

DOSSIER: ALGUNAS INVESTIGACIONES SOBRE MANIFESTACIONES RUPESTRES EN VENEZUELA

Coordinador: Dr. Omar González Náñez

Ex Presidente de la Sociedad Para el estudio de las manifestaciones rupestres en
Venezuela (SEMARVE). Profesor de los postgrados en Antropología de la
Universidad de Los Andes-Mérida.
E-mail: wamudana@gmail.com

Presentación

Los artículos aquí presentados constituyeron una tarea que nos propusimos un grupo de investigadores miembros de SEMARVE inicialmente elaborados para un informe entregado al Proyecto regional de ICOMOS para América Latina en 2006 y el cual se mantiene inédito.

La publicación en 1987 del libro “EL DISEÑO EN LOS PETROGLIFOS VENEZOLANOS” de la antropóloga Jeannine Sujo Volski (+) y la arquitecto Ruby de Valencia (Fundación Pampero. Caracas .1987) marcó una etapa aun no superada en lo que hace a la divulgación científica sistemática y metodológica sobre los petroglifos de Venezuela; incluso, la co-autora del texto, la Lic. De Valencia, ha continuado con su trabajo a través del Archivo Nacional de Arte Rupestre (ANAR) que fundaron ambas, el cual sus organizadores definen como un “centro de referencia y servicio de información para el conocimiento y protección del arte rupestre en Venezuela”. No obstante, ANAR no logró aglutinar a los investigadores de manifestaciones rupestres que actuaban de manera dispersa e individual desde sus centros de investigación pero ha iniciado una importante labor de digitalización del arte rupestre en Venezuela que reseñaremos más adelante. Por esa razón, en noviembre de 2004, en el marco del II Congreso Nacional de Antropología de Venezuela, se creó en Mérida, la Asociación para el Estudio de las Manifestaciones Rupestres en Venezuela (SEMARVE), la cual tiene entre sus objetivos: “contribuir a preservar el patrimonio cultural legado por los pueblos originarios de Venezuela mediante la investigación especializada de las manifestaciones rupestres, sus creadores y la de sus descendientes a través de los procesos de educación y concientización de los pueblos en cuyas áreas aun se preserva este patrimonio. La vinculación con la comunidad a través del sistema educativo nacional y la incorporación en los programas educativos de las investigaciones sobre dicho acervo será una de las acciones prioritarias de la sociedad”. SEMARVE ha venido tomando contacto con un grupo de investigadores nacionales que

están produciendo importantes trabajos sobre diversos aspectos del arte rupestre y ha contribuido a la bibliografía con recientes trabajos los cuales, más allá del inventario y fichaje técnico de los glifos, ha ampliado la visión epistemológica y metodológica del acontecer rupestre divulgando no sólo la investigación tradicional de las pinturas sobre rocas diseñadas por poblaciones paleoindias, sino cualquier tipo de manifestación contextual entre sus creadores y su universo simbólico-cultural, incluyendo el imaginario, y la re-semantización que poseen los descendientes de pueblos originarios o la que asumen los campesinos que han ocupado posteriormente los sitios donde existen estaciones y/o manifestaciones rupestres así como el rol que desempeñan las rocas (incluso desprovistas de petroglifos o rocas sagradas) en el mundo mágico-religioso de estas neo sociedades, las cuales, en la mayoría de los casos han dado nuevos significados a todas esas manifestaciones; SEMARVE también toma muy en cuenta los estudios sobre etnoastronomía, en particular los mitos y mitohistorias que todavía conservan algunas sociedades amerindias actuales del país, los cuales, en algunos casos, intentan decodificar los significados que estos pueblos le asignaron, o sus actuales descendientes, confieren a las manifestaciones rupestres.

En este breve informe sobre el estado actual de las investigaciones sobre manifestaciones rupestres en Venezuela, las referidas al arte rupestre en Venezuela han estado en su mayoría enfocadas a relacionar las rocas artísticas con sus regiones geo-culturales, trascendiendo las fronteras entre nuestros países limítrofes, particularmente Colombia y el Caribe, tal como lo plantea el Proyecto regional de ICOMOS para América Latina. Por esta razón incluimos algunos artículos sobre la región limítrofe del Estado Táchira, Venezuela y la colombiana del Norte de Santander. Finalmente, debemos añadir que el Informe Temático del Arte Rupestre de Latinoamérica y El Caribe, de ICOMOS, publicado en junio de 2006, correspondiente a Venezuela, fue elaborado por los arqueólogos del IVIC, Franz Scaramelli y Kay Tarble y el mismo puede consultarse en línea en el sitio del International Council of Monuments and Sites (Icomos. Paris)

ULA. Mérida, septiembre 2012.

ARTE RUPESTRE Y TOTEMISMO: UNA PROPUESTA DE APROXIMACIÓN INTERPRETATIVA PARA LOS PETROGLIFOS VENEZOLANOS

Leonardo Páez

Sociedad para el Estudio de las Manifestaciones Rupestres de Venezuela
leopaezorama@gmail.com

Resumen

El presente estudio se circunscribe a las relaciones entre las manifestaciones rupestres venezolanas y el sistema de creencias presentes en el totemismo. Se abordarán algunas aproximaciones de significancia para ciertas grafías, vinculándolas con una interpretación de origen totémico, partiendo del análisis del valor simbólico desde la perspectiva del propio diseño como representación y de su comparación con los diseños y los rituales y mitos relacionados con las manifestaciones rupestres que se conservan en la región del noroeste amazónico, territorio ancestral de los grupos maipure-arawak.

Palabras clave: Arawak, mito, tótem, noroeste amazónico, aproximación interpretativa.

ROCK CARVING AND THE TOTEM: AN INTERPRETATIVE APPROACH TO THE VENEZUELAN PETROGLYPH

Abstract

The intention is to establish the relation between indigenous petroglyphs and belief systems as they are expressed in the idea of the totem. It would appear that some carvings are indicative of concepts that originate with the particular significances of the totem. Under analysis the figures may be seen to contain symbolic meanings that are inherent in the design. The rituals and the myths that are represented in these petroglyphs, preserved in the north-eastern part of the Venezuelan Amazon area, pertain to the ancestral territories of the Maipure-Arawak tribes.

Key words: Arawak, myth, totem, Northeast Amazon, interpretive approach.

Introducción

El tematrato a continuación, referido a la búsqueda de posibles interpretaciones de uso y significancia de las inscripciones simbólicas presentes en el arte rupestre venezolano, se distingue como uno de los asuntos más complejos dentro del estudio de estos objetos arqueológicos. Es, con toda razón, una cuestión harta difícil arribar a una aproximación medianamente confiable o plausible, en tanto que lo perpetuado de este legado, salvo ciertas excepciones, se traduce en la presencia de una serie de imágenes o un sistema de ideogramas del cual se ha perdido la “operatividad del discurso” (Alonso, 2002). En consecuencia, todo análisis o ejercicio que se haga en función de comprender esta operatividad vendrá contaminado por las diferencias psico-sociales entre el mundo actual y el período en que estos símbolos fueron realizados.

Con todo, muchos investigadores han dejado sus inferencias, a la postre significativas, arriesgándose a mezclar la intuición con la inducción. Autores como Eliécer Silva Celis plantean, sobre la base de ciencias como la etnografía, la arqueología, la religión, la mitología, la cosmogonía, entre otras, la posibilidad de llegar a comprender racionalmente en la actualidad la iconografía rupestre (Velandia, 2007). Siguiendo estas acciones e ideas, se ha querido anticipar tentativamente algunas opiniones en cuanto sirvan de instrumento de trabajo para futuros investigadores que vendrán, lógicamente, con mayores herramientas.

El arte rupestre como testimonio del imaginario mágico-mítico ancestral.

El arte rupestre debe entenderse como un “medio de comunicación social (...) a través del cual se transmitía algún género de información” (Berenguer y Martínez, 1986; en Velandia, 2007), relacionado directamente con aspectos psicológicos de sus autores y a su particular conexión con el mundo natural. Nadie niega su carácter de sistema de comunicación visual no lingüístico (Ídem), suponiéndose latente un lenguaje, ejecutado sobre una estructura planaria o de dos dimensiones.

Aún sin aprehender absolutamente su significado, se asocia por lo general a funciones mágico-religiosas, como se deja entrever en los estudios de González Náñez sobre la religiosidad de la familia lingüística maipure-arawak, habitantes de la cuenca del río Guainía-Negro del estado Amazonas y su zona fronteriza, en donde se plantea el arte rupestre en función de ser un testimonio artificial relacionado, incluso en su elaboración, con “los personajes míticos y sus tropas con el objeto de dejar constancia de sus hazañas, enseñanzas e historia” (2007: 30). El relato mítico kurrupako denominado “El Primer Mundo: comienzos de Iñápirrikuli”,

versión del payé o chamán Mandú Da Silva, habitante de la aldea y raudal Wapúí enIsana, Brasil, deja constancia de lo anterior:

Inápirrikuli [el Dios Creador de estos pueblos] comenzó a enseñarle a Dzúuli [su hermano] y a los demás cómo dibujar en las piedras las pintas del Kúwai [hijo del Creador y héroe cultural con poderes sobrenaturales] (...) Dzúuli chupó el tabaco para adivinar (por eso es que hoy en día está representado en una gran laja que tiene los cachetes chupados; la misma selocaliza al subir el raudal de Jípana). (González Nãñez, 2007: 45).

Estos pueblos reconocen en suetnogénesis un origen común ancestral, ubicado en un área conocida como “el ombligo del mundo”, en el raudal de Jípana del río Aiari, en el noroeste de la cuenca del río Amazonas, Brasil. Otro mito kurrípako relata como Inápirrikuli, sentado en una laja de Jípana, empezó a nombrar cada uno de los linajes (náikes) que eran sacados del raudal y sopladados inmediatamente con tabaco por Dzúuli, asociados cada uno a un ancestro común: el de la gallineta, el de las siete cabrillas u Osa Menor, el de la pava, el de la anaconda, el del bocachico blanco, el de la palometa y el del paují culo negro (González Nãñez, 2007).

Este imaginario aborigen se relaciona con la idea de que un determinado animal, planta, cosa inanimada o cuerpo celeste, podía agrupar su energía a favor del grupo social, el cual se identificaba con esta figura, representando su antepasado común: todos sus miembros -muertos y vivos- eran hijos de ella, de allí provenían y le encomendaban su protección(Cardozo,[1986] 1987). Esta concepción, dirigida a incitar los sentimientos de seguridad, solidaridad y pertenencia grupal es lo que se ha convenido en llamar el tótem, definido como el antepasado común, el espíritu protector de los hijos por nacer y su bienhechor. Aquellos que poseen un mismo tótem están obligados a respetar su vida, abstenerse de comer su carne -cuando son animales- o aprovecharse de él. Los vínculos y relaciones familiares estaban integrados y coordinados con la concepción totémica (Ídem).

Hacia fines del siglo XVIII, la incipiente ciencia antropológica observaba con enigmática fascinación este tema. Wiserman (2002: 36) define el totemismo como “la práctica consistente en asociar en forma simbólica a un grupo social, como un clan o linaje, con un tipo particular de animal o planta (o más raramente, con fenómenos naturales como los relámpagos, o con cualquier otro tipo de objeto, desde una sogá hasta la corteza de un árbol)”. El animal o planta totémica -el tótem-, se erige como el símbolo o distintivo hereditario del grupo que recibe su nombre (Ídem).

Breve reseña sobre estudios de totemismo. Los primeros trabajos sobre totemismo se remontan al siglo XIX. Lo que cautivó a los pioneros antropólogos que abordaron el tema fue el halo de misticismo que envolvía en apariencia al tótem con los integrantes del grupo, en cuanto la creencia que éste encerraba lazos ancestrales de fraternidad con los clanes portadores de su emblema (Wiserman, Op. Cit.). Sigmund Freud, apoyado en los trabajos de Frazer (1910), pone de relieve las prohibiciones de cazar, matar y comer el animal totémico, además de mantener relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario integrantes del clan, siendo esto, en su opinión, “los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres” (Browne, 2003: 278).

La escuela freudiana plantea la ley totémica como la primera forma de control social, al clasificar las cosas prohibidas en los ámbitos de comida y de sexo, en cuanto que un hombre no podía tener relaciones sexuales con una mujer de su misma familia totémica y, por otro lado, no debía matarse ni comerse a los animales de su propio tótem-familia. En palabras de Freud, citadas por Browne: “Nos hallamos aquí, en presencia de la exogamia, el famoso corolario del totemismo” (Ídem: 278).

Sin embargo, el tema cayó en el olvido para la segunda década del pasado siglo, desapareciendo casi por completo de los estudios antropológicos en los años treinta y cuarenta. Lévi-Strauss, el conspicuo antropólogo de la corriente estructuralista, retoma con bríos el tema en la década de los sesenta, observando que las teorías del totemismo estaban mal enfocadas en tanto se tergiversaron los datos etnográficos en la comprensión de la llamada “mente primitiva” (Wiserman, Op. Cit.). Este autor centra la atención en la lógica oculta que opera en el totemismo, definiéndolo como un “lenguaje simbólico cuya finalidad es señalar las diferencias sociales. Es un instrumento utilizado por los pueblos primitivos a fin de clasificar a los grupos sociales” (Íbidem: 46).

El totemismo, de acuerdo a este planteamiento, comprende disposiciones o normas que controlaban las relaciones sexuales y alimenticias de los grupos. El modelo freudiano explica la prohibición de practicar la copulación y de alimentarse entre ellos. Para Lévi-Strauss, dichas normas “son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de código diferentes” (Lévi-Strauss, [1962] 1997: 115-116). El totemismo, siguiendo a Lévi-Strauss, traspasa el umbral de un simple lenguaje para fundar una ética, marcando pautas de conducta con prohibiciones alimenticias y con reglas de exogamia.

Arte rupestre y la visión totémica. Siguiendo las ideas de Cardozo (Op. Cit.), los rituales, incluyendo los asociados al arte rupestre, danzas, bailes, música y demás expresiones tenían origen totémico. Guardaban relación con las actividades de la existencia -caza, pesca, siembra, recolección-, a los rituales de iniciación, nacimientos, muertes, guerras, enfermedades o aptitudes frente a los fenómenos naturales. La protección del grupo se obtenía mediante los rituales vinculados al totemismo. Un ejemplo del papel del arte rupestre en las ceremonias vinculadas al totemismo se encuentra en la cuenca del río Guainía-Negro, donde los grabados rupestres de la región cumplen una función relacionada en general con la ceremonia del Kúwai (Ortiz y Pradilla, 2000), ya tratado en un anterior estudio:

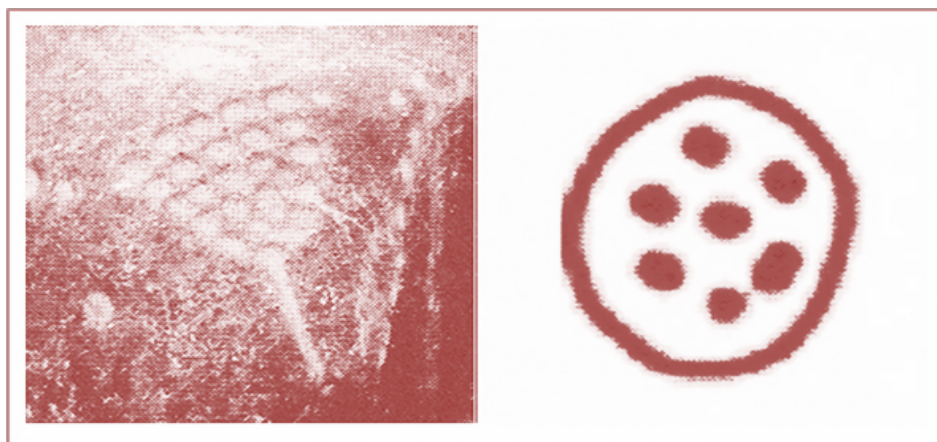
Un ejemplo de la conservación de ritos asociados a los petroglifos lo encontramos en la laja de Ijnipan (...), en el río Isana, límites entre Brasil, Colombia y Venezuela, donde según la tradición de los grupos aborígenes de filiación lingüística arawak que ocupan desde tiempos inmemoriales esos espacios, se encuentra representado la ceremonia de Kuwai, el héroe cultural. Ese sitio es un lugar de instrucción en el que los símbolos rupestres y las rocas asociadas conforman un contenido que orienta a los neófitos e iniciados en los pasos del ritual de iniciación que estableció el poderoso Kuwai para formar gente sabia. Asimismo en la laja de Jípana, en el río Ayarí, afluente del Isana, se encuentran petroglifos y otras rocas encarnando elementos de la ceremonia, como las flautas, el abanico de soplar las flautas, las impurezas de los aprendices, Amaru, la madre de Kuwai, entre otros (Páez, 2010a).

Ya en el siglo XIX, el venezolano Gaspar Marcano hacía referencia sobre la posibilidad de determinar, a través de los grabados rupestres y en función de su identificación a un tótem, las rutas migratorias de un grupo o el paso de individuos por parajes alejados de su sitio de habitación, según éste un elemento importante en su significancia, enmarcado dentro de las prácticas religiosas ([1889] 1971). Recalca la costumbre entre los indígenas americanos de grabarlos sobre piedra en el siguiente pasaje:

Se ha constatado en algunas comunidades indígenas la costumbre de escribir sus tótems sobre algunas piedras, como los hombres civilizados inscriben sus nombres en recuerdo de su presencia en los lugares célebres visitados frecuentemente. En los manantiales de Oakley, las marcas totémicas parecidas prueban, según Mallery, a quien debemos estas ingeniosas advertencias, que el mismo individuo las ha hecho en visitas sucesivas (Marcano, 1971: 233-234).

Un ejemplo de representación totémica en el arte rupestre venezolano es la observada en el náike Waliperi (linaje pléyades) entre los kurripako, habitantes de la zona demarcada por los ríos Guaviare, Atabapo, Guainía-Negro, Isana y Aiarí, en la franja fronteriza de Brasil, Colombia y Venezuela (Imagen 1). En el mito de “Ñapirikuli y los primeros hombres” se relata el origen de este clan:

Entonces mandó excavar un hueco. Un primer grupo se lo dio a Yuuli. En el raudal más abajo oyó un zumbido. El carpintero perforó un hueco y salió un Siussitapuia o Waliperi (gente pléyades, uno de los clanes mayores de los kurripaco) (Ortiz y Pradilla, 2000: 10).



**Imagen 1. Representación del clan de las pléyades entre los kurripaco.
Fuente: Rocas y petroglifos del Guainía**

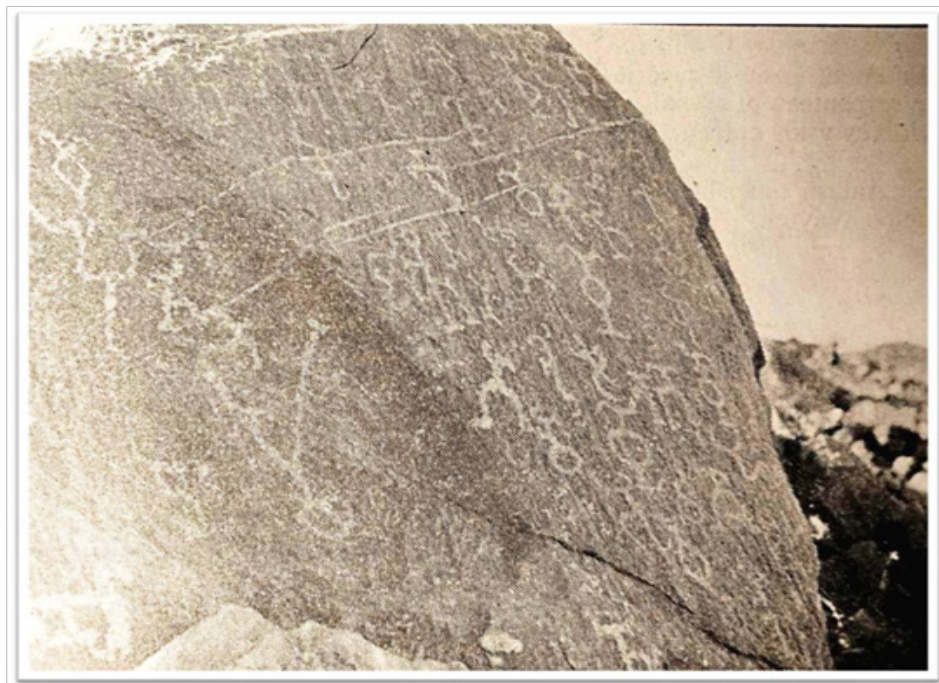


Imagen 2. Grafos representativos de los clanes wayuu, Alta Guajira colombo-venezolana. Fuente: Amüchi wayuu. La cerámica guajira.

Los mismos autores de la precedente cita refieren la existencia de la representación del náikeWaliperi en las manifestaciones rupestres de la región donde habitan ancestralmente los kurripako:

Otro motivo astronómico recurrente es el de las pléyades, emblema de uno de los clanes mayores de los curripaco. Se encuentra en Ewawika, en el caño Pamali, un afluente del Isana en el territorio original de este clan, en jipana, en El Coco. Su representación consiste en un triángulo de puntos con una línea de puntos que nace en uno de los vértices [Imagen 1]. También se representa como un conjunto de puntos encerrado en un círculo, como en San Felipe, en el río Negro (Koch Grünberg 1907) (Ortiz y Pradilla, Op. Cit.: 22).

Otro ejemplo que apunta en esa dirección es la existencia de una roca grabada localizada en la Alta Guajira colombo-venezolana (Imagen 2), contentiva de los símbolos de los grupos clánicos de los wayuu (Mujica, 2007). Asimismo los estudios de Díaz (1999) sobre la nación Warekena, etnia de filiación lingüística

arawak habitantes del río Guainía, límites Colombia-Venezuela, menciona la existencia de animales totémicos personificados en los petroglifos, identificados a su vez con elementos asteromorfos:

En la sociedad Warekena, al momento de la iniciación, cada miembro de la etnia se identifica con su linaje; el del pez caribe, el del loro, el del báquiro... El animal con el que se identifica cada linaje es llamado imákanasi. Todos los apellidos de la gente, todos esos animales, los imákanasi, se hayan representados en los petroglifos. Más adelante observamos que los imákanasi se identifican con la astronomía, por ejemplo, el imákanasi garza tiene que ver con la constelación que se observa en el cielo cuando comienza a declinar la estación seca. Cuando aparece en el cielo la constelación de garza, es el indicativo para ellos de que ha llegado el momento de cazar y comer a las garzas, no siendo necesarios ya adentrarse en la selva a buscar comida (Díaz, 1999) .

En referencia a los estudios etnográficos citados, los cuales dan cuenta de la existencia de analogías entre la simbología rupestre y el totemismo, y partiendo de la revisión de los mitos y el análisis del valor simbólico desde la perspectiva del propio diseño como representación, se plantea la posibilidad de ensayar propuestas de significancia de las manifestaciones rupestres en tanto inscripción gráfica del imaginario totémico. La interpretación de algunos grafos como personificaciones totémicas de los grupos clánicos es admisible a la luz de estos planteamientos. En este sentido, el arte rupestre se revela en su uso como instrumento de potenciación de los sentimientos de seguridad, solidaridad y pertenencia grupal (Cardozo, Op. Cit.) y de creación de pautas de conducta y de clasificación de los grupos sociales (Lévi-Strauss, *Ibíd.*).

Algunas propuestas de interpretación. En los yacimientos de arte rupestre de la región centro-norte venezolana es común observar un diseño con claras analogías con la representación del náike Waliperi, citado anteriormente (Imagen 3). En efecto, la misma representación triangular, con ciertas variantes, se ha registrado en este territorio, reforzando la pretensión de la autoría a grupos arawak la ejecución de estas manifestaciones rupestres. Las diferencias, que de acuerdo a lo planteado no la desvinculan de la grafía originaria, están en la forma de obtención del motivo triangular, socavando totalmente la roca. La línea que parte de uno de los vértices del triángulo, siempre el que se dirige o señala al suelo, varía en su extensión, incluso algunos de más de un metro de longitud, como en el caso de la “Piedra de la luna”, ubicada en la cuenca de la quebrada Cepe, en el municipio Mariño del estado Aragua (Imagen 4).



Imagen 3. Posible representación de las pléyades como símbolo totémico en los petroglifos de la región centro-norte venezolana. De izquierda a derecha: figura 1 y 2, estado Aragua; colector Peter Leitner. Figura 3, estado Vargas; colector Rojas y Tanyi; Figura 4 y 5, estado Carabobo.



Imagen 4. Piedra de La Luna. Cuenca del río Cepe, estado Aragua. Foto e infografía: Gustavo Pérez

En relación con la búsqueda de aproximaciones interpretativas en el arte rupestre de una región específica, es importante acometer el análisis, identificación y clasificación del repertorio simbólico allí alojado, en tanto su vinculación con “modelos arquetípicos que lograron su dispersión a través de las travesías migratorias que protagonizaron los colectivos étnicos, transmitiéndose y reproduciéndose de generación en generación” (Páez, 2010b), o con la “construcción de un simbolismo local asociado directamente a un grupo y/o una época específica” (Ibíd.). En el primero de este repertorio se inscriben los diseños que evocan escenas de alumbramiento, estado de gravidez o posiblemente menstruación; o simplemente representaciones humanas en donde se prestó especial interés en graficar su condición de feminidad.

Dichas escenas, como la mayoría del arte rupestre venezolano, se encuentran esquematizadas, pero alcanzando con una gran calidad plástica la intención de transmitir al observante la idea planteada. Parecieran poner en evidencia la preocupación de sus autores por el tema del nacimiento, colocando en el tapete la importancia de la fertilidad y la ansiada perpetuidad del grupo social. Hipotéticamente, en este caso la simbología rupestre fungiría de recurso mnemotécnico para encaminar el ritual asociado a la fertilidad de la mujer, en clara disposición con las creencias totémicas que mostrarían los sentimientos de pertenencia grupal y las normas-pautas de conducta. En este sentido, se observa en muchos casos que estas grafías se encuentran acompañadas en la misma roca de figuras zoomorfas, antropomorfas, geométricas o abstractas, formando un único diseño o contiguas en el soporte rocoso que, en conjunción con éstas, bien podrían asociarse a personificaciones totémicas, como a continuación se hará referencia.

El primer ejemplo que se trae a colación es una grafía localizada en el montículo mayor del Complejo Arqueológico Piedra Pintada, ubicado en la región noroccidental de la cuenca del lago de Valencia, estado Carabobo (Imagen 5), donde una de las extremidades inferiores de una figura humana gestante forma parte a su vez de los apéndices cefálicos de una figura zoomorfa, cuadrúpeda, ubicada debajo de la primera. Ésta se encuentra representando una escena de parto: la gravidez del cuerpo, el símbolo triangular –algo fracturado– representativo del órgano sexual femenino en medio de las piernas abiertas y los apéndices cefálicos en forma de espiral, respaldan lo anterior. La figura zoomorfa que forma parte del conjunto, con sustentación en las observaciones de representaciones similares, podría encarnar el espíritu protector –el animal totémico– que brinda energía y ofrece fertilidad al grupo clánico expresado simbólicamente en la grafía antropomorfa.

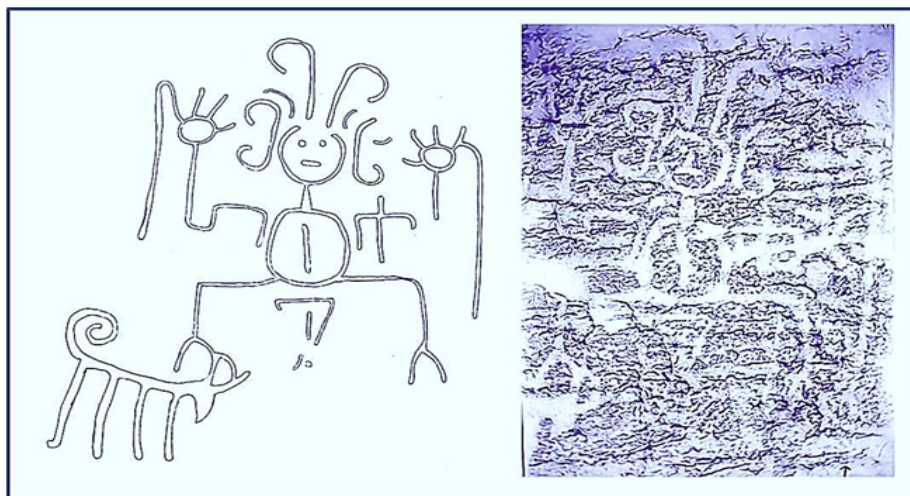


Imagen 5. Graffiti de Piedra Pintada

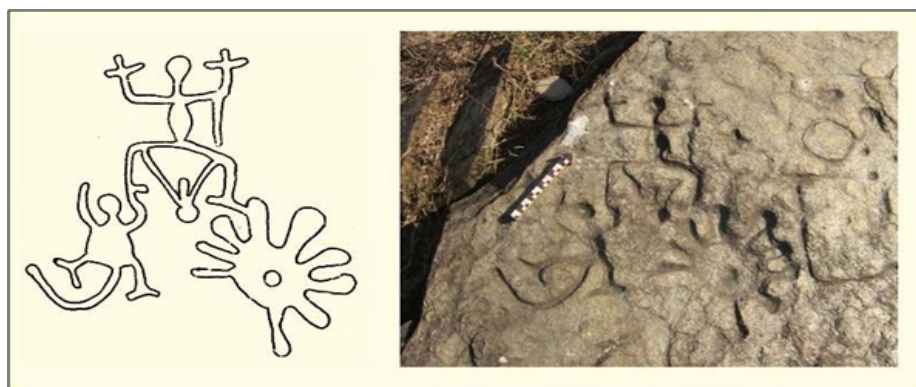


Imagen 6. Petroglifo de la avícola Roqué

Otra representación en estado de gravidez y de las mismas características, pero acompañada de una figura animal y otra celeste, se localiza en la Avícola Roqué, sector Sabana Arriba del municipio Miranda, estado Carabobo, limítrofe con el estado Yaracuy (Imagen 6). En este caso, las dos extremidades inferiores de la figura gestante se mantienen unidas a las otras dos figuras para conformar un solo ideograma, asociado en su significancia tal vez con las demás grafías presentes en el soporte rocoso. Claramente observable, entre las piernas abiertas, está el órgano sexual femenino, además de la gravidez del cuerpo y la tridactilia de las extremidades superiores, muy común en las representaciones antropomorfas del territorio venezolano.

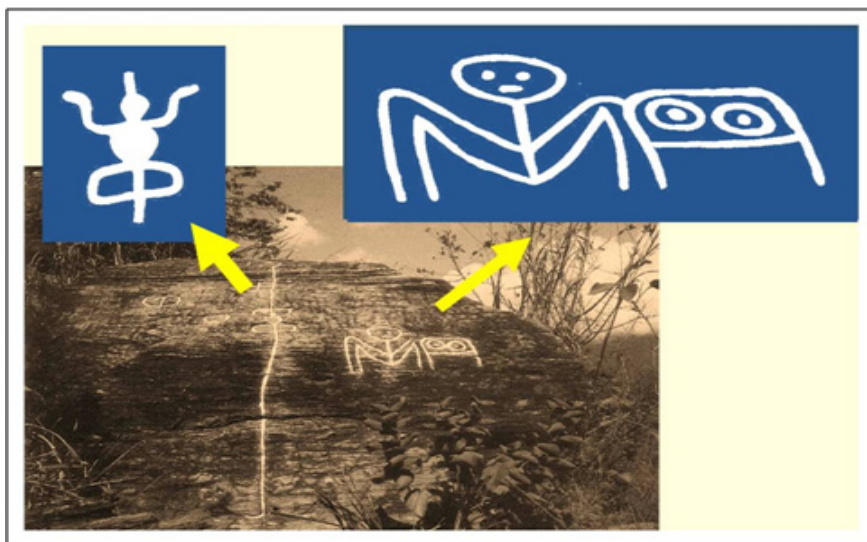


Imagen 7. Piedra del río, yacimiento Piedra Pintada. Foto: Pablo Novoa.

Una escena análoga se repite en el Complejo Arqueológico Piedra Pintada, la cual está en compañía -formando un mismo diseño como en los casos anteriores- de una figura que evoca los ojos de una lechuza (Imagen 7). Lo anterior hace referencia a la grafía ubicada en la llamada “Piedra del río”, así nombrada por el surco vertical filiforme que en exacta orientación norte-sur atraviesa la roca en su centro, asociada según algunos autores a un arroyo o curso de agua. La figura, acucillada en posición de parto, comparte una de sus extremidades con otra imagen esquemática, hipotéticamente asociada a una rapaz nocturna. En el medio del surco vertical antes mencionado, y unida a éste como una sola representación, se distingue una figura antropomorfa formando parte del diseño

ideográfico general de toda la roca; la posición de sus extremidades semeja algún estado de trance o meditación. El ideograma pudiera guardar relación con la figura Shamánica, conectando el mundo material y el inmaterial, siendo el hilo conductor la línea que en sus extremos personifica la tierra y el cielo (el mundo material y el inframundo). En rocas cercanas se observan signos conocidos como la “doble espiral invertida”, cuya utilización en los rituales de iniciación femenina fue colectada por González Nández entre los grupos warekenas, de filiación lingüística arawak, habitantes de la región limítrofe entre Colombia, Brasil y Venezuela (Sujo y De Valencia, 1987: 77), del cual se tratará más adelante.

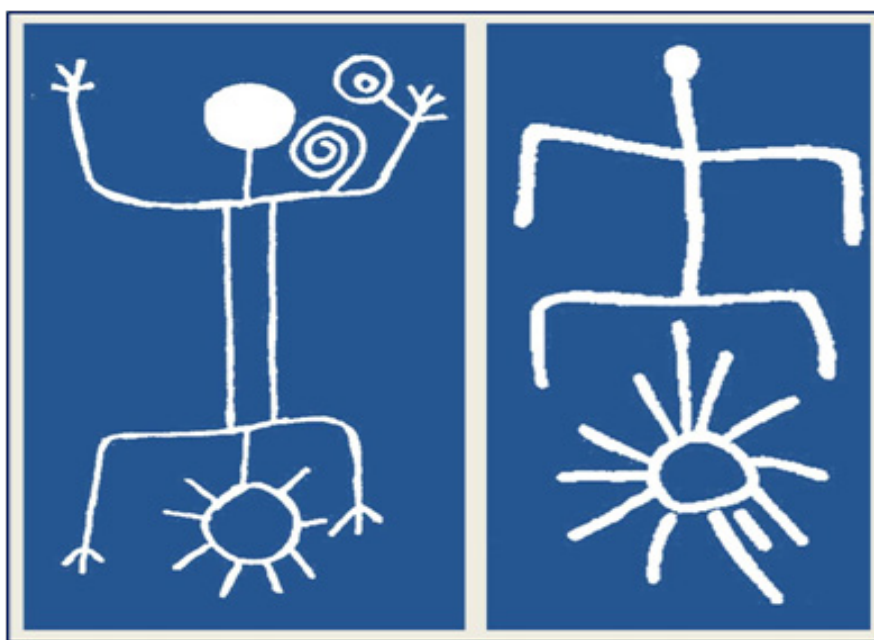


Imagen 8. Izquierda: Alto Orinoco; fuente: Los Petroglifos Venezolanos. Derecha: Vigirima

Otros ejemplos están, en primer lugar, en dos diseños simbolizando partos de cuerpos celestes, uno localizado en Vigirima, estado Carabobo, y otro en una isla del Alto Orinoco, en el estado Amazonas, distantes geográficamente pero con los mismos valores arquetípicos; pudieran asociarse a grupos clánicos donde la figura totémica, el ente protector de los hijos nacidos y por nacer, estaría sujeta a formas estelares (Imagen 8). Y en segundo lugar, en un diseño localizado en un arroyo seco de las cabeceras del río Capa, en Canoabo, municipio Bejuma del estado Carabobo, conformado en primer término por una figura antropomorfa de

cuerpo entero, gestante, exquisitamente simétrica en su estructura, rodeada en su contorno izquierdo y derecho de unas líneas paralelas a la forma del cuerpo, con tridactilia en sus extremidades superiores y las inferiores finalizando en forma de grecas (Imagen 9); la misma se encuentra unida a un rostro antropomorfo por su flanco derecho, a la altura de su extremidad superior, constituyendo un único diseño, en conformidad con la propuesta de interpretación aquí planteada: una figura en estado de gravidez unida en sus líneas con otra, ideograma asociado hipotéticamente en su interpretación al sistema de creencias totémico.



Imagen 9. Calco digitalizado del petroglifo del río Capa. Canoabo, mépio. Bejuma, estado Carabobo

Igualmente en el estado Carabobo, específicamente en el cerro La Josefina, región noroccidental de la cuenca del lago de Valencia, se ubica una figura zoo-antropomorfa que evoca una escena de alumbramiento, unida en este caso a un motivo abstracto (Imagen 10). El ejemplo muestra un rostro de apariencia humana del cual parten de su lado inferior dos líneas curvas que forman de manera magistral el cuerpo abultado de una encinta con extremidades inferiores batraciomorfas; un punto central en las piernas abiertas sella primorosamente la representación. Hasta allí llega la simetría del diseño, pues es interpuesta por una línea que, iniciando por un lado del contorno del rostro, se bifurca formando una serie de

cuadros y otras formas abstractas de difícil descripción e interpretación. Lo importante a resaltar es que el ideograma nuevamente se repite, en tanto que una posible representación de parto es acompañada por un motivo que forma parte del contexto general del lenguaje simbólico allí expresado.



Imagen 10. Petroglifo del cerro La Josefina, estado Carabobo

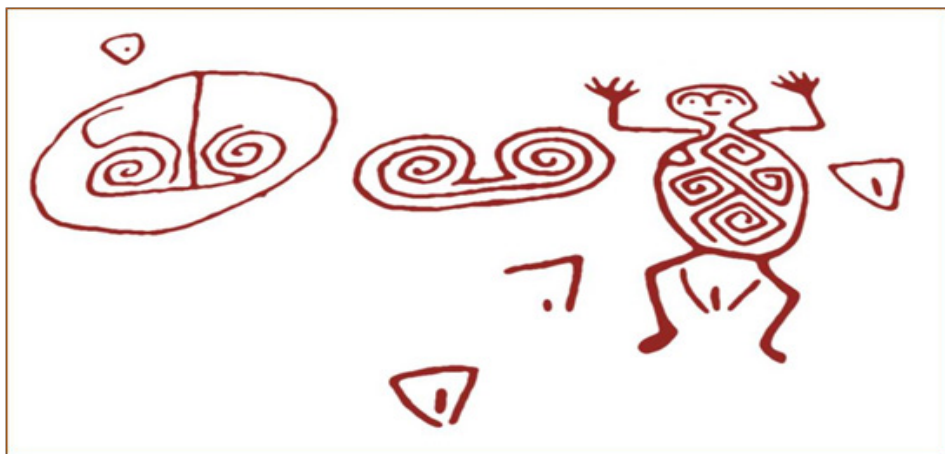


Imagen 11. Piedra de la Fertilidad. Municipio Puerto Cabello, estado Carabobo.

Asimismo, pudiera adaptarse a este planteamiento las grafías contentivas del petroglifo denominado “Piedra de la Fertilidad”, ubicado en el municipio Puerto Cabello del estado Carabobo (Imagen 11). En este caso un diseño antropomorfo de cuerpo entero y sexo femenino, con motivos geométricos ubicados en su parte troncal y acompañado en la roca por cinco diseños triangulares representativos del órgano sexual femenino, se muestra al lado de dos diseños geométricos, acompañantes del sistema ideográfico general. Sobre los motivos geométricos presentes en su cuerpo, es significativo señalar sus similitudes con el diseño conocido como la “doble espiral invertida” (Imagen 12), presente en varias regiones del país y del cual González Nández reporta su significancia entre los grupos guarekenas:

El mismo diseño geométrico se encuentra representado en varias zonas de la Cuenca del río Negro-Guainía, límite entre Colombia, Brasil y el estado Amazonas, representando entre los guarekenas, etnia de filiación lingüística Arawak, una “Kasijmalu”, es decir, mujer menstruante, iniciada, en ayuno (Sujo Volsky, 1987: 77). En el ritual de iniciación de la mujer guarekena durante la primera menstruación, este símbolo es usado en la pintura corporal y en la cestería, en clara identificación con la concepción totémica; los diseños corporales usados en este rito “representan antepasados míticos, animales pensantes que fueron el padre o progenitor del cual ellos descienden, y que los une como pertenecientes a una misma sangre” (Ibidem: 77,79). Interpretaciones análogas se recogen entre otros grupos del área, como exogamia entre los Tukano y “hombre y mujer

dándose la espalda” entre los Curripaco(Ortiz y Pradilla, 2000: 20), ambos casos en correspondencia con la significación de “mujer prohibida” de los guarekenas (Páez, 2010b)



Imagen 12. De izquierda a derecha: Caño San Miguel, estado Amazonas.

Fuente: El diseño en los petroglifos venezolanos; río Guainía, límite colombo-venezolano. Fuente: Rocas y petroglifos del Guainía; playa Cucuruchú, estado falcón; Vigirima, estado Carabobo

En fin, los grabados rupestres y su arcana significancia tienen mucho que revelar a pesar del desconcierto que producen el pensamiento eurocéntrico actual, por ejemplo, su aparente desorden dentro del soporte rocoso. Queda entonces para la discusión esta propuesta, relacionada con la posibilidad de intentar un acercamiento de interpretación de algunas manifestaciones rupestres tomando en cuenta el sistema de creencias presentes en el totemismo. Resta, para esta labor, ahondar los estudios en los sitios donde se conserva aún la tradición mágica-mítica ancestral, permitiendo recopilar más datos e informaciones, necesarias para complementar o validar las hipótesis preliminares aquí planteadas.

Referencias

ALONSO, J. (2002). Sobre el valor simbólico y la lectura figurativa en ideogramas de solución abstracta. Consultado en enero 2012 en Rupestreweb: <http://rupestreweb.tripod.com/simbo.html>

ANTCZAK, M.; Antzak, A. Leitner, P yJahn, I. (2007). Los mensajes confiados a la roca. Sobre el inventario de petroglifos de la Colonia Tovar de Peter Leitner. Editorial Equinoccio. Caracas, Venezuela.

BERENGUER, J. y Martínez, J.(1986). El rio Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. En: Velandia (Op. Cit.)

BROWNE, R. (2002). Leyes (neo)totémicas y sociedades de discursos. Antecedentes para la iconofagia. Comunicación: revista internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales. N° 1. Págs. 277-290. Consultado en agosto de 2012 en: www.dialnet.unirioja.es

CARDOZO, A. (1987). Proceso histórico de Venezuela. Tomo I: Las comunidades indígenas y la estructura de la sociedad colonial. Edición del autor. Caracas, Venezuela.

DÍAZ, N. (1999). El concepto de estética en la etnia warekena. Transcripción fonográfica de su disertación para el cuerpo de guías del Museo Parque Arqueológico Piedra Pintada, dictada en la Casa Alejo Zuloaga, San Joaquín, estado Carabobo. Fundación del Patrimonio Histórico y Cultural del estado Carabobo (FUNDAPATRIA).

GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, O. (2007). Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos kurripako,warekena y baniva del estado Amazonas. Fundación Editorial el perro y la rana. Caracas, Venezuela.

LÉVI-STRAUSS, C. (1997). El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. Bogotá, Colombia.

MUJICA, J. (2007). Amüchi wayuu. La cerámica guajira. Fundación editorial el perro y la rana. Caracas, Venezuela.

ORTIZ, F. y Pradilla, H. (2000). Rocas y petroglifos del Guainía. Obra auspiciada por el Museo Arqueológico de Tunja, Universidad Pedagógica y tecnológica de Colombia, U.P.T.C. Sección de Educación y la Fundación Etnollano. Colombia.

PÁEZ, L.

-- (2010a). Los Arawaks y las manifestaciones rupestres del norte de Suramérica: de la Amazonia a la región nor-central venezolana. Consultado en 2010 en Rupestreweb, <http://www.rupestreweb.info/arawaks.html>

-- (2010b). Petroglifos de la Corona del Rey. Aportes para el conocimiento del patrimonio arqueológico de la Cuenca del lago de Valencia, Venezuela. Consultado en mayo de 2012 en Rupestreweb:<http://www.rupestreweb.info/coronadelrey.html>

ROJAS, A. y Thanyi, L. (1992). Arte rupestre del municipio Vargas. Fondo Editorial El Tarmaño. La Guaira, estado Vargas.

SILVA, E.(1968). Arte rupestre comparado de Colombia. En Arqueología y prehistoria de Colombia, editado por Eliécer Silva, pp 5-152. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja. En: Velandia (Op. Cit.).

SUJO, J. y De Valencia, R. (1987). El diseño en los petroglifos venezolanos. Fundación Pampero.

VELANDIA, C. (2007). Prolegómenos a la construcción de una semasiología prehispánica. Consultado en enero de 2012 en Rupestreweb; <http://rupestreweb.info.com/prolegomenos.html>

WISERMAN, B. (2002). Lévi-Strauss para principiantes. Editorial Era Naciente. Buenos Aires, Argentina.

Fecha de aceptación del artículo: Marzo, 2013.

PIEDRAS MARCADAS / MARCAS CULTURALES. LOS PETROGLIFOS COMO REFERENTES CULTURALES

Liliana Abbate

Maestría en Etnología, Mención Etnohistoria, Universidad de Los Andes
Sociedad para el Estudio de las Manifestaciones Rupestres (SEMARVE)
flnag@yahoo.com

Resumen

El presente trabajo se propone plantear un nuevo acercamiento al estudio de los petroglifos del Municipio Nirgua del edo. Yaracuy acentuando el carácter simbólico que estos objetos poseen para los campesinos y cómo se han convertidos en referentes culturales que particularizan su relación con el medio ambiente y con las entidades de un “mundo paralelo” que lo habitan.

Este enfoque hace especial énfasis en la existencia de, al menos, dos “lógicas de mundo” una campesina y otra urbana. La primera (la campesina) es tributaria de una forma de entender el mundo anterior a la revolución científica y la otra se corresponde con la lógica occidental fuertemente signada por el razonamiento científico de causa y efecto.

Entendemos que entre estas dos formas de entender el mundo o “sistemas lógicos” existe una amplia gama de matices, que por razones prácticas, en este breve ensayo no podremos abarcar. Por ahora nos limitaremos a señalar como al entrar en contacto la lógica campesina con la lógica urbana surge un gran conflicto que solo puede ser superado si se toman en cuenta los referentes culturales de cada sistema lógico por separado o en su interacción con el otro.

Palabras clave: petroglifos, imaginario, etnopsiquiatría.

MARKED STONES / CULTURAL MARKS. PETROGLYPHS AND CULTURAL REFERENCES

Abstract

This paper intends to propose a new approach to the study of petroglyphs in the Municipio Nirgua of the Edo. Yaracuy accentuating the symbolism that these

objects have for farmers and how they have turned into cultural references that particularize their relationship with the environment and with the entities in a “parallel world” that inhabit it.

This approach places particular emphasis on the existence of at least two “World logics” a rural one and a urban one. The first (The urban one) inherit a way of understanding the world before the scientific revolution and the another one corresponds to western logic strongly marked by scientific reasoning of cause and effect.

We understand that between these two ways of understanding the world or “logical systems” there is a wide range of hues, that for practical reasons, we can not cover in this brief essay. For now we will just point out how when rural logic contacts urban logic arises a great conflict that can only be overcome if one takes into account the cultural references of each logical system separately on interaction with the another one.

Key words: petroglyphs, imaginary, etnopsychiatry.



Sector El Libano, Abrigo rocoso, Cara Izquierda a nivel del suelo

Introducción

Este enfoque hace especial énfasis en la existencia de, al menos, dos “lógicas de mundo” una campesina y otra urbana. La primera (la campesina) es tributaria de una forma de entender el mundo anterior a la revolución científica y la otra se corresponde con la lógica occidental fuertemente signada por el razonamiento científico de causa y efecto.

Entendemos que entre estas dos formas de entender el mundo o “sistemas lógicos” existe una amplia gama de matices, que por razones prácticas, en este breve ensayo no podremos abarcar. Por ahora nos limitaremos a señalar como al entrar en contacto la lógica campesina con la lógica urbana surge un gran conflicto que sólo puede ser superado si se toman en cuenta los referentes culturales de cada sistema lógico por separado o en su interacción con el otro. Los conflictos que surjan dentro del contexto de la lógica campesina, han de ser superados según los referentes culturales de esa lógica, así mismo ocurre con el caso de la lógica urbana u occidental.

Pero en los contextos en donde ambas lógicas de mundo se rosan y trasvasan con frecuencia la dinámica de las vivencias cotidianas nunca se presentan tan obvias ni fáciles de entender, por ejemplo, que ocurre con esos individuos que péndulan entre ambas lógicas o concepciones de mundo?

Las contradicciones y conflictos desaparecen en los casos en los que ambas lógicas de mundo logran articularse armoniosamente generando nuevos referentes culturales o en su defecto, los mecanismos idóneos para generar respuestas acordes con la nueva situación.

Sin embargo, el caso que hoy nos ocupa tiene que ver con contextos socioculturales en los que el “petroglifo” y los espacios geográficos en los que se encuentran, son referente cultural que posee un significado propio y muy particular que no sólo signa a la pieza en sí con toda una cosmovisión muy particular de esta comunidad, sino que también signa y reglamente el uso de los espacios en los que se encuentran.

La no observancia de las normativas específicas del uso de los espacios en los que se encuentran los petroglifos conlleva a serias alteraciones en el individuo y en/o la comunidad que sólo pueden ser restituidas en el seno del mismo sistema lógico en el que se origina la alteración, donde existen los mecanismos idóneos para restituir el orden.

Desarrollo

Dentro de las limitaciones que se pueden encontrar al momento de abordar un tema de estudio desde una nueva perspectiva, nos encontramos con el asunto del método, proponer una nueva metodología puede resultar escabroso tanto para la investigación en sí misma como para su posterior debate.

Al comenzar mi investigación sobre los petroglifos del Municipio Nirgua del Estado Yaracuy y tras haber utilizado la metodología tradicional de ubicarlos en un mapa, fotografiarlos, medirlos y haberlos descrito en detalle, no tenía nada más que hacer y mucho menos nada significativo que decir. Era evidente que la metodología que tradicionalmente se utilizaba para estudiar los petroglifos sólo tiene la virtud de informarnos muy bien de su ubicación y características específicas.

Resulta obvio que las sociedades “occidentales u occidentalizadas” y las sociedades “tradicionales o campesinas” no pertenecen al mismo sistema lógico; aunque uno este permeado por el otro y viceversa, no podemos olvidar que cada sociedad es el producto de la suma de su devenir histórico y de la forma en que lo ha asumido, en consecuencia la cultura que la caracteriza es el resultado de la suma aleatoria de muchos factores, y por ser aleatoria, es infinitamente diversa y polifónica.

El trabajo parte de la premisa de que los petroglifos son objetos culturales que han logrado mantener algún tipo de significación dentro de las comunidades campesinas del Municipio Nirgua del estado Yaracuy.

Ha sido interesante escuchar los primeros intentos de los campesinos por explicar la función que estas rocas marcadas poseían para “los indígenas”. Para algunos las “piedras marcadas” constituían una ruta, un camino por el cual se desplazaban esos indígenas para no perderse y poder regresar a sus hogares cuando salían de cacería, tal es el caso de los petroglifos del sector “Los Murritos”. Otros piensan que con estas rocas los indios marcaban los lugares donde habían enterrado el oro que querían salvar de los codiciosos conquistadores europeos, como en el caso de las comunidades de “El Reino” y “Las Glorias” y otros más aseguraron que se trataba de placas de identificación del hogar de determinadas familias, semejantes a las que hoy en día se colocan en las puertas de algunas casas del pueblo anunciando que aquí vive tal o cual familia.

En todo caso estos intentos de interpretación no duraron mucho tiempo y rápidamente afloró otra realidad. Los petroglifos son “unideros de mundos” y los lugares en los que se encuentran están investidos por consenso social de un cierto poder especial que Mauss (1970) califica como “mana” o poder mágico, no sagrado en virtud del carácter laico de su origen.

El calificativo de “unideros de mundos” lo obtienen porque en horas, días y condiciones especiales, estas rocas se convierten en portales por los que pueden pasar a nuestro mundo seres que a nuestro entender son parte del “imaginario colectivo” pero que para ellos son sus vecinos temporales, a los que deben aplicar normas de buena convivencia. Por ejemplo, todos saben que estos “vecinos” salen a realizar sus diligencias en este mundo a las muy específicas horas de las 6:00 a.m., las 12:00 m., las 18:00 hrs., y las 24hrs. Los lugares por los que suelen transitar son los ríos en los que se encargan de limpiar el agua, muy especialmente si en su cauce tienen piedras de gran tamaño o petroglifos, en los caminos, sobre todo en las encrucijadas, en las filas de las montañas y en las cuevas.

Si por algún motivo una persona debe estar en algunos de estos lugares deberá ser por una causa razonable y previa solicitud de permiso de tránsito a los “aparatos”, de no ser así, la persona corre el gran peligro de ser “encalamucado”.

El término de “encalamucar” significa quedar perdido. Este estar perdido se puede dar de varias formas: Una de las formas más comunes de “encalamucarse” es cuando se va caminando por un lugar que la persona conoce muy bien y de pronto se pierde; en palabras de los mismos informantes explican que dejan de reconocer el lugar y desorientados tratan de encontrar nuevamente el camino que llevaban, pero no logran reconocer el espacio, están literalmente perdidos. En estos casos, el supuesto traslado sólo se efectúa en la psique del individuo, ya que en ocasiones estos “encalamucados” han sido vistos por otras personas quienes al darse cuenta de su condición logran rescatarlos/despertarlos con sólo hablarles. De no ser rescatados por alguien el sujeto queda deambulando por un espacio de tiempo indeterminado que puede variar desde unos minutos hasta días.

Otra forma de quedar “encalamucado” es perder la razón. Cuando una persona transgrede el horario de circulación y se interpone en el camino de los “aparatos”, éstos le secuestran el alma y la persona queda “ida”, su cuerpo está presente pero su alma no. En esta situación la persona afectada no habla, no come, no duerme. Dependiendo de lo fuerte que sea el “aparato” que la afectó, el alma del afectado puede ser restituida por medio de un ritual que realizan “las personas que saben los secretos...los viejos”, si no lo logran, la persona muere a los tres días.

La ultima forma de “encalamucarse” y quizás la más rara es cuando las personas afectadas desaparecen en cuerpo y alma. Simplemente se desvanecen y nadie vuelve a saber de ellas ni vivas ni muertas; nunca encuentran sus cuerpos ni otra señal que dé indicios de su paradero. Los viejos cuentan que a estas personas se las llevan a la ciudad en la que viven los “aparatos” en el otro lado.

Nos ocupa en esta ocasión el caso en que el individuo afectado por perdida de la razón no es tratado según sus referentes culturales. Ejemplifiquemos dos casos al respecto, uno afortunado y otro que no lo fue tanto:

José, hombre de unos 40 años de edad, tras la codicia del oro dejado por los indígenas se metió en una cueva que se cree fue habitada por ellos en tiempos pasados. Parece ser que logró llegar a la cueva cerca de las 12 del medio día. José no consiguió el oro de los indígenas pero sí logró una muy buena conversación con las flores del lugar, las cuales le enseñaron una importante lección sobre la codicia de poseer aquello que no es para ti. Tras un largo tiempo en manos de los viejos sabedores, José dejó de escuchar a las flores y hoy es un padre de familia responsable, trabajador y sobre todo un individuo restituído a su grupo social gracias a un ritual de reincorporación.

Este caso ocurrió en el sector “El picacho” hace 5 años y cómo podemos notar esta historia tuvo un final feliz gracias a la utilización de los referentes culturales del individuo y de su grupo para su sanación.

José Antonio es un joven de 27 años recluido en el manicomio San Marcos de León por haber asesinado a su novia en las aguas del río de una comunidad cercana a Nirgua, llamada Cocorote. José Antonio alega tener poderes especiales que le permiten comunicarse con los dueños de las aguas y de las piedras (los “aparatos”) y ellos le contaron que su novia debía ser despojada de espíritus malos en las aguas del río a las 12 p.m. pues estaba siendo “trabajada” y por esa razón muchas cosas en su vida marchaban mal.

La novia de José Antonio, cursante del último año de enfermería (lo cual hace muy curioso el caso dada su formación “académica”), se dejó convencer por éste y se dirigieron al río; sin embargo la chica no lograba ver los seres que su novio le describía y él la sumergía cada vez por más tiempo para que ella lograra entrar en contacto con las entidades que se suponían debían curarla. Tristemente, la chica era incrédula (según José Antonio) y por eso los “aparatos” se la llevaron y José Antonio quedó recluido en el manicomio.

Este caso sucedió hace 5 años y el manicomio en cuestión queda en Nirgua. Tristemente, en este caso las implicaciones son mayores pues un ser humano perdió la vida y el mismo José Antonio murió recluido hace un par de años. Sin embargo no podemos dejar de preguntarnos qué hubiese pasado si a José Antonio lo hubiesen tratado desde un principio según sus referentes culturales. Obviamente el muchacho estaba profundamente perturbado pero los elementos que se manifestaban en su locura tenían una profunda connotación cultural que no deja de llamar la atención.

Al hacer referencia a estos dos casos he querido mostrar como al entrar en contacto dos concepciones del mundo tan distintas, la realidad se torna un poco difusa. Todo depende de la lógica desde donde se la mire o dicho en otras palabras, todo depende de los referentes culturales que se tomen en cuenta para valorar una situación.

Algo que para la lógica occidental es una verdad incuestionable, la lógica campesina rara vez lo toma en cuenta y viceversa. Estas dos lógicas en muchos otros aspectos han logrado articularse armoniosamente, pero en otros no. Este choque cultural puede devenir o no en locura dependiendo del tratamiento al que el individuo sea sometido.

Para tal afirmación nos basamos en una simple observación: ¿Por qué en unos casos la solución a la locura se encuentra aparentemente con tanta facilidad y en otros todo termina de forma tan trágica? Pareciera ser que esto tiene que ver con los rituales a los cuales se somete el individuo para ser restituido a su realidad. En otras palabras, a la lógica inherente al sistema de curación que se utiliza para restituir al individuo a su sociedad.

Repasemos brevemente un aspecto de la lógica occidental o científica y de la lógica campesina, que podría ayudarnos a ubicarnos en el límite entre las dos lógicas.

Para la lógica occidental todo lo existente está determinado por una relación maquinal entre causa-efecto. Un objeto es la suma de sus partes y en virtud de esta sumatoria, el objeto tendrá unas características fijas muy bien delimitadas y universalmente semejantes a todos los objetos de su misma naturaleza. Esta es la lógica científica para sancionar lo que es “verdad” de lo que no lo es.

En este orden de ideas, la cuestión de la “verdad”, en la lógica occidental, se puede plantear con respecto a toda la realidad existente. Las limitaciones que tengamos en percibirla se deben más a nuestras propias limitaciones humanas que a la existencia incuestionable de una verdad única, irrefutable y universal que se mantiene incólume e ininterrumpida independientemente del hecho de que podamos percibirla o no.

Sin embargo, sabemos que existe otro nivel de lógica o de comprensión del mundo que no es inferior a la lógica científica y ciertamente la antecede; se trata de un conocimiento paralelo basado también en la observación pero que toma en cuenta otros elementos para realizar sus clasificaciones.

Para facilitar nuestra exposición la denominaremos lógica campesina; sin embargo, en virtud de las migraciones y de la aceleración de las comunicaciones, tenemos muy en claro que esta forma de interpretar el mundo no es patrimonio exclusivo de las comunidades campesinas.

En lo que a nosotros respecta, nos interesa destacar que los resultados de este tipo de conocimiento no siempre pueden ser comprensibles a los ojos de la ciencia moderna, como tampoco el método por el cual se registran los resultados a los que se llega, nos referimos a los ritos y a los mitos. Ambos a la postre serán los mecanismos que utilice la lógica campesina para sancionar lo que es “real” o “verdad” de lo que no lo es.

Si tomamos en cuenta que sobre la lógica científica se sustenta todo el modelo de dominación política y económica actual, entonces nosotros podemos afirmar que la cuestión de lo que es “real” o “verdad” no tiene mucho que ver con la búsqueda de la verdad en sí misma sino con el triunfo de la fuerza.

A través de todo un aparataje jurídico se sanciona como “legal” un determinado tipo de “verdad”. Al asentarse en acta esta “verdad” aceptada por el consenso de un determinado tipo de poder, también se acepta un determinado tipo de “testimonio” como el único y valedero y con él una única forma de “demostrarla”; de ésta quedan relegados los “unideros y los aparatos” como elementos no pertenecientes a una verdad científica y demostrable, y por lo tanto al margen de la verdad.

¿Cómo se llegó aquí? Si comenzamos hablando de los petroglifos y del sistema lógico en el que están inmersos, terminaremos con una breve disertación sobre lo que significa la “verdad” y lo “real” para cada sistema lógico.

La respuesta es sencilla, los casos de los individuos que citamos al principio, quienes presentaron desequilibrios del alma o de la psique (según el sistema lógico desde donde se aborda su descripción) eran habitantes de la montaña y por lo tanto respondían a una lógica campesina. Ante su desequilibrio, no buscaron sanarse según sus referentes culturales. Ante un vaciamiento de los contenidos semánticos de su lógica, buscaron la solución en la ciencia occidental (o la buscaron para ellos sus familiares) y en consecuencia fueron declarados “desequilibrados mentales” por el sistema psiquiátrico -máximo representante de la lógica occidental científica- y por lo tanto fueron recluidos, inhabilitándolos a ellos y a sus familias en virtud de una sanción social hacia los dementes. Para la verdad occidental o científica eso de andar viendo “aparatos” y “unideros” de mundos está fuera de la verdad constatable y por lo tanto es cosa de “locos”.

Ante tal situación cabría cuestionar el cómo abordamos la demencia en estos casos. Pareciera lógico pensar que la locura podría en ocasiones devenir como una forma de alteración de un imaginario. Uno en el que los elementos de una lógica entran en conflicto con los de la otra porque influyen o alteran los referentes culturales de la estructura social misma, sobre todo en el caso de una sociedad como la nuestra, que tiene por la historia de su formación histórica una diversidad cultural reconocida (muy recientemente) por las leyes, pero no necesariamente por la ciencia occidental, en este caso por la psiquiatría, ya que los psiquiatras raramente han recibido formación al respecto. Si lo enfocamos desde esta óptica, el método que se utilice necesariamente tendrá que tener la capacidad de contener las contradicciones, la incertidumbre y lo irracional de la realidad estudiada. No se trata de simplificar lo complejo, se trata de captar la complejidad de una realidad que involucra los petroglifos como referentes culturales muy contemporáneos, y el desequilibrio mental como una de las consecuencias de la ruptura en la codificación de dicho referente.

En consecuencia, el enfoque con el que se aborde este tipo de desequilibrio mental ha de ser capaz de combinar ambos sistemas lógicos y entender su co-existencia no tan “contradictoria”. La enfermedad mental como objeto de estudio se enfoca desde la perspectiva de una “realidad patológica” para los médicos occidentales. Los antropólogos la reconstruyen como una representación de esa realidad que se torna patológica.

Conclusión

Los casos tratados por sistemas referenciales distintos a su complejo cultural, casi en la totalidad de las ocasiones han devenido en esquizofrenia cultural, pues mientras el sistema médico occidental enfoca la enfermedad mental desde los síntomas, el sistema médico tradicional o mágico lo enfoca desde su complejo bio-psico-socio-cultural; por lo tanto, en cada diagnóstico hay una recreación del marco referencial tanto del paciente como del médico tratante, en donde las terapias curativas deben ser coherentes con el marco cultural y su lógica interna. Por lo tanto es desde los referentes culturales donde se debe tratar este trastorno, sus prácticas y representaciones simbólicas, asociadas en este caso con el significado de los petroglifos. La enfermedad mental se expresa entonces como un hecho cultural y no como un hecho natural, adquiere rasgos místicos y sagrados.

(artículo enviado en agosto y aprobado en octubre 2012)



Sector El Picacho. Roca Única.



Sector la Florida, Sistema de petroglifo. Roca VI



Sector Las Aletas, Roca Única



Sector San Visente, Sistema de petroglifo. Roca II



Sector Tejeria, Sistema de petroglifo. Roca 7

Bibliografía

CHARBONNER, Georgerd. 1975 Entrevista a Claude Lévi-Strauss. Arte, lenguaje, etnología. Traducción de: Francisco González Aramburu. Colección Mínima. Siglo XXI edit. España.

CLARAC, Jacqueline. 1992 La enfermedad como lenguaje. Universidad de Los Andes. Consejo de desarrollo Científico, Humanístico y Tecnológico. Consejo de Publicaciones, Mérida-Venezuela (1era. edición)

FOUCAULT, Michel. 2007 El poder psiquiátrico. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.

JUNG, Carl G. 1997 El hombre y sus símbolos. CARALT. Biblioteca Universal. Barcelona, España.

LEVI-STRAUSS, Claude.1992. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México.

MAUSS, Marcel. 1970 Lo sagrado y lo profano. Tomo I, Barral Editores, S.A., Barcelona, España.

Los campesinos de la zona le dan el nombre de “aparatos” a las entidades que habitan al otro lado de los portales o “unideros de mundos” Y mucho menos con la aceptación de otros niveles de “verdades”.

Fecha de aceptación del artículo: Marzo, 2013.

ANÁLISIS ETNOLÓGICO DE LAS INTERPRETACIONES ACTUALES ENTORNO A LOS PETROGLIFOS BUM BUM Y LAS LAJITAS DEL PIEDEMONTE BARINÉS.

MgS. Yanitza Albarrán

Estudiante del Doctorado de Antropología de la Universidad de Los Andes.
Mérida - Venezuela

Equipo de la Coordinación de Educación Intercultural.
Zona Educativa N° 14 del Edo. Mérida.

Miembro Directiva de SEMARVE Sociedad para el Estudio de las Manifestaciones
Ruprestres en Venezuela.
yanitlr@gmail.com

Resumen

La presente investigación tiene como intención principal conocer cuáles son las interpretaciones actuales que se han generado entre los pobladores vecinos acerca de las estaciones rupestres de Bum Bum y Las Lajitas, Municipio Sucre del Estado Barinas. Nos interesa tener un acercamiento a cómo los moradores han incorporado en su actual cuadro de creencias éste tipo de manifestación del pasado. Esta inquietud surge dado que en la literatura relacionada con el tema rupestre, la mayoría de las investigaciones sólo se centran en el análisis específico del petroglifo, sus dimensiones, el repertorio iconográfico o en las posibles interpretaciones que el investigador les otorga a los diseños grabados, con escasa incorporación de los vecinos, de sus propios valores que, como sucede en este caso, incluso pueden establecer vinculaciones mágico-míticas en relación a las rocas grabadas por los indios antiguos.

Palabras clave: Estaciones rupestres, Barinas, vecinos, vinculaciones mágico-míticas.

ETHNOLOGICAL ANALYSIS FROM ACTUAL INTERPRETATIONS AROUND BUM BUM AND LAS LAJITAS PETROGLYPHS FROM PIEDEMONTE, BARINAS.

Abstract

The main object for the present research is to learn the current understanding that has grown among the neighboring residents in relation to the Rock Art stations known as: Bum Bum and Las Lajitas, in the Municipality of Sucre, State of Barinas. Our interest is to have a closer look at how the local inhabitants have incorporated this kinds of ancient expressions into their set of believes. This worry arises given the fact that in the related literature, most of the research is focused on studying/analyzing the Rock Art itself, its dimensions, the iconography repertoire or the interpretations the researcher grants this engraved designs; giving little involvement to the surrounding neighbors, their own values, which as is the case in this study, can even establish magical-mythical links in relation to the engraved rocks done by the ancient Indians.

Key words: rock art stations, Barinas, neighbors, magic and mythic links

* Estudiante del Doctorado de Antropología de la Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela. Equipo de la Coordinación de Educación Intercultural. Zona Educativa N° 14 del Edo. Mérida. Miembro Directiva de SEMARVE Sociedad para el Estudio de las Manifestaciones Rupestres en Venezuela.

Las estaciones rupestres de Bum Bum y Las Lajitas están entre las más importantes del Estado Barinas, debido a su ubicación, a sus dimensiones, a la belleza de sus diseños y a su cantidad, ya que abarcan numerosos petroglifos disgregados a lo largo del río Bum Bum y del caño Minamón. La primera estación posee una ubicación astronómica de Lat. N 8° 21' / Long. W 70° 42' N 924.250 E 312.000, situada a la margen derecha de la quebrada el Minamón. La segunda estación posee la siguiente ubicación astronómica Lat. N 8° 17' / Long. W 70 46' N 916.750 E 305.250, situada a la margen izquierda del río del mismo nombre, y a la derecha de la vía de Peña Viva, ambas ubicadas en el lado derecho de la carretera Troncal 5, parroquia Andrés Bello, municipio Sucre.

El estado Barinas pertenece al sistema geográfico de llanos altos, enclavado en el sur-occidente de Venezuela, con una superficie de 35.200 km². Su geografía está conformada por las elevaciones de la Cordillera de Mérida, la cual, surca con

las Sierras de Santo Domingo y de Las Calderas de noroeste hasta el suroeste el territorio barinés, es un relieve de piedemonte que se presenta como transición entre las altitudes de 4.000mts hasta abrazar la planicie de las extensas llanuras que dominan la dirección norte – sur (Tamayo en Álvarez 2003). La hidrografía en este estado es basta al igual que sus planicies, posee un clima tropical de sabana, con una temperatura promedio de 27 °C.

El área de estudio corresponde al piedemonte andino, “un conjunto físico-geográfico único, caracterizado por colinas, valles muy encajados y estrechos, terrazas y abanicos aluviales” (Gassón, 1999: 77); zona que por sus características geográficas fue escenario de fuertes migraciones a partir de las primeras décadas del siglo XX, venidas desde los estados andinos venezolanos y del oriente colombiano, que constituyeron la última etapa de una compleja historia de poblamiento que puede ser reconstruida al menos desde el año 230 a.C. (Zuchi citada por Redmond y Spencer: 1990: 9). Las investigaciones arqueológicas documentan la presencia de sociedades tribales que en un principio eran simples en términos tecnológicos y desde el punto de vista de la organización social, pero que luego, con el aumento de la población y otros factores socioeconómicos, alcanzaron una gran complejidad. En el siglo XIII, quizás por motivos climáticos –acontecimiento que debe ser estudiado a profundidad en un futuro-, estas comunidades comenzaron a sufrir transformaciones en los patrones culturales que las condujo a cambios políticos y culturales, todavía reflejado tres centurias más tarde, en las crónicas del siglo XVI, en las cuales no se reseña el esplendor vivido en periodos pasados, que se llegó a expresar bajo la forma de grandes campos de cultivo y construcciones artificiales de enormes dimensiones, y probablemente también manifestaciones rupestres como los petroglifos que ahora nos ocupan. Los cronistas reseñan como pobladores para el momento de la conquista a comunidades de jirajaras, caquetios, otomacos y achaguas, entre otros, algunas de las cuales posiblemente eran los descendientes directos de los grupos hacedores de las obras monumentales ubicadas en Barinas.

La fase de trabajo de campo se hizo en las poblaciones contiguas a las estaciones rupestres durante el 2004 y el 2006. La investigación como pocas desarrolladas en el país, es con un enfoque emic, o mirada desde los moradores, los otros; tuvo como objetivo principal conocer y transmitir, cuáles eran las interpretaciones actuales que se habían generado entre los pobladores, vecinos de dichas estaciones rupestres; las cuales en este caso, establecen vinculaciones mágico-míticas en relación a las rocas grabadas por los indios. En el piedemonte barinés existe un sistema de creencias que posee su propia lógica, los habitantes de la zona tienen sus elementos intrínsecos para comprender la realidad que los circunda.

El análisis del sistema lógico de creencias de la zona estudiada se realizó bajo el enfoque etnológico, el cual permite la valoración actual por parte de los habitantes del área, a partir de los datos obtenidos por el método etnográfico, que permite la descripción de los aspectos más característicos de la cultura estudiada; el presente análisis, tiene como objetivo examinar analogías entre las tradiciones orales locales y otras tradiciones indígenas.

El proceso de análisis comparativo se hace desde los datos escritos en los documentos históricos, y apelamos también al recurso de la fuente oral, como fuente histórica y dato no desprovisto de veracidad (Vansina 1967: 13) para la reconstrucción de algunos aspectos del pasado de esas manifestaciones. Con esto consideramos que es posible confrontar la interpretación que actualmente le otorgan los lugareños a los petroglifos en el presente, o la que se daba en tiempos antiguos según los relatos que les contaban sus ancestros, con lo escasamente referido sobre ello en las fuentes escritas del periodo colonial y republicano, y hasta con lo que creen interpretar arqueólogos y otros especialistas que se han abocado al estudio de las comunidades aborígenes de nuestro tiempo.

La fuente escrita consultada son los mitos hallados en la literatura etnográfica de etnias que pertenecen a regiones geohistóricas vecinas, como los Pumé (o “Yaruros”) o los Hiwi (“Cuivas” y “Guahibos”), asentados en el vecino estado Apure, que quizás mantenían una vinculación etnográfica e histórica con los espacios próximos al área de estudio, o con grupos cuyos ancestros, según algunas investigaciones arqueológicas (Redmond y Spencer 1990; Redmond, Gassón y Spencer 1999) y lingüísticas vivieron por allí, como podría ser el caso de los jirajaras o de los caquetios. Por ser estos últimos de un supuesto origen Arawak, se incluye una confrontación con una selección de mitos de etnias que comparten la misma filiación como son los Warékhena (Guarequena), los Wayú (Guajiro) y los Tsáse (Piapoco).

Otra línea de comparaciones se basa en las posibles vinculaciones migratorias ocurridas probablemente desde las tierras bajas orientales de Colombia, desde el siglo III a.C. (Zuchi citada por Redmond y Spencer 1990: 9), y de nexos de intercambio más recientes con la Sierra Nevada de Santa Marta (Wagner y Schubert citados por Redmond y Spencer 1989: 20), que permiten establecer una relación etnolingüista hipotética o comprobada entre comunidades Chibcha —que se extendían en esos espacios y los llanos occidentales venezolanos, lo que justifica en nuestros estudios comparativos la selección de los U’wa (“Tunebos”) llaneros, los Barí de la Sierra de Perijá y los Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta, todos de esa filiación.

Finalmente, también se puede hacer una vinculación con los Muku, cultura que se asentó en la faja alta de Los Andes venezolanos, zona con la cual, las sociedades complejas de las llanuras y el piedemonte también mantenían un importante intercambio comercial (Redmond y Spencer citados por Gassón 1999: 78, 82), y quizás nexos más profundos.

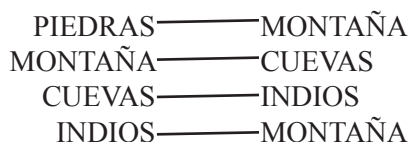
Los elementos que se prestan mejor a un análisis etnológico comparativo tienen que ver directamente con la valoración que en ciertos diálogos tienen algunas piedras consideradas misteriosas y sus nexos con seres humanos y entes sobrenaturales. Nos interesa en general la significación de la piedra en sí, pero además, más específicamente varias categorías de piedras que no son mutuamente excluyentes: las piedras como sitios de tránsito o residencia de misterios, fuerzas potencias o poderes, las piedras grabadas –los petroglifos–, las piedras elevadas, y las piedras huecas o con oquedades.

Dicho análisis etnológico, permite evaluar y demostrar la raigambre indígena de las poblaciones barinesas de nuestro estudio, e indagar cómo opera ese orden, a partir de ese elemento de materia densa que es la piedra, su posición en el paisaje, y sus relaciones con los moradores humanos o sobrenaturales. En este sentido, lo que exponemos a continuación únicamente puede ser considerado un aporte inicial, a ser reexaminado con más profundidad bajo esa perspectiva teórica, tal vez con un mayor corpus de material mítico local y foráneo de referencia. A nuestros fines, nos basta para sustentar la idea de un origen indígena de las tradiciones orales referidas a las manifestaciones rupestres, incluida la montaña de Peña Viva.

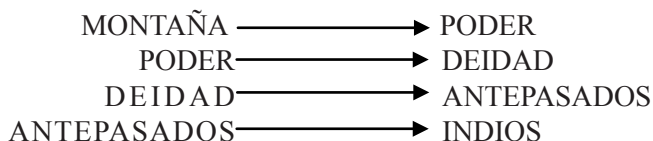
Una primera observación tiene que ver con su sacralidad, sus nexos con las historias míticas locales. Tenemos que las piedras para los moradores de Bum Bum y Las Lajitas son sitios misteriosos desde donde se oyen ruidos, voces de indios, así como para los Barí son residencias de los uaiba (Villamañán 1975: 15), entre los Muku son lugares de retorno (Antolinez 1972: 129), para los Warekhena se integran a parajes sagrados y representan deidades del panteón Arawak (González 1980: 70, González 2006: 2), y en general, en las culturas del Orinoco Medio están muy vinculadas con la antropogénesis aborigen (Tarble 1991: 160). Un primer elemento que se infiere, entonces, es:

LAS PIEDRAS: Lugar de presencia (génesis, residencia, regreso postmortem) de indios.

Las piedras están intrínsecamente relacionadas con la montaña de Peña Viva, la cual tiene el poder de moverse, y al igual que las piedras, emite ruidos y está encantada; la montaña está habitada por indios que viven en cuevas:



La montaña para los pobladores de Bum Bum tiene poder, precisamente porque está encantada. Entre los Muku, la montaña es el lugar donde reside El Ches, deidad del bien y del castigo (Antolinez 1972: 132). Para los Kogi, la montaña se concibe como una casa ceremonial y lugar de los antepasados, seres poderosos (Fischer 1989: 107). Entre los U'wa es el elemento que comunica a los dos mundos, el de arriba y el de abajo (Osborn 1985: 137). Según los Piapoco ciertos cerros están encantados (González 1986: 79), como lo son para los Wayú, etnia emparentada con estos, que hablan de una montaña mágica o habitada por Pulowi, entidad femenina con poderes sobrenaturales (Perrin 1976: 55).

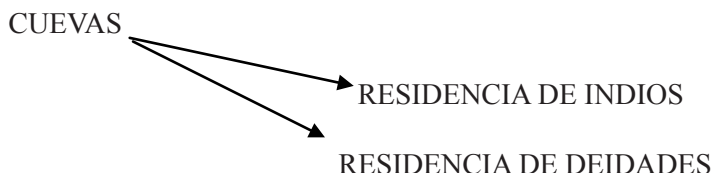


Según los datos etnográficos, los indios habitan la montaña y son quienes controlan los poderes de la misma, capaces de provocar tempestades por medio de los encantos; sus reacciones se producen por que se ven afectados por alguna acción que desequilibre el medio ambiente, como la voraz cacería, la tala, o la quema para el cultivo. Son un elemento de equilibrio entre la naturaleza y los actuales habitantes de Bum Bum.

Aún más específicamente, las tradiciones orales locales ubican a los misteriosos moradores de la montaña en cavidades de las rocas, tema que como se ha visto, es frecuente en la mitología indígena actual: la caverna como residencia de seres míticos.

En Bum Bum las cuevas son las residencias de los indios que permanecen en la montaña de Peña Viva. Entre los Muku son lugares habitados por la deidad del Arco-Iris-macho, culebra mítica (Clarac 1992b: 461). Para los Barí son lugares donde viven los sibatyí, seres parecidos a los Barí que viven debajo de la tierra

(Villamañán 1975: 3). Entre los Kogi son un lugar lejano donde se retiran el sol y la luna (Coppens 1975: 75). Para los U'wa son los sitios en los que moran los indígenas muertos, o entes tales como la deidad Kakasoa, y desde donde surgieron los primeros animales míticos (Osborn 1987: s/p).



Esto último aproxima aún más los relatos barineses recogidos con el imaginario aborígen: los indios tienen poderes de controlar la montaña y provocar tempestades, por lo cual se asemejan a deidades, quienes por medio de los encantos dominan las fuerzas de la naturaleza; habitan las cuevas de la montaña y por sus características de poder y control son los antepasados que establecen el orden en la actualidad, entonces se plantean estas asociaciones:

INDIOS = DEIDADES
 DEIDADES = ANTEPASADOS

Las piedras, las cuevas y la montaña de Peña Viva son lugares habitados por indios; estos existen o habitan en los tres sitios, según la tradición oral, con manifestaciones concretas de su presencia, atestiguadas por la gente que se arriesga a penetrar en sus dominios, y desde esos espacios ejercen poder por medio de los encantos, tal como hacen en la región andina los “Arcos (...) que bajan con grandes ruidos y destrucción” (Clarac 1992b: 461), afectando a las personas por medio del control de las lluvias, si una actitud les molesta en contra del equilibrio de la naturaleza. Los indios son el elemento humano –aunque sobrenatural- y cultural común que agrupa esos tres elementos bajo una misma categoría:

PIEDRAS → INDIOS
 CUEVAS → INDIOS
 MONTAÑA → INDIOS

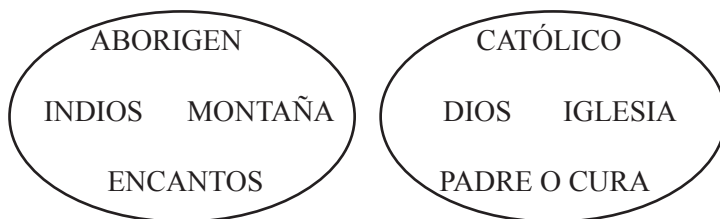
Entonces, según todo esto, pareciera que los indios son una fuerza de las piedras, las cuevas y la montaña, potencia que los asemeja a deidades; según la representación simbólica de los pobladores de Bum Bum, los indios son sus deidades, sus antepasados que habitan en las piedras, las cuevas y la montaña, tal como para los Muku El Ches habita en la cordillera (Antolínez 1972: 132), El Arco-Iris en la laguna (Clarac 1992a: 30), los antepasados en las montañas para los kogi (Fischer 1989: 107), y Pulowi, deidad Wayú, que habita en la montaña (Perrin 1976: 55), o bien, como se dice entre los Barí o los U'wa de esos misteriosos indígenas míticos, con guayucos y cabelleras alborotadas, es decir, como indígenas de antaño, los antepasados.

Las piedras y las cuevas guardan relación de sacralidad entre todas las culturas referidas, pero las lagunas y las montañas –y aún más, las lagunas asociadas a las alturas- tienen esa connotación sagrada especialmente entre las culturas andinas venezolanas, colombianas y del piedemonte andino, lo que hace presumir que, al ser andino el origen de esta población piemontana, las personas trasladan y proyectan en sus nuevos territorios de asentamiento la cosmovisión del lugar de nacimiento, pues, aunque nadie ha visto la laguna, todos aseguran que existe y que está encantada, y se le reviste de características precisas tales como los colores o las aves que la habitarían.

Los pobladores de Bum Bum y Las Lajitas por su origen andino tienen como lugares sagrados los mismos elementos de la naturaleza que los andinos que aún permanecen en sus territorios; dichos elementos quizás pertenecen a ese sistema indígena que –según Clarac- se extendía originalmente en gran parte de la cordillera, heredado por sus descendientes actuales, los campesinos habitantes de los Andes venezolanos, y en el cual las “divinidades son (...) la laguna y el Páramo, Arca y Arco o Encantos” (Clarac 1992b: 461). Para Clarac (Ibíd. 485) estos son componentes topográficos y ecológicos propios del orden simbólico autóctono, pero luego, con la invasión española, se incorporaron componentes de carácter histórico-sociocultural, a la nueva estructura. La incorporación de estos nuevos elementos producto de la referida invasión señalada por Clarac (idem) también se puede observar en los pobladores de Bum Bum y en las Lajitas como se evidencia seguidamente, en estos testimonios:

“... los indios son pequeños y ellos solo salen de noche, no tienen permiso pa salir de día, aunque se cuenta que uno de ellos bajó a hablar con el padre, el cura de la iglesia, uno mayor, el que está muy enfermito, pa ver, si les daba permiso, pero el cura le negó... porque si ellos salen, esa montaña desaparece y se viene todo abajo...” (Roberto Acosta, testimonio del 22 de marzo de 2005).

Dios, los demonios, la subordinación de lo pagano indígena ante lo cristiano referido a la figura del padre, del sacerdote católico. En estos señalamientos se observa como en sus discursos existen elementos pertenecientes a dos sistemas distintos, el aborigen y el católico; son estos los elementos:



El mundo aborigen está representado por los poderes de los indios habitantes de la montaña, quienes envían encantos dominando las fuerzas de la naturaleza. El mundo católico esta encabezado por Dios, quien ejerce el poder por medio de la institución o iglesia representada por un padre o cura. Al exponer esto no se hace referencia al sincretismo, entendido como una mezcla de elementos cristianos con otras prácticas, que no permite distinguir entre los distintos elementos, pues estos llegan a fundirse y no logran ser percibidos en su particularidad.

Entre el mundo aborigen y el mundo cristiano hay una figura local, el profesor-santero, representado hoy en la persona de Wilfredo Antonio Torres, quien se presenta como mediador específicamente con esos seres que casi todos describen y reconocen como indios, como se puede observar en lo siguiente:

“Yo subía en la madrugada a llévales comida y ropa, tabaco aguardiente... tocan tambor y bailan... ellos están muy arriba... yo las descubrí cuando venía bajando del Quinó... y los vi...” (Wilfredo Torres, testimonio del 18 de noviembre de 2004).

Según nuestra interpretación, lo que parece observarse en la estructura cognitiva de los pobladores de Bum Bum y Las Lajitas es una copresencia, o doble lealtad (Gutiérrez 2003: 2), siendo ésta la suma de dos elementos que se relacionan y permiten ser distinguidos en su peculiaridad.

Según Gutiérrez (ídem) y Clarac (1992b: 485), las culturas amerindias han permanecido aferradas a su lógica de dualidad, y aún sus conciencias no han sido penetradas por el monoteísmo, sino que son culturas de lógica politeísta que han empleado la incorporación –lo que ocurre con la santería de los afrovenezolanos-, bajo la figura de la selección cognitiva de elementos de distintos orígenes

culturales que se van anexando en la estructura primigenia-aborigen, permitiendo la comprensión de la realidad bajo los esquemas de ese primer orden autóctono.

En la población de Bum Bum ocurre lo que puede ser para nosotros una conflictividad entre elementos culturales, pero lo realmente existente es una atracción hacia ambos elementos antagónicos: el poder de lo aborigen, materializado en las piedras –con o sin petroglifos-, las cuevas, la laguna y la montaña, y el poder de la iglesia materializado en Cristo, la virgen y los santos. En lo propuesto por el sincretismo, estas dos fuerzas sagradas se mezclan y se confunden sin lograr distinción, generando un nuevo cristianismo, pero aquí no es así; lo evidente es que coexisten en su lógica cultural ambas fuerzas antagónicas (Gutiérrez 2003: 15), ubicadas cada una en su propio lugar protagónico.

Aunque este panorama parece contradictorio, en Bum Bum acuden a su vez ambas fuerzas sagradas, y su lógica dualista les permite ser fieles al mundo aborigen y al mundo católico, sin que exista una incompatibilidad; se respeta a los indios y se sigue cumpliendo con la iglesia. Por lo cual, el proceso que ocurre no es de mezcla, sino de agregación (Gutiérrez 2003: 7, Clarac 1992b: 485), agregación que se hace con esa selección cognitiva y bajo la propia lógica de su sistema, de los elementos del sistema propio (indígena) y del impuesto (europeo-español), lo que les permite generar una simbología para representar la realidad que los rodea y construir el conocimiento sobre ésta. Si aplicáramos acá interpretaciones como las que se formularían desde la óptica del estructuralismo, quizás se podría decir que en un proceso de selección cognitiva, continuo, se habrían conservado de la estructura primera (indígena), ciertos símbolos y prácticas, que permiten mantener un dualismo (Clarac 1992b: 485), y este ubica a los pobladores en la mitad, en el medio de ambos sistemas, porque acuden a Dios y juntamente a sus antiguas costumbres y ritos (Fray Diego Durand citado por Gutiérrez 2003: 8).

Los pobladores de ambas localidades respetan por igual los encantos de la montaña producidos por los indios, como la palabra de la Biblia, referida en los actos rituales de la misa. La montaña los puede castigar con una tempestad, pero Dios también los castiga, porque ambos poderes son sagrados.

Cada una de estas fuerzas, contiene todo un repertorio de creencias, a las que hacen alusión en su cotidianidad. Los pobladores de Bum Bum creen en la emisión de ruidos, la aparición de luces y la apertura de puertas en los petroglifos, el castigo a los saqueadores de los sitios arqueológicos, y la presencia de indios pequeños en las cuevas, cuyas entradas desconocen, pero se hayan conectadas con el río y la montaña.

En nuestras comunidades de estudio, esta tendencia a la dualidad del sistema lógico de las sociedades amerindias, como la venezolana y por ende la piemontana, continua incorporando elementos de otros sistemas, como lo hace ahora con las fuerzas africanas, por ejemplo, observada entre algunos habitantes, por lo cual ocurre, una duplicación infinita, que permite nuevas combinaciones (Clarac 1992b: 487), y generan dobles y hasta triples lealtades. Así que, para concluir y sintetizar las comparaciones, no solo se perciben afinidades entre lo relatado por los pobladores y distintas tradiciones indígenas (Arawak, Chibcha, Muku, etc.), sino que además hay semejanzas en cuanto a la adaptación o la adecuación que estas comunidades inconscientemente han introducido a los fines de conciliar las interpretaciones ancestrales con las que derivan de la adopción del catolicismo, un mecanismo que ha sido documentado al menos entre los campesinos de ascendencia indígena que habitan en Los Andes.

Bibliografía

ANTOLINEZ, Gilberto

1972 Hacia el Indio y su Mundo. Universidad Centro Occidental Lisandro Alvarado. Lara.

CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline

1992a “Espacio y Mito en América”. En: Boletín Antropológico. pp. 20-33. N° 24. Enero-Abril. Centro de Investigaciones Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida.

1992b La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela. Universidad de Los Andes. Mérida.

COPPENS, Walter

1975 Los Cuivas de San Esteban de Capanaparo. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.

GONZÁLEZ, Omar

1980 Mitología Guarequena. Monte Ávila Editores. Caracas.

1981 “La literatura oral Piapoco, una literatura marginada”. En: Revista Económica y Ciencias Sociales. pp.71-80. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

FISCHER, M. y PREUS, K.

1989 Mitos Kogi. ABYA-YALA. Quito.

GUTIÉRREZ, Manuel

2001 “Otra Vez Sobre Sincretismo”. Ponencia primera versión presentada en la Universidad La Sapienza. Mayo. Roma.

LEVI-STRAUSS, Claude

1968 Antropología Estructural. Eudeba. Argentina.

OSBORN, Ann

1985 El vuelo de las tijeretas. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.

PERRIN, Michel

1976 El camino de los indios muertos. Monte Ávila Editores. Caracas.

REDMOND, E. y SPENCER, Ch.

1990 “Investigaciones arqueológicas en el piedemonte y los llanos altos de Barinas, Venezuela”. En: Boletín de la Asociación Venezolana de Arqueología. pp. 4-22. N° 5. Caracas.

REDMOND, E.; GASSÓN, R. y SPENCER, CH.

1999 “A Macroregional View of Cycling Chiefdoms in the Western Venezuelan Llanos”. En: Complex Polities in the Ancient Tropical World. pp. 109-129. N° 9. Arlington.

TARBLE, Kay

1991 “Piedras y potencia, pintura y poder: estilos sagrados en el Orinoco Medio”. En: Antropológica. pp. 141-161. N° 75-76. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.

VILLAMAÑAN, Adolfo

1975 “Cosmovisión y Religiosidad de los Barí”. En: Antropológica. pp. 3-20. N° 42, 3-27. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.

Fecha de aceptación del artículo: Noviembre, 2012.

PETROGLIFOS EN FALCÓN: ENTRE LA ROCA Y LA MEMORIA

Camilo Morón

Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda (UNEFM)
Departamento de Ciencias Económicas y Sociales. (Universidad de Los Andes).
@-mail: camilomoron@gmail.com

Resumen

El Estado Falcón cuenta en su Patrimonio Ancestral con una de las muestras más ricas y diversas de petroglifos en Venezuela. Para la clara valoración de los petroglifos, las fuentes y las piedras míticas, y otras manifestaciones de nuestro legado indígena ancestral es preciso oponerlas sobre la totalidad del pensamiento mítico, se requiere entonces de una “arqueología de la oralidad”. Las dataciones, las taxonomías, las caracterizaciones estilísticas han brindado valiosos hallazgos; pero al lado de estas metodologías, se impone una interpretación y comprensión holística que rescate el carácter proteico de los mitos originarios asociados a estos símbolos, tanto desde la investigación etnohistórica como desde la memoria colectiva de las comunidades rurales.

Palabras clave: Petroglifo, Etnohistoria, Memoria Colectiva, Mito, Estado Falcón.

PETROGLYPHS IN FALCON: BETWEEN ROCK AND MEMORY

Abstract

The falcón state counts in it's ancestral patrimony with one of the richest and most diverse models of petroglyphs in Venezuela. For the valuation of the petroglyphs, waterfalls and mythical stones, and other manifestations of our aboriginal legacy, it's precise to contrast them over the totality of the mythical thought, it required then of an “archeology of the the orality” the endowments , the taxonomies, the stylistic characterizations have provided important findings; but with this methodologies, imposes a holistic interpretation and understanding that recovery the protean character of the original myths associated to these symbols, both of the ethnohistorical investigation as collective memory of the rural communities.

Key words: Petroglyphs, Ethnohistory, Collective memory, Mith, Falcón State.

El territorio geopolítico del estado Falcón corresponde con una de las ocho provincias fisiográficas descritas por Liddle (1928) para Venezuela y que aún hoy en día son consideradas válidas (Schwarck, 1956). La región de Falcón está comprendida entre el lago de Maracaibo al Oeste, la cordillera de Los Andes al Sur-Este y el mar Caribe al Norte. En ella aflora una amplia franja de sedimentos terciarios que han sido plegados a lo largo de rumbos uniformes en sentido Este-Oeste. Estas estructuras tienen expresión topográfica en una serie de sierras alargadas aproximadamente paralelas entre sí. Hacia el Sur-Este, se convierten gradualmente en los contrafuertes andinos y en los terrenos de la depresión del estado Lara; al Nor-Oeste están bordeadas por una estrecha franja de planicies costeras áridas que incluyen la península de Paraguaná y el istmo de los Médanos de Coro.

El Estado Falcón cuenta en su Patrimonio Ancestral con una de las muestras más ricas y diversas de petroglifos en Venezuela; se les halla en la línea costera –El Supí, Adícora, Playa de Cucuruchú–, en la sabana árida –El Mestizo, Piedra Pintada, Los Pozones, Piedra Grande, Cerro Frío, Tupure– y en el sistema montañoso de la Sierra de San Luis, región donde se encuentra el Parque Nacional Juan Crisóstomo Falcón, en cuya proximidad destacan las estaciones de Cabure, San Hilario, El Ramonal, Carayapa, Viento Suave, San José, Los Riegos y río Hueque, semejantes en sus símbolos –espirales, rostros cuadrangulares, círculos concéntricos y círculos radiados, manifiesto predominio de figuras antropomorfas– y estilos; pudiendo quizás hablarse de una estación que cubre una vasta superficie de varios kilómetros cuadrados; “siendo –asevera el Ejecutivo del Estado Falcón–, sin lugar a dudas, el conglomerado de arte rupestre más grande de Venezuela.”(Hernández, 2000). Aseveración aún por verificar. Igualmente, cabe mencionar la estación Cueva del Indio, en el Parque Nacional Morrocoy, visitada por Perera en la década de los setenta y descrita en la revista de la Sociedad Espeleológica Venezolana; o los petroglifos de la costa Oriental de la península de Paraguaná que ocuparon la atención de Pedro Manuel Arcaya a comienzos de la pasada centuria; o, bien, la estación cercana a Taimataima, que fue registrada y descrita por Cruxent; o los petroglifos cercanos a la población de El Mestizo, visitados por Hernández Baño, asociados a una significativa tradición oral, a tal punto que se les conoce como Los Santos, evocando ecos de sacralidad. Los petroglifos tienden un puente entre la sensibilidad primeva amerindia hasta la plástica de las vanguardias, suerte de vasos comunicantes, como lo testimonian las obras post-vanguardistas de J. M. Cruxent y Oswaldo Vigas.

Asombran las correspondencias que encontramos entre los motivos de los petroglifos y la obra de Joan Miró: hay animales, estrellas, plantas; elementos humanos: cabezas, manos, senos, sexos. Incluso la manera en que estos elementos son tratados evocan el esquematismo, la pronta linealidad de representaciones entrevistas en el sueño o en estados extáticos. La relación entre Historia del Arte y Etnología no siempre ha sido una relación clara y amistosa: en sus obras, los etnólogos suelen citar solamente etnólogos; cortesía que le tienden por lo regular los historiadores del arte. Mencionemos, de paso, que nada que esté por debajo de una pirámide azteca o una escultura megalítica tolteca o una huaca incaica, parece merecer la atención de nuestras academias; marginando la mitología, la cerámica, las manifestaciones rupestres, la cestería, el arte corporal de nuestra próxima herencia indígena. Ya lo había notado Alfredo Boulton al considerar La fumadora, pieza de cerámica indígena, procedente de Camay, Estado Lara y que hoy forma parte de la colección del Museum of the American Indian en Nueva York: “Lo que muchos museos supieron valorar desde hace muchos años, no lo supimos hacer nosotros.”(Boulton, 1987).

Los petroglifos y la oralidad figuran entre los testimonios más antiguos y proteicos de nuestra memoria colectiva; entróncanse en el curso de nuestro sino como Nación antes que aquello que hemos dado a llamar –un poco generosamente– el ser nacional. Preceden largamente a la Crónica y al legajo, y cuando éstos se fosilizan y trocan en asunto exclusivo de especialistas, la oralidad y los petroglifos actúan presentes allí dónde están y con quiénes están.

Partimos de un hecho que nos expone tanto la experiencia como nuestras lecturas: Lo real no es igual en el campo y en la ciudad. Aunque en nuestras ciudades perviven numerosos rasgos de usos, nociones y costumbres de un inmediato pasado agrícola, es innegable que éstos tienden a desdibujarse, a reconocerse en otro espacio, quedando sujetos a otra mecánica que les redefine. Una cosa es abordar el estudio de los petroglifos en la comodidad de nuestro gabinete, leer con deleite algún Journal dejado en nuestras bibliotecas por algún exótico viajero, contemplar dibujos y fotografías mientras vaciamos tazas de aromático té. Otra –muy otra– es la experiencia de encontrarnos con los petroglifos en el campo, hablar con quiénes comparten espacio y memoria día con día con estos testimonios; ver alzarse esas rocas marcadas humanamente entre pastos y romerías, a la vera de caminos y siembras tan antiguos como la sangre, tan vetustos como esas piedras, como ellas llenos de significados. Visitando la estación de Viento Suave, en la Sierra de San Luis, nos sorprendió la lluvia; la luz era particularmente mala para la fotografía: parecía tiempo y dinero perdido. La lluvia lenta, generosamente, fue llenando esas agrupaciones que se suelen llamar puntos acoplados. Ante nosotros

una constelación de pequeñas oquedades fue recogiendo las gotas que resbalaban por la superficie de la roca, caída desde el cielo y las hojas. Ponía en evidencia esta llovizna menuda la relación entre esta estación y el ciclo anual: una metáfora de la vida. La Antropología es el arte de hacer decir lo que no está dicho y, sin embargo, está expresado, no en el discurso pronunciado, sino de manera cifrada en el discurso de los seres y las cosas. Definir es limitar; eso ya se sabe. Para nosotros los petroglifos son documentos contemporáneos y no solo monumentos de episodios estancos, de acontecimientos pasados.

Antes de exponer nuestros datos, conviene hacer una advertencia: estamos plenamente convencidos con Pavese de que el mito es un lenguaje, un medio expresivo —esto es, no algo arbitrario, sino una matriz de símbolos que posee, como todo lenguaje, una particular sustancia de significados que ningún otro medio podría proporcionar. “Cuando repetimos un nombre propio, un gesto, un prodigio mítico, expresamos en media línea, en pocas sílabas, un hecho sintético y abarcador, un meollo de realidad que vivifica y nutre todo un organismo de pasión, de estado humano, todo un complejo conceptual”(Pavese, 1947). El mito es también una estructura lingüística que esconde otra estructura más profunda, la cual procura constituir, según Lévi-Strauss, respuestas claves a preguntas esenciales que se hacen los hombres universalmente. Clarac ha señalado que un mito es a menudo un relato que conserva a través del tiempo unos hechos históricos, los cuales van modificándose en el devenir del tiempo, llegando a mitificarse plenamente (Clarac, 1992).

Para la clara valoración de los petroglifos, las fuentes, las piedras míticas y otras manifestaciones de nuestro legado indígena es preciso oponerlas sobre la totalidad del pensamiento mítico, se requiere entonces de una arqueología de la oralidad. El mito, sostiene Marc de Civrieux (2000), constituye la raíz de toda cultura natural, es decir, de toda cultura autóctona, desde la época arcaica hasta la época actual, ya que sobrevive en las habitaciones humanas no urbanas de la actualidad y nada ha cambiado en su mensaje universal ni en sus episodios anecdóticos, desde el tiempo de los babilonios o los egipcios. Sus héroes son los mismos arquetipos de cuerpo puramente mental, según se entiende de la obra del gran psicólogo moderno Carl Gustav Jung, la del filósofo contemporáneo Alan Watts o la del escritor Hermann Hesse, cuya infancia fue mágica. Estos, entre muchos otros poetas y filósofos de nuestros tiempos. El mito no usa conceptos para expresarse, sino que relata escenas concretamente vividas y sus personajes son arquetipos que nunca mueren ni envejecen. Comunica enseñanzas fuera de los conceptos filosóficos de origen urbano, basados en hechos objetivos sin juicios de valor.

Por lo común suele vincularse el nombre de Manaure a aquél que Juan de Ampíes conoció en 1527, aquél que en versos retrató Juan de Castellanos en sus *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, aquél que sufrió los desmanes de los Welser. Nuestro Manaure, en cambio, está atado a unas rocas desnudas y orgullosas que se levantan en la línea de la costa, cercanas al puerto de La Vela; a las aguas termales que liberan sus colores medicinales en las áridas extensiones de Agua Clara; al halo de la Luna en las montañas andinas, al príncipe de las serpientes que moran en el cauce de los ríos, a las calzadas o terraplenes en las tierras anegadizas de los Llanos, al mítico Manoa de las selvas de El Dorado. Seguir su huella ha sido como armar un laberinto de espejos: de una nota al pie de página de una obra de Beaujón a una hemeroteca en la Universidad de Los Andes, de ésta a una hemeroteca en Caracas y de allí a la Revista Tricolor –en su mejor época–. Es una inquisición un poco de historiador y de niño. Es una investigación llena de gratas coincidencias y de coincidencias –aparentes– maravillosas. Como bien saben los iniciados y los poetas –que las más de las veces suelen ser uno, cuando son auténticos–, la magia se silencia.

Al inquirir sobre los petroglifos y las piedras sagradas, el nombre de Manaure se nos imponía de una y mil maneras. Ello nos puso sobre una pista brumosa e hizo que, proviniendo de distintos horizontes, nuestro camino y el de Gilberto Antolínez se cruzaran. Un sábado 9 de septiembre de 1944 escribía Antolínez en *El Universal*: “Los cronistas españoles nos hablan de ‘el Manaure’. Tengo suficientes motivos para establecer que Manaure no es nombre propio de varón, sino el nombre de una jerarquía política, tal como otros de la historia, como Inca, Minos, Jerjes (Xchatria), Faraón, Czar. La arqueología nos hace comprender las relaciones de los Kaketí de Coro con las Grandes Antillas, relaciones de comercio y de continuación cultural (Gladis Ayer Nomlnad, Francisco Tamayo, G. Antolínez, Cornelius Osgood). Los Zemi o ídolos de piedra del Estado Falcón, son exactamente iguales a los de los Taínos de Cuba; las denominaciones geográficas de esta isla, y la de los distritos políticos de la nación Kaketí (Lara, Falcón, Yaracuy, Barinas, Portuguesa, oriente de Mérida, norte de Cojedes), coinciden sorprendentemente; de donde deducimos que no es errado suponer que los kaketí hablaban una parla Arawak muy afín de la taína de Cuba, Haitiano, Eyeri-kabre y otros dialectos similares. Los Kaketí son los más conspicuos representantes de los Arawak de la costa de Guayana, o Lokono, pobladores, durante la diástole arawak, de las islas mayores y menores del Caribe, de donde fueron expulsados poco a poco por los Karibe piratas y guerreros.” Julio C. Salas comenta que “la nación Curiana o Caquetía estaba dividida en multitud de cacicazgos independientes unos de otros pero sometidos a la autoridad absoluta del gran señor de Paraguaná, al cual consideraban sus súbditos depositario de la

autoridad religiosa, y como de origen divino atribuírsele la facultad de disponer a su antojo la producción de fenómenos naturales y también de hacer abundar las sementeras”(Antolínez, 1944). La Etnología ha demostrado que cuando todas estas circunstancias concurren en una sola persona, se trata de un Sacerdote-Rey, esto es, de alguien que reúne en sí poderes políticos y religiosos (Frazer, 1969).

Expongamos ahora las pruebas derivadas del trabajo de campo. En las montañas merideñas y en la cuenca del lago de Maracaibo, los campesinos llaman Arco Manare o Arco Manaure al fenómeno meteorológico producido por cristales de agua en la alta atmósfera, formando un halo luminoso alrededor de la Luna, recomendando cuidarse de su influjo, como en sus investigaciones, a generaciones de distancia, han encontrado Alvarado (1989) y Clarac (1981).

En las cercanías del pueblo costero de La Vela de Coro, se levantan desafiantes, contra el mar y el agreste paisaje, un grupo de rocas de singular y solemne belleza; al preguntar a los vecinos por el nombre del monumento natural, le responderán “las Piedras de Martín”. Bien, pero cuál Martín, a lo que añadirán “se trata de un antiguo cacique del lugar...”¿Cuál cacique Martín? En Falcón no se conserva memoria tradicional de tal cacique Martín, fuera de esta referencia en las rocas. Tampoco las crónicas parecían muy prometedoras, pero fueron ellas las que vinieron en procura de auxilio: el nombre cristiano de Manaure era Martín Manaure. Preponemos la siguiente ecuación: Piedras de Martín igual a Piedras de Martín Manaure y éstas a su vez iguales a Piedras de Manaure, en conclusión: Piedras de “El Manaure”, esto es, Piedras del Jefe Supremo de los Sacerdotes y Médicos-Magos. En los ríos falconianos, habita una serpiente a la que comúnmente se llama manare, suele ser de color blanco y el ejemplar que tuvimos ocasión de ver en la otrora Sierra de los Jiraharas, tenía ojos verdes como gemas, su efigie es soberbia y aterrorizantemente hermosa. Se le llama también príncipe (en algunas regiones se llama príncipe a una sierpe enteramente negra). La gente por lo común le teme y la sabe devoradora de serpientes.

Las Aguas Termales de Agua Clara o Aguas Termales de La Cuiba, a las que se recurre con fines medicinales, están íntimamente ligadas a la Leyenda del Rey Manaure. Tal la historia que recoge la tradición: Una viejita de origen caquetío, que desde su infancia conservaba una fe ciega respecto a la generosidad de Rey Manaure, encontrándose sumida en la mayor miseria acudió a la Cuiba, donde se dice que vaga el espíritu del gran cacique y rogó al ánima del caudillo de sus antepasados le otorgara una limosna por el amor de Dios. Al llegar a los Pozos del Saladillo, que es otro de los nombres de La Cuiba, golpeó por tres veces con un pequeño machete que llevaba en la mano el peñasco que da origen a una

de las muchas vertientes de las Aguas Termales y dijo: “Rey Manaure dame mi limosnita.” Al pronunciar estas palabras, las aguas de aquellos manantiales saltaron a gran altura, luciendo los más variados colores. Grande fue el susto de la mujer cuando vio que a sus pies caía, dispuesta al ataque, una culebra de color amarillo intenso que la observaba con pupilas de fuego. La anciana asustada ante la amenaza del reptil, sin saber lo que hacía, le descargó un fuerte golpe con el machete partiendo al monstruo en dos. Cuando recobró la serenidad, observó que en vez de la peligrosa sierpe, se hallaban en el suelo dos limpias barritas de oro (Domínguez, 1977).

En el presente, los lugares aledaños a La Cuiba son usados en tratamiento de cristaloterapia, dada la riqueza de cristales de cuarzo a ras del suelo y en sus mismos paisajes menudean los buscadores de ovnis y otras luces en el cielo: sangre nueva en viejos cauces. Por propia experiencia hemos podido constatar que las prendas de plata y otros metales al ser sumergidas en esas aguas se ennegrecen, mientras que el oro permanece reluciente. Quienes van a tomar baños terapéuticos en las aguas termales suelen dejar algunas ofrendas en metálico (Morón, 2007).

Al ocuparse de las “calzadas” de los Llanos de Barinas, escribía Alvarado (1989): “Conociéndose de manera tan imperfecta las construcciones referidas, muy poco se podrá responder sobre las procedencia de ellas. Febres Cordero y Arcaya, llevados cada cual por consideraciones basadas en la importancia de las tribus que ocuparon las Sierras Nevadas y las Costas de Coro, piensan que migraciones de una o de otra nación pudieron dar origen a los caminos. Arcaya, a lo menos, aduce un pasaje de las crónicas de la conquista: “...dice el P. Carvajal que había memoria en los Llanos que Manaure se retiró hasta allá con gran número de sus súbditos y muchos tesoros que sepultó en la laguna de Caranaca. Había la tradición que unos montículos de tierra en la sabana los hicieron los Caquetíos para que descansara su jefe en las inundaciones. Descartando de esta tradición lo eminentemente falso, de que estos trabajos se hicieran para sólo el tránsito de Manaure, siempre hallamos afirmado en el fondo que las calzadas de los Llanos fueron obras de los Caquetíos.”

Escribe Jahn (1927), al terciar en esta discusión sobre las calzadas: “En cuanto a los terraplenes, colinas y calzadas artificiales, no cabe duda de que constituyen una característica cultural de los pueblos aruacos. De sus manos provienen los túmulos y terraplenes de tierra (mounds) que se encuentran abundantes en la provincia de Mojos, el Delta del Paraná, el alto Paraguay y la Isla de Marajó y la existencia de otras de igual naturaleza en la región anegadiza de nuestros estados Portuguesa y Zamora, en territorios que, al tiempo del descubrimiento y

conquista, estaban poblados por numerosos indios de la nación caquetía, prueba hasta la evidencia el origen aruaco de éstos. De que las calzadas o terraplenes de los llanos de Venezuela fueron construidos por los caquetíos, dan testimonio los antiguos cronistas. Fray Francisco de Carvajal, en su viaje de exploración del río Apure, efectuado por los años de 1646 y 1647, refiere que vieron “empinadas ceibas y jobos, constituidas éstas y aquéllos en unas eminencias que a mano compusieron las tropas inmensas de los indios caquetíos que se retiraron por estos llanos cuando la venida de los españoles primeros que tomaron tierra en Coro, y fueron a poblar con su cacique el gran Manaure la laguna de Caranaca.”

Aún un acontecimiento singular que ilustra la majestad de Manaure a ojos de propios y extraños: en homenaje a Don Martín Manaure es la única ocasión que tengamos noticia de que los españoles hicieran correr sus caballos en honor a un cacique; la noticia nos la ofrece la buena fuente de Juan de Castellanos (1944). Lo singular de la escena es tanto mayor cuando consideramos que el empleo bélico del caballo no sólo comprendía la capacidad de combate, sino la dimensión psicológica del temor que inspiraba a los indígenas la contemplación de una bestia desconocida. Refieren los cronistas que los españoles sepultaban los caballos muertos a fin de preservar su aura de espanto.

Al inicio de estas líneas referimos el incidente de los puntos acoplados en la estación de Viento Suave, en la Sierra de San Luis. Esta estación es cercana a la estación de San José, descrita por Hernández Baño en la década de los setenta, este hecho permitió constatar un fenómeno notable: el paso de los investigadores se imprime fuertemente en la memoria de la colectividad vecina a los petroglifos: es el registro de un saber que se añade a la historia de las estaciones. Otro tanto encontramos en Taratara con relación a Cruxent, en Paraguaná con Arcaya, en El Mestizo con Hernández Baño. Es un poco pasar a formar parte del tejido que se pretende desenredar.

La Leyenda del Venado de Piedra es la que encontramos asociada a esta estación de San José: “el Salvaje” es un mítico ser de aspecto humanoide, cuyo cuerpo está enteramente cubierto de espesa velloidad. Se dice que es muy enamorado y recurre a los encantamientos para llevarse a las muchachas núbiles a una fuente donde las sumerge en agua que no las moja; luego les lame la planta de los pies, lo que les impide marcharse; la cautiva es alimentada por su captor con frutas silvestres. Los padrinos bautismales de la muchacha son los únicos que pueden romper el encantamiento llamándola a voz en cuello. La presencia del Salvaje infundía pavor a las comunidades por lo que fue requerida la participación de un piache o chamán para capturarlo. El piache invocó al Salvaje a su choza, donde lo

retuvo varios días y sirviéndose de ensalmos, sahumeros y rezos lo hizo pasar al otro mundo (Hernández, 2000). En nuestra biblioteca reposa un ejemplar mecanografiado de un texto original de Hernández Baño; allí leemos: "...Encontramos una roca grande, de dos metros de altura por cinco en su base; los dibujos más frecuentes son rostros, algunos rodeados por radios. En la arista orientada hacia el Este hay dos figuras dignas de tomarse en cuenta: la primera es una cabeza de animal, que puede perfectamente representar un venado; más abajo, encontramos la imagen de un ser monstruoso de feroz aspecto. Añadamos a ello que la palabra Cabure proviene del quechua Kahurí y significa monstruo. Cabe preguntarnos: ¿hasta qué punto la leyenda del Venado de Piedra que nos contó Darío Medina es sólo un mito? Existe un testimonio que por dos fuentes llega hasta nosotros: la tradición oral a través de nuestros queridos viejos y la bella leyenda escrita en una escultura de piedra..." (Ibídem). Hagamos a un lado la discutible etimología de Hernández Baño, y conservemos, en cambio, la preciosa leyenda colectada en su trabajo de campo en la Sierra de San Luis.

Para dar una pálida muestra de la riqueza oral asociada a los petroglifos en la Sierra de San Luis sirva un pasaje de nuestro diario de campo: "San José. 23 de febrero de 2003. Estación Piedra Escrita. Guía: Segundo Gonzáles, sobrenombre "Chundo". 40 años. Productor agrícola. Segundo recuerda que su abuelo paterno le contaba historias referidas a las piedras, le decía que ciertas noches éstas estaban iluminadas por una luz interior; que señalaban el lugar donde estaban enterrados cuantiosos tesoros; pero estos bienes no estaban destinados a cualquiera, sino a los elegidos, por lo que era vano excavar si uno no se encontraba entre éstos. Las referencias a tesoros ocultos en la vecindad de los petroglifos ha sido abundantemente documentada; sin embargo, escasamente se ha reparado en cuanto a la diversidad de versiones que pretenden identificar a los depositarios: en unas, son tesoros escondidos por los indígenas, para salvarlos de la rapacidad de los españoles; en otras, son los mismos españoles quienes ocultaron el fruto de sus conquistas, usando estas piedras singulares como marcas fácilmente reconocibles; otras, finalmente, adjudican a los misioneros el ocultamiento de tales riquezas. Vincular los petroglifos a los tesoros es una idea tenaz y, desde el punto de vista de la ciencia etnológica, no deja de tener razón... El abuelo de Chundo le contaba que estas piedras estaban pobladas de espíritus que salían de ellas y se internaban en las montañas. Sea como fuere, a Chundo no le place abundar demasiado en el tema —es evidente su reserva— y confiesa que si puede, prefiere evitar las piedras por la noches"(Morón, 2008).

"La Peña Clara: 24 de marzo de 2004: Guía Orlando Medina; edad 15 años. La Peña Clara es un afloramiento rocoso de arenisca blanca impresionante, cuyo

interior ha sido erosionado por una corriente de agua, produciendo galerías que, con sumo cuidado, pueden transitarse de pie. Medina cuenta que la Peña Clara fue reducto de resistencia indígena y posteriormente de la guerrilla a finales de la década del setenta. Recuerda que esta piedra era limpiada de maleza regularmente por María Bracho y Víctor Chirinos, ambos fallecidos. Cuando la visitamos, la roca había sido colonizada por un laborioso enjambre de abejas africanas. Su omnipresente zumbido constituye un fondo atemorizante. Cuando le preguntamos a Medina, de manera bastante amplia, si había otros lugares que guardasen relación alguna con la Peña Clara, nos mencionó la estación de San José y Los Urupaguales, lugar que recibe su nombre por la abundancia de árboles de urupagua (*Aveledoa nucifera*), que dan una nuez amarga, muy apreciada en todo Falcón desde tiempos antiguos. Nos refirió que en la cercanía de Los Urupaguales también pueden encontrarse petroglifos. No obstante su guardada belleza, dejamos la Peña Clara con un suspiro de alivio, escuchando aún el nada tranquilizador zumbido de las abejas africanas” (Morón, 2008).

En la playa de Cucuruchú, cercana a la población de Taratara, visitamos en agosto de 2006 unos petroglifos que fueron descritos por Cruxent a finales de la década del 70. Estos son empleados por los pescadores como referentes espaciales de modo semejante como son empleados los de Viento Suave y San José por los campesinos. En nuestra primera visita nos percatamos de una tumba a ras de tierra que les era cercana. Al interrogar sobre el particular, se nos dijo que allí se encontraba sepultada una anciana. Ahora bien, un apelativo genérico para referirse a los indígenas en muchas partes de Venezuela es el de “los viejos”, “los ancianos”. Antolínez encuentra el cognomento “viejos” referido a la voz Zaquitios, llamados Tamudi, “abuelos” en los Llanos; Clarac refiere los Taitas para Mérida. El cráneo de esta anciana era eventualmente llevado por algún vecino de Taratara a su casa; entonces, comenzaban a suceder cosas singulares. La anciana aparecía en sueños, reclamando la devolución de su calavera; y de la calavera misma se desprendía permanentemente una arenilla, no importa cuánto se la lavara. Las cosas seguían así hasta que el coleccionista de huesos restituía los restos a la tumba. La historia se repetía idéntica una y otra vez. En nuestra segunda visita, armados de algunos instrumentos y de conocimientos fundamentales de osteología, decidimos excavar la tumba que ya sabíamos bastante alterada. Al remover tierra y arena, fuimos sacando un buen número de huesos largos y cortos, ordenándolos sobre una tela negra a fin de fotografiarlos, cuando, para nuestra sorpresa y agrado, extrajimos tres fémures... Dijimos a nuestro guía, Miguel Medina, “aquí hay más de uno” (Morón, 2007b).

Las estaciones de petroglifos de Falcón muestran una rica diversidad de motivos

y estilos: en la línea costera y en la sabana árida, predominan los motivos geométricos y abstractos; en la serranía, los rostros cuadrangulares y las espirales; otras estaciones como Piedra Grande en el Municipio Democracia, recuerdan vivamente los motivos que han sido documentados en el Estado Táchira, en la frontera colombo-venezolana: las célebres ranitas, como las llamase Aristides Rojas (1944) en una serie de artículos publicados en *La Opinión Nacional* en 1874.

Una reflexión a modo de conclusión: una aproximación orgánica a los petroglifos requiere oponerlos sobre la totalidad del pensamiento mítico, se requiere entonces de una arqueología de la oralidad. Las dataciones, las taxonomías, las caracterizaciones estilísticas han brindado valiosos hallazgos; pero al lado de estas metodologías, herederas todas del pensamiento decimonónico, se impone el recurrir a aquéllas que rescaten el carácter proteico del mito que en ningún caso puede ser encasillado en un modelo “cuadriculado” sin más (Morón, 2008b). Ya lo apuntó Octavio Paz (1969) en un comentario a la obra de Lévi-Strauss: “Cada mito despliega su sentido en otro que, a su vez, alude a otro y así sucesivamente hasta que todas esas alusiones y significados tejen un texto: un grupo o familia de mitos. Ese texto alude a otro texto; los textos componen un conjunto, no tanto un discurso como un sistema en movimiento y perpetua metamorfosis: un lenguaje. La mitología de los indios americanos es un sistema y ese sistema es un idioma.”¹⁹ Y más adelante declara: “Ninguno sabe que el relato es parte de un inmenso poema. Los mitos se comunican entre ellos por medio de los hombres y sin que estos lo sepan” (Ibídem; énfasis nuestro). Es como explorar un río desde su arribo al mar en un Delta hasta sus remotas fuentes: una invitación a la sorpresa.

Referencias

LIDDLE, R. A. (1928): *The Geology of Venezuela and Trinidad*. J. P. Gowan, Fort Worth, Texas.

SCHWARCK, A. (1956): *Introducción a las Principales Provincias Fisiográficas de Venezuela*. Léxico Estratigráfico de Venezuela, Bol. Geol., Ministerio de Minas e Hidrocarburos, Caracas.

[1] HERNÁNDEZ BAÑO, Adrián (2000): *Petroglifos*. Estado Falcón. Litografías López, Coro. Guardamos en nuestra biblioteca el original mecanografiado de esta obra. El Ejecutivo regional cita textualmente la obra a partir de una copia mimeográfica en los archivos de la UNEFM, sin hacer mención. La labor de Hernández Baño es con mucho meritoria: tenaz investigador de campo, pionero en la investigación sistemática de las estaciones de petroglifos en suelo falconiano;

aunque, puestos a decirlo todo, hay que reconocer en Hernández Baño una tendencia literaria dada a la hipérbole.

[2]BOULTON, Alfredo (1987): La Pintura en Venezuela. Macanao Ediciones, Caracas.

[3]PAVESE, Cesare (1947): Diálogos con Leucó. Mondadori, Verona.

[4] CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline (1992): Espacio y Mito en América. Boletín Antropológico, N° 24, Enero-Abril. Centro de Investigación Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes, Mérida.

[5] CIVRIEUX, Marc de (2000): Apuntes sobre el Mito y la Tradición Oral. El Hombre que Vino del Orinoco. Homenaje a Marc de Civrieux. Edición Especial de Correo Mínimo, Nro. 32, oct. / nov. / dic. Fundación Kuai-Mare del Libro Venezolano, Caracas.

[6] ANTOLÍNEZ, Gilberto (1944): Disección de un Hombre-Dios: Manaure. El Universal. 9 de Septiembre. Año XXXVI, N° 12.659, Caracas.

[7] FRAZER, James George (1969): La Rama Dorada. Magia y Religión. Fondo de Cultura Económica, México.

[8] ALVARADO, Lisandro (1989): Obras Completas, Tomo II. Fundación La Casa de Bello, Caracas.

[9] CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline (1981): Dioses en Exilio. Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida. Ensayo Antropológico. Fundarte, Caracas.

[10] DOMÍNGUEZ, Luis Arturo (1977): La Leyenda del Rey Manaure. Leyenda suministrada a Luis Arturo Domínguez por Manuel Adrianza Betancourt. Coro, 1944 Revista Tricolor, Año XXIX, N° 271, Ministerio de Educación, Dirección General, Departamento de Publicaciones, Junio-Julio, p.p. 4 y 5, Caracas.

[11] MORÓN, Camilo (2007): El Dia Manaure. Al Filo de la Eternidad y el Mito. Ensayo de Etnohistoria. Universidad de Los Andes – Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Mérida.

[12] JAHN, Alfredo (1927): Los Aborígenes del Occidente de Venezuela. Litografía y Tipografía del Comercio, Caracas.

[13] CASTELLANOS, Juan de (1944): Elegías de Varones Ilustres de Indias, Parte II, Introducción. Real Academia Española, Madrid.

[14] MORÓN, Camilo (2008): Piedras Vivas en Falcón. Universidad de Los Andes -Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda. Mérida.

[15] MORÓN, Camilo (2007b): Escrito en la Roca: Mito y Petroglifo en Falcón. Memoria de Grado para optar al título de Magister Scientiae en Etnología, mención Etnohistoria. Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, Maestría en Etnología, Mérida-Venezuela. GN733/P4MG7.

[16] ROJAS, Arístides (1944): Estudios Indígenas. Contribución a la Historia Antigua de Venezuela. Emilio Ramos Editor, Caracas.

[17] MORÓN, Camilo (2008b): El Estremecimiento del Velo. Fondo Editorial Arturo Cardozo. Gobernación Bolivariana de Trujillo / Coordinación Trujillana de Cultura. Mérida, 2008.

[18] PAZ, Octavio (1969): Claude Lévi-Strauss o el Nuevo Festín de Esopo. Editorial Joaquín Mortiz, México, 1969.

Fecha de aceptación del artículo: Febrero, 2013.

Boletín Informativo

1. Taller de paleontología de vertebrados:

Del 25 de octubre al 5 de noviembre de 2012 tuvimos en Mérida al Dr. Alfredo Carlini, reconocido paleontólogo argentino del Museo y de la Universidad de la Plata, quien dirigió un interesantísimo taller de paleontología de vertebrados para los investigadores y estudiantes de postgrado del Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes, en el cual se trató muy especialmente los casos de proboscídeos (mastodontes) y xenartros (megaterios) ya que son éstos los representantes de megafauna del Cuaternario que hemos encontrado hasta ahora en el Llano del Anís, Municipio Sucre del Estado Mérida, donde el equipo de investigación del Museo está trabajando en investigación y formación de comunidades locales desde enero 2008.

El taller se realizó en los laboratorios de arqueología y de conservación-restauración del museo, así como en el Parque Paleoarqueológico del Anís. Al mismo participaron también unos investigadores y estudiantes del Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la ULA, y nos visitaron durante el taller en el Llano del Anís algunos geólogos que colaboran con nosotros, acompañados de sus estudiantes.

Fue tan interesante el encuentro con el Dr. Carlini que éste prometió regresar en 2013, para conocer los nuevos descubrimientos que haremos en este importante sitio paleontológico del Cuaternario.

El mismo paleontólogo lamentó mucho la destrucción de un joven xenartro, la que se debió a la falta de conciencia de un habitante del lugar, quien -a pesar de los oficios del Instituto de Patrimonio Cultural recomendando la protección del sitio, y de las recomendaciones (orales) que hizo a ese señor el alcalde del municipio Sucre- pasó ahí una máquina, un domingo que no estábamos presentes, a fin de agrandar su casa, y destruyó ese esqueleto (que aparentemente estaba completo) así como otro, que parece haber sido un mastodonte bebé. Lo que nos dolió mucho a todos, sobre todo, es que, según el Dr. Carlini, este representante xenartro de Mérida es diferente de los que se han encontrado en otras partes de Venezuela, como en el estado Falcón, por ejemplo, así como de las distintas especies de xenartros de Argentina.

2. Primera tesis del doctorado en antropología:

Nos complació haber podido asistir, en el Museo Arqueológico, a la primera defensa de tesis de Doctorado en Antropología (de la ULA, Mérida y de Venezuela), la de Rosa Iraima Sulbarán, quien investigó por primera vez sobre “La ritualidad en las manifestaciones musicales religiosas de los Pueblos del Sur del estado Mérida: Estudio comparativo en Etnología Religiosa y en Antropología de la Música”. Su tutor fue el Dr. Rafael López Sanz, profesor titular jubilado de la Universidad Central de Venezuela.

Tendremos en 2013 otras defensas de tesis en nuestro Doctorado, a partir del mes de marzo, además de numerosos trabajos de grado de nuestra Maestría en Etnología, la cual ha llegado ya a su IX Cohorte.



**Escena del Día de Reyes. Acto central frente a la iglesia.
Fotografía: Rosa Iraima Sulbarán.**



**Vista aérea del pueblo de Mucutuy.
Fotografía: Rosa Iraima Sulbarán.**



De camino a San Miguel. Fotografía: Rosa Iramia Sulbarán.



Agrupación Mucutuy. Fotografía: Rosa Iramia Sulbarán.