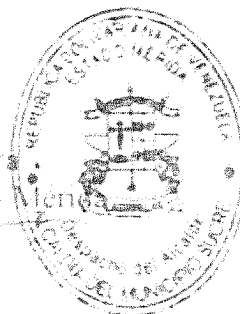
ARTÍCULO PRIMERO: Se reconoce la existencia de pueblos indígenas en jurisdicción del Municipio Sucre del Estado Mérida, que sobrevivieron al proceso de extinción y que a pesar de haber perdido su lengua, mantiene en la actualidad una fuerte identidad étnica, que han podido preservar, por la fuerza de su tradición oral y la vigencia entre ellos, de muchas representaciones y prácticas simbólicas de antiguo origen, respetada por los jóvenes.

ARTÍCULO SEGUNDO: Se reconoce a los Guazábara, Quinanoque, Quineroes, Horkaz, Mucumbú, Cases, como pueblos indígenas que habitan en jurisdicción del Municipio Sucre del Estado Mérida, según su relato descendientes de la Nación de Jamuén. Reconocimiento que no implica la negación de los derechos y garantías, ni menoscabo de los derechos que tengan otros pueblos indígenas que habitan en el Municipio no identificados en el presente Decreto.

ARTÍCULO TERCERO: Publíquese y háganse las participaciones correspondientes.

Dado, firmado y sellado en el Despacho del Alcalde del Municipio Sucre del Estado Mérida, a los ocho (08) días del mes de Octubre de dos mil nueve, Años 199^o de la Independencia y 149^o de la Federación.


Pliego Arón De Jesús Varela Parra
Alcalde del Municipio Sucre del Estado Mérida



Fuente: Documento

FUENTE, ALCALDIA DEL MUNICIPIO SUCRE LAGUNILLAS ESTADO MERIDA.