

# Boletín Antropológico

Museo Arqueológico  
Centro de Investigaciones

ISSN : 1325-2610

Universidad de Los Andes  
Mérida - Venezuela  
Mayo - Agosto 2008, N° 73



## Descripción taxonómica, morfológica y etnobotánica de 26 hierbas comunes que crecen en la ciudad de Mérida– Venezuela\*<sup>1</sup>

CARMONA A., JUAN; GIL O., RICARDO; RODRÍGUEZ A., MARÍA CONCEPCIÓN  
*Jardín de Plantas Medicinales “Dr. Luis Ruiz Terán”*, Herbario MERF  
*Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela.*  
e-mail: [jujar@ula.ve](mailto:jujar@ula.ve); [rigilo99@hotmail.com](mailto:rigilo99@hotmail.com); [mariaconcepcion@ula.ve](mailto:mariaconcepcion@ula.ve)

### RESUMEN

Se presentan 26 hierbas comunes que crecen en la ciudad de Mérida - Venezuela, las cuales fueron recolectadas aleatoriamente en las distintas parroquias que conforman el *Distrito Libertador* de la mencionada entidad. Se reportan nombres científicos, nombres comunes, familia botánica, descripción botánica, y usos etnobotánicos. Los respaldos de las especies botánicas incluidas, fueron almacenados en el Herbario MERF “Dr. Luis Ruiz Terán” de la Facultad de Farmacia de la Universidad de Los Andes.

**Palabras Clave:** Hierbas comunes, descripción taxonómica, morfológica y etnobotánica.

### A taxonomical morphological ethnobotanical description of 26 herbs commonly grown in the city of Mérida, Venezuela

### ABSTRACT

A random collection of 26 herbs taken from various districts in the city of Mérida. Scientific names are listed including the family name, with the common names, description, and the uses the herbs were given by the local people. Specimens of the species here included were stored in the Dr. Luis Ruiz Terán Herbarium at the Pharmacy Faculty, University of the Andes, Venezuela.

**Key words:** Common herbs, taxonomic description, morphology, ethnobotanic

---

\* Recibido: 03-03-2008 Aceptado: 27-04-2008

## 1.- Introducción

El conocimiento de la flora de una nación parte de la premisa de que cualquier especie vegetal es de importancia. Intentar indagar acerca de las hierbas comunes que crecen a lo largo y ancho de una localidad, resulta tarea ardua, toda vez que se conjugan factores que obstaculizan dicha actividad: destrucción permanente de las mismas por no poseer aparente valor económico, y el desconocimiento por parte de la población de sus nombres comunes. No obstante, cuando el botánico, el taxónomo, el etnobotánico, el fitoquímico o el farmacéutico, se aproximan al estudio somero de una hierba, sin mayor relevancia científica, se asombran al encontrar que cada especie, no sólo guarda en sí misma una importancia intrínseca, propia, que la hace atractiva ante sus ojos; sino que su conocimiento y comprensión pueden despejar ulteriormente los caminos para la utilización terapéutica y de aplicación económica de la misma.

A lo largo del tiempo los integrantes del grupo de investigación *Cátedra de Farmacognosia* han ido desentrañando la biodiversidad de la región de los Andes, en pos del conocimiento ancestral que tiene la población sobre su entorno natural, a los fines de su posible aplicación terapéutica. En 1997 publican el trabajo *Índice de la flora endémica de Venezuela*, que reveló ante la comunidad científica nacional una inmensa riqueza de especies endémicas en nuestra nación, cuyas potencialidades en parte aún no están estudiadas, pero que lamentablemente corren peligro de extinción, ante el “avance” silencioso de un urbanismo no controlado. En 1999 presentan el trabajo intitulado: *Clave para 11 hierbas invasoras del Jardín de Plantas Medicinales de la Facultad de Farmacia*, cuya meta no era otra, sino el develar ese mundo de hierbas “insignificantes” que invaden los espacios destinados al cultivo de especies terapéuticamente activas. Ese mismo año presentan el *Inventario para una base de datos de plantas medicinales*, que ha servido de soporte científico para la estructuración

de un trabajo orgánico y sistemático en el área de la taxonomía, de la botánica y de la etnobotánica. Más recientemente, en el año 2001, publican 23 especies botánicas con potencialidad terapéutica, que va más o menos por la misma línea de investigación esbozada anteriormente, y que busca indagar en el vasto mundo de las hierbas comunes sus posibilidades de aplicación terapéutica.

Es por ello que en el presente trabajo el lector hallará 26 hierbas comunes, que crecen y se desarrollan espontáneamente en diversos sitios de la ciudad de Mérida. Si bien, a muchas de ellas ya se les conoce amplia aplicación medicinal (Garrapatica, Boquera, Mastuerzo, Verdolaga, etc.), a otras no tanto, lo cual resulta interesante a los efectos de la presente investigación taxonómica y etnobotánica, por los aportes que hace al respecto. Por otra parte, la inclusión del dibujo realizado *in vivo* favorece el reconocimiento por parte del lector, de la hierba común seleccionada, y el conocimiento de aquellas hierbas no tan comunes, cuyas características morfológicas permiten diferenciaciones, y evitan equívocos taxonómicos. Además, la inclusión del nombre común o vulgar y sus sinonimias, así como sus familias botánicas, posibilita dilucidar a precisión, sobre la base de su cotejo con el nombre científico, la naturaleza de cada especie, a objeto de las necesarias diferenciaciones botánicas para investigaciones posteriores.

## **2.- Fundamentos metódicos**

Se hizo un trabajo de campo, que consistió en la recolección de especies herbáceas que crecen y se desarrollan en diferentes localidades de la ciudad de Mérida. La recolección se realizó de manera aleatoria, a objeto de evitar la subjetividad a la hora de la selección de una determinada especie botánica. Cuando la hierba no era común, se les preguntó a las personas que se hallaban en el sitio de recolección, cuál era el nombre de la misma, así como sus usos terapéuticos y las partes utilizadas, y cuando ello no fue

posible, se indagó en la base de datos que poseen los autores, o en la bibliografía por ellos publicada. Las especies recolectadas fueron dibujadas directamente por María Cristina Avendaño de Castro, dibujante de la Cátedra de Farmacognosia, determinadas, rotuladas, prensadas, desecadas e incorporadas al Herbario MERF “Dr. Luis Ruiz Terán” de la Facultad de Farmacia y Bioanálisis de la Universidad de Los Andes.

### 3. Descripción etnobotánica y etnomédica

Se registra un total de 17 familias, 31 géneros y 28 especies vegetales herbáceas.

**1. Nombre común:** Bledo, Pira dulce

**Nombre científico:** *Amaranthus dubius* Mart.

**Familia:** Amaranthaceae.

**Descripción:** Hierba erecta de 0.5 a 1 metro de altura aproximadamente. Tallos suculentos de color morado-rojizo. Hojas simples, alternas. Inflorescencia en espiga.

**Usos etnomédicos:** Antitusiva, antigripal, asma y bronquitis.

**Partes Utilizadas:** Hojas y sumidades floridas

**2. Nombre común:** Cardosanto

**Nombre científico:** *Argemone mexicana* L.

**Familia:** Papaveraceae.

**Descripción:** Hierba, con látex blanco, de 60 a 80 centímetros de alto. Hojas sésiles, con aguijones en el margen y en los nervios. Flores amarillas. Fruto una cápsula.

**Usos etnomédicos:** Dolor e inflamación de los riñones, infección de la orina, tumores.

**Partes utilizadas:** Toda la planta.

**3. Nombre común:** Cariaquito morado, Venturosa (ver Fig. 1)

**Nombre científico:** *Lantana trifolia* L.

**Familia:** Verbenaceae.

**Descripción:** Hierba erecta, de 2 metros de altura. Hojas verticiladas, con tres en cada nudo. Inflorescencia en espiga. Corola morada. Fruto en drupa de color púrpura.

**Usos etnomédicos:** Afecciones respiratorias, sudorífica, contra el do-

lor de estómago y digestiva.

**Partes utilizadas:** Hojas.

**4. Nombre común:** Cola de león

**Nombre científico:** *Leonotis nepetifolia* (L.) R. Br.

**Familia:** Labiatae (Lamiaceae).

**Descripción:** Hierba anual, erecta de 0.6 a 1 metro de altura. Hojas simples, opuestas. Flores en verticilos globosos. Corola anaranjada.

**Usos etnomédicos:** Fiebre y jaqueca.

**Partes utilizadas:** Hojas.

**5. Nombre común:** Dormilona

**Nombre científico:** *Mimosa pudica* L.

**Familia:** Leguminosae (Mimosaceae).

**Descripción:** Hierba rastrera, armada (espinas). Hojas compuestas. Hojuelas lineares, estipulas lanceoladas. Inflorescencia globosa. Fruto en legumbre.

**Usos:** Dolor de estómago, antiséptica, dolor de muela, llagas, heridas, faringitis.

**Partes utilizadas:** Semillas y Hojas.

**6. Nombre común:** Escoba

**Nombre científico:** *Sida ciliaris* L.

**Familia:** Malvaceae.

**Descripción:** Hierba rastrera, sufrútice de 20 a 30 centímetros. Flores solitarias, corola amarilla-salmón. Hojas simples, alternas.

**Usos etnomédicos:** Expectorante y antiinflamatoria.

**Partes utilizadas:** Toda la planta.

**7. Nombre común:** Flor amarilla, Buba (ver Fig. 2)

**Nombre científico:** *Aldama dentata* La llave et Lex.,

*Sclerocarpus coffeaecolus* Klatt.

**Familia:** Compositae (Asteraceae).

**Descripción:** Hierba erecta de 30 a 90 centímetros de altura. Hojas simples, alternas o las inferiores opuestas. Inflorescencia en capítulos. Flores amarillas. Fruto en aquenio.

**Usos etnomédicos:** Febrífuga.

**Partes utilizadas:** Toda la planta.

**8. Nombre común:** Flor escondida

**Nombre científico:** *Phyllanthus niruri* L.

**Familia:** Euphorbiaceae.

**Descripción:** Hierba pequeña, de 50 centímetros de altura. Hojas pequeñas, alternas, glabras, aovadas, elípticas u oblongas. Flores solitarias, pediceladas de color verdoso-blanco.

**Usos etnomédicos:** Diabetes.

**Partes utilizadas:** Ramas.

**9. Nombre común:** Garrapatita (ver Fig. 3)

**Nombre científico:** *Pilea microphylla* (L.) Liebm.

**Familia:** Urticaceae.

**Descripción:** Hierba pequeña, succulenta. Hojas opuestas, borde entero. Flores muy pequeñas unisexuales.

**Usos etnomédicos:** Tensión arterial y diabetes.

**Partes utilizadas:** Hojitas.

**10. Nombre común:** Hierba mora

**Nombre científico:** *Solanum nigrum* L.

**Familia:** Solanaceae.

**Descripción:** Hierba erecta, glabra de 80 centímetros a 1 metro de altura. Hojas simples, alternas, aovadas. Flores blancas. Fruto tipo baya.

**Usos etnomédicos:** Herpes o culebrilla, várices y flebitis.

**Partes utilizadas:** Frutos frescos.

**11. Nombre común:** Jujure

**Nombre científico:** *Melanthera aspera* (Jacq.) Small.

*Calea aspera* Jacq.

**Familia:** Compositae (Asteraceae).

**Descripción:** Hierba erecta hasta sufruticosa de 1 metro de altura. Hojas simples, opuestas. Inflorescencia en capítulos. Flores blancas. Fruto en aquenio.

**Usos etnomédicos:** Inductora del parto.

**Partes utilizadas:** Ramas con flores.

**12. Nombre común:** Lecherito, Boquera, Tripa de pollo

**Nombre científico:** *Chamaesyce hirta* (L.) Millsp.

*Euphorbia hirta* L.

**Familia:** Euphorbiaceae.

**Descripción:** Hierba erecta y decumbente de 40 a 60 centímetros de largo. Hojas simples, opuestas, con manchas rojas. Inflorescencia en

ciatios. Fruto en cápsula. Látex blanco.

**Usos:** Boqueras, cadillos e hiperqueratosis de la piel.

**Partes utilizadas:** Hojas y tallos (el látex).

**13. Nombre común:** Lochita (ver Fig. 4)

**Nombre científico:** *Hydrocotyle umbellata* L.

**Familia:** Umbelliferae (Apiaceae).

**Usos etnomédicos:** Mejorar la memoria.

**Partes utilizadas:** Hojas y pecíolos.

**Descripción:** Hierba rastrera, estolonífera. Tallos largos. Inflorescencia en umbelas.

**14. Nombre común:** Manzanillita (ver Fig. 5)

**Nombre científico:** *Tridax procumbens* L.

**Familia:** Compositae (Asteraceae).

**Descripción:** Hierba decumbente, ramificada. Hojas opuestas, pilosas por ambas caras. Corola ligulada, capítulos cremosos.

**Usos etnomédicos:** Fiebres, como insecticida.

**Partes utilizadas:** Hojas.

**15. Nombre común:** Mapurite

**Nombre científico:** *Porophyllum ruderale* ( Jacq. ) Cass.

**Familia:** Compositae (Asteraceae).

**Descripción:** Hierba erecta de 1 metro de altura. Aromática con fuerte olor desagradable, glándulas en el margen de la hoja. Cabezuelas verde oliva.

**Usos etnomédicos:** Depurativa, afecciones epidérmicas, antisifilítica, antiinflamatoria y contra el cáncer.

**Partes utilizadas:** Hojas, ramas y cogollos.

**16. Nombre común:** Mastuerzo

**Nombre científico:** *Lipidium virginicum* L.

**Familia:** Cruciferae.

**Descripción:** Hierba de 20 a 30 centímetros de altura. Hojas simples, alternas. Flores en racimos blancas.

**Usos etnomédicos:** Antialérgico, depurativo, febrífugo.

**Parte utilizadas:** Ramas.

**17. Nombre común:** Mata caballo (ver Fig. 6)

**Nombre científico:** *Isotoma longiflora* ( L. ) Presl.

*Laurentia longiflora* (L.) Wimmer

**Familia:** Campanulaceae.

**Descripción:** Hierba laticífera de unos 40 centímetros de altura. Hojas estrecho-lanceoladas; bordes con dientes conspicuos irregulares. Flores solitarias axilares y terminales blancas. Fruto cápsula.

**Usos etnomédicos:** Contra los mezquinos y verrugas (el látex).

**Partes utilizadas:** Tallo

**Advertencia:** Es muy tóxica.

**18. Nombre común:** Meona (ver Fig. 7)

**Nombre científico:** *Acalypha alopecuroidea* Jacq.

**Familia:** Euphorbiaceae.

**Descripción:** Hierba de unos 80 centímetros. Hojas alternas, ovadas con bordes denticulados. Inflorescencia en espiciforme axilares y terminales. Flores blancas.

**Usos etnomédicos:** Contra los gases intestinales, diurética y contra los tumores.

**Partes utilizadas:** Hojas.

**19. Nombre común:** No hallado (ver Fig. 8)

**Nombre científico:** *Conyza bonariensis* (L.) Cronquist.

*Erygeron bonariensis* L.

**Familia:** Compositae (Asteraceae).

**Descripción:** Hierba erecta. Tallos pilosos. Hojas alternas y sésiles. Inflorescencia amarillenta.

**Usos etnomédicos:** Para cicatrizar heridas y como insecticida (moscas).

**Partes utilizadas:** Toda la planta.

**20. Nombre común:** No hallado (ver Fig. 9)

**Nombre científico:** *Spananthe paniculata* Jacq.

**Familia:** Umbelliferae (Apiaceae)

**Descripción:** Hierba de 80 centímetros. Tallos estriados con tonos morados. Hojas acorazonadas con margen crenado-mucronado. Inflorescencia en umbelas. Flores blancas.

**Usos etnobotánicos:** Quemaduras, vejigas de la boca y de la piel.

**Partes utilizadas:** Hojas.

**21. Nombre común:** Ñajúa (ver Fig. 10)

**Nombre científico:** *Corchorus siliquosus* L.

**Familia: Tiliaceae.**

**Descripción:** Hierba de 40 a 80 centímetros de alto. Hojas pequeñas denticuladas. Flores amarillas.

**Usos etnomédicos:** Gripes, catarros y resfriados.

**Partes utilizadas:** Flores y hojas.

**22. Nombre común:** Pega – pega

**Nombre científico:** *Desmodium canum* (Gmel.) Schinz & Thell.

**Familia:** Leguminosae (Papilionaceae).

**Descripción:** Hierba de 30 a 50 cm de longitud. Estípulas soldadas entre sí, secas y rojizas. Hojas ovadas, arriba más oscuras y glabras. Flores rojizas o violáceas en racimos no muy largos. Fruto una legumbre ligeramente arqueada.

**Usos etnomédicos:** Diurética, antiséptica, depurativa, laxante y contra los herpes.

**Partes utilizadas:** Raíz, hojas y flores.

**23. Nombre común:** Suelda con suelda

**Nombre científico:** *Commelina diffusa* Burm.

**Familia:** Commelinaceae.

**Descripción:** Planta herbácea, rastrera, con estolones, espata abierta completamente. Corola azul.

**Usos etnomédicos:** Antianémica, várices, dolor de cabeza, fractura de huesos, antiinflamatoria.

**Partes utilizadas:** Las hojas y los pecíolos.

**24. Nombre común:** Verbena

**Nombre científico:** *Verbena littoralis* H.B.K.

**Familia:** Verbenaceae.

**Descripción:** Planta herbácea de 1 metro de altura. Inflorescencia en espiga, flores color violeta.

**Usos etnomédicos:** Contusiones, hemorragias, triglicéridos, diabetes, tos, fiebre, nervios, dolor de cabeza.

**Partes utilizadas:** Hojas.

**25. Nombre común:** Verdolaga

**Nombre científico:** *Portulaca oleracea* L.

**Familia:** Portulacaceae.

**Descripción:** Hierba anual de 80 centímetros de altura, suculenta. Flores amarillas. Fruto capsular con semillas negras.

**Usos etnomédicos:** Cólicos estomacales, triglicéridos, depurativo, antihelmíntica, refrescante, irritación del estómago, antidiabética, antianémica, analgésica.

**Partes utilizadas:** Hojas, ramas y flores.

**26. Nombre común:** Vinagrillo

**Nombre científico:** *Oxalis corniculata* L.

*Oxalis meridensis* Pittier

**Familia:** Oxalidaceae.

**Descripción:** Hierba rastrera, tallos con estolones. Flores amarillas. Fruto una cápsula pubescente.

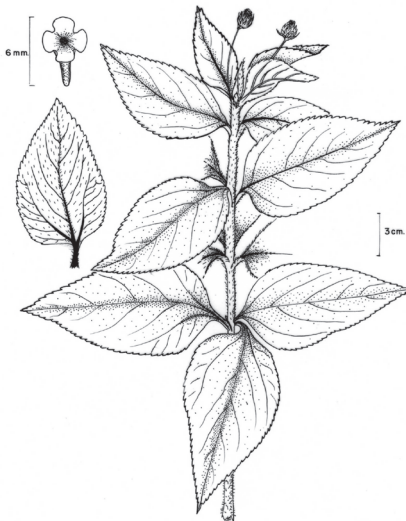
**Usos etnomédicos:** Trastornos menstruales.

**Partes utilizadas:** Toda la planta.

#### 4.- Advertencia

Los autores recomiendan no automedicarse y consultar a los especialistas en caso de patología. Deberá prevalecer entre la población -que hace uso de plantas medicinales- la premisa de que cualquier sustancia por muy segura que sea, es potencialmente tóxica si se la utiliza indiscriminadamente.

Figura 1. *Lantana trifolia* L.



**Figura 2.** *Aldama dentata* La llave et Lex.,



**Figura 3.** *Pilea microphylla* (L.) Liebm.

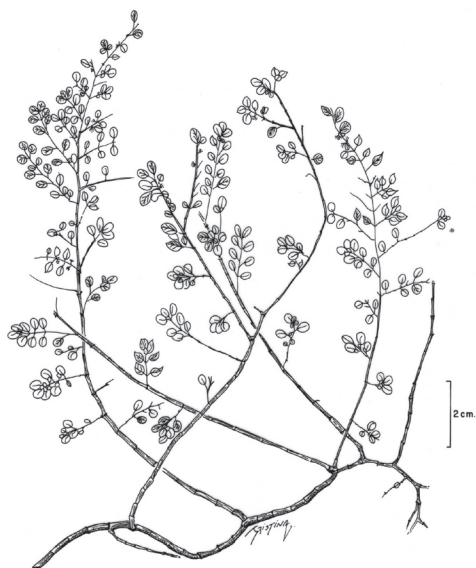


Figura 4. *Hydrocotyle umbellata* L.

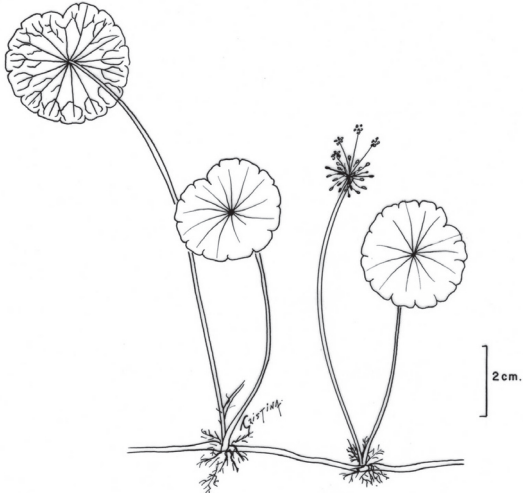
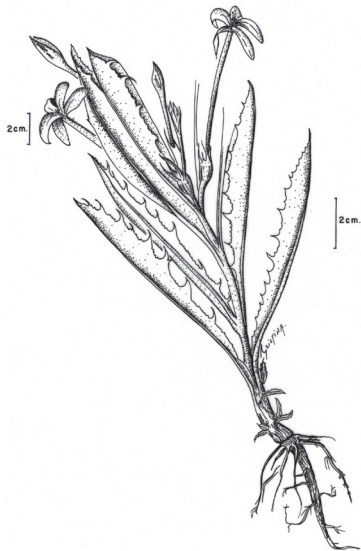


Figura 5. *Tridax procumbens* L.



**Figura 6.** *Isotoma longiflora* (L.) Presl.



**Figura 7.** *Acalypha alopecuroidea* Jacq

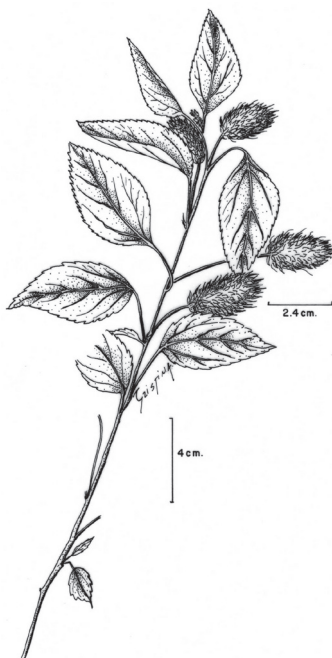


Figura 8. *Conyza bonariensis* (L.) Cronquist.

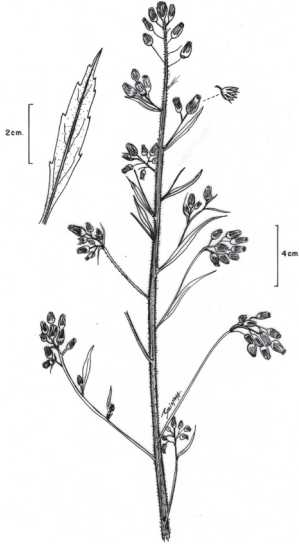
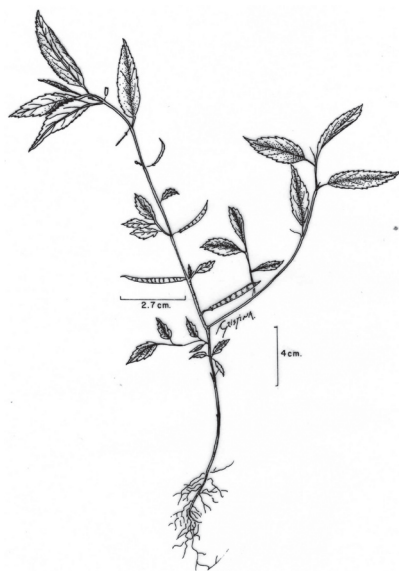


Figura 9. *Spananthe paniculata* Jacq.



Figura 10. *Corchorus siliquosus* L.



## 5.- Bibliografía

- BADILLO, V. y Schee, L. 1965. Clave de las familias de plantas superiores de Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Agronomía. Maracay - Venezuela.
- CARMONA, J. Meléndez P. y Gil, R. 1999. Clave para 11 hierbas invasoras del Jardín de Plantas Medicinales de la Facultad de Farmacia. Revista de la Facultad de Farmacia. ULA. Vol. 36: 15-20.
- CARRERO, O. 1996. Estudio etnobotánico en la reserva forestal de Caparo. Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Cuaderno Comodato-ULA. Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela.
- DELASCIO, F. 1985. Algunas plantas usadas en la medicina empírica venezolana. Dirección de Investigaciones Biológicas. División de Vegetación. Jardín Botánico. Inparques. Caracas - Venezuela.

- GARCÍA Barriga, H. 1992. Flora Medicinal de Colombia. Tercer Mundo Editores. Tomos: I, II y III. Bogotá - Colombia.
- GIL Otaiza, R. y Carmona, J. 1997. Índice de la flora endémica de Venezuela. Revista de la Facultad de Farmacia de la ULA. Vol. 33: 15-32.
- GIL Otaiza, R. 1997. Plantas usuales en la medicina popular venezolana. CDCHT ULA. Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela. 211 p.
- GIL Otaiza, R. y Carmona, J. 1999. Inventario para una base de datos de plantas medicinales. Revista de la Facultad de Farmacia. Vol. 36: 49-55.
- GIL Otaiza, R. y Carmona, J. 2001. 23 especies botánicas con potencialidad terapéutica. Revista de la Facultad de Farmacia. Vol. 42: 37-39.
- GIL Otaiza, R. y Carmona, J. 2003. Herbolario Tradicional Venezolano. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela. 230 p.
- GONZÁLEZ de C. 1984. Especies vegetales de importancia económica en México. Editorial Porrúa S.A. México- México.
- HERNÁNDEZ, J, Valero, H. y Gil, R. 2002. 23 especies vegetales medicinales de uso frecuente en la población de Tabay. Revista de la Facultad de Farmacia. Vol. 44: 51-58.
- HOYOS, J. 1978. Flora tropical Ornamental. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Madrid - España.
- MANARA, B. 1995. Guía ilustrada del Jardín Botánico de Caracas. Fundación Instituto Botánico de Venezuela. Fundación Polar. Caracas - Venezuela.
- PITTIER, H. 1978. Manual de Plantas Usuales de Venezuela. Fundación Eugenio Mendoza. Caracas - Venezuela.
- RONDÓN, J. 2001. Cactaceae de la zona xerófila del Estado Mérida, Venezuela. CDCHT de la Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela.
- RUIZ Terán, L. y López-Palacios, S. 1987. Notas etnobotánicas y nombres vulgares de plantas venezolanas. Revista de la Facultad de Farmacia de la ULA. Vol. 29. Mérida - Venezuela.
- SCHEE, L. 1984. Plantas comunes de Venezuela. Ediciones de la Bi-

biblioteca. Universidad Central de Venezuela. Caracas – Venezuela.

STEYERMARK, J. y Huber, O. 1978. Flora del Ávila. Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales. Vollmer Foundation. Ministerio de Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables. Madrid - España.

VARESCHI, V. 1970. Flora de los Páramos. Universidad de Los Andes. Ediciones del Rectorado. Mérida - Venezuela.

## **Agradecimientos**

Los autores agradecen a la TSU María Cristina Avendaño de Castro la realización de los dibujos botánicos.

# Estudio paleodietario en restos óseos aborígenes del sitio arqueológico Canímar Abajo, Matanzas, Cuba\*

CHINIQUE DE ARMAS, YADIRA; RODRÍGUEZ SUÁREZ, ROBERTO; ARREDONDO  
ANTÚNE, CARLOS; COLLAZO, ODALYS; BOZA, AURELIO; SHEILA ALLEYNE;  
ÁLVAREZ, MANUEL; LIVA, MARIA; JIMÉNEZ, JUAN  
*Museo Antropológico Montané, IMRE, Universidad de la Habana, Cuba*  
E-mail: ychinique@fbio.uh.cu

## RESUMEN

En este trabajo se cuantificaron los elementos estroncio (Sr), bario (Ba), cinc (Zn), hierro (Fe), magnesio (Mg), manganeso (Mn), y cobre (Cu) en el material óseo procedente de 23 esqueletos exhumados en el sitio arqueológico Canímar Abajo con la finalidad de determinar las fuentes de alimentación predominantes de las poblaciones aborígenes en estudio. Se realizaron estudios de suelo y se estimó el colágeno residual en los restos óseos. Las altas concentraciones de Sr y las bajas de Ba denotaron una alta dependencia de los recursos marinos, aunque la dieta fue variada como lo evidencian los niveles de Zn y la alta correlación existente entre el Sr y el Mg. El coeficiente de variación del Sr (menor del 20%) indica una dieta homogénea. Sin embargo en el cementerio II, la disminución de los niveles de Sr sugiere un cambio en la procedencia del mismo, aumentando el consumo de fuentes vegetales. Se observaron diferencias estadísticas en las concentraciones de Cu entre individuos femeninos y masculinos, lo que denota un consumo diferencial de alimentos ricos en este oligoelemento entre ambos sexos.

**Palabras clave:** Arqueología, paleodieta, estudios osteoquímicos, elementos traza, Canímar Abajo.

## Evidence of diet in aboriginal skeletons taken from digs in Canimar Abajo, Matanzas, Cuba

### ABSTRACT

The chemical elements strontium (Sr), barium (Ba), zinc (Zn), iron (Fe), magnesium (Mn) and copper (Cu) found in bone tissue taken from 23 skeletons exhumed from an archaeological site in Canimar Abajo give evidence of diet. High concentrations of Sr and low concentrations of Ba indicate a high intake of seafood. Varieties of diet are indicated by the presence of Zn and a correlation between Sr and Mg. However, in a second cemetery a diminution of Sr levels suggests a more vegetarian diet. Concentrations of Cu show statistical differentiation in male and female individuals implying consumption difference in the low levels of Cu that appear.

**Key words:** archaeology, diet, osteo-chemical studies, trace elements, Canimar Abajo

---

\* Recibido: 12-12-2008. Aceptado: 26-03-2008

## **1.- Introducción**

A lo largo de la Historia de la Arqueología cubana se han llevado a cabo investigaciones sobre la fauna asociada a los sitios arqueológicos, pero estos resultados, provenientes del análisis macroscópico, permiten solo una reconstrucción parcial de las costumbres dietarias de nuestros aborígenes, pues existen elementos que no dejan huellas observables a simple vista en el registro arqueológico (Chinique y Rodríguez, 2007). En el caso de Cuba, este aspecto tiene singular importancia, pues debido a sus condiciones climáticas, solo en escasas ocasiones, se pueden hacer inferencias directas relacionadas con la dieta de origen vegetal. Sin embargo, existen evidencias microscópicas que pueden brindarnos información adicional, tal es el caso de los análisis osteoquímicos y los estudios de instrumentos o artefactos utilizados por las sociedades del pasado, que conservan gránulos de polen, fitolitos, almidones y tejidos vegetales que aportan datos no evidenciables microscópicamente.

Los análisis osteoquímicos toman como sustrato al individuo mismo y exponen a través de ciertos indicadores, características de la dieta consumida por éste durante su vida. En la composición química de los huesos humanos, además de los elementos fundamentales, existen elementos traza como el estroncio (Sr), y el bario (Ba) entre otros, que por no ser nutrientes esenciales sujetos a regulación metabólica, sus concentraciones son producto del intercambio con el medio externo y esta es la razón por la que nos brinda información sobre la dieta. Evaluando el contenido de estos elementos es posible saber si los alimentos consumidos por una población son preferentemente animales o vegetales, pues existe fraccionamiento de sus concentraciones a lo largo de la cadena trófica. Las plantas incorporan minerales disueltos en el agua a través de las raíces sin que existan en ellas mecanismos activos de eliminación. Por tanto, la concentración de oligoelementos en las plantas reflejará los niveles disponibles en el medio. Sin embargo los animales sí presentan estos mecanismos, sobre todo aquellos

que pueden entrar en competencia con el Ca en la hidroxiapatita del hueso como son el Sr y el Ba. Otros oligoelementos como el Zn y el Cu no sufren fraccionamiento en la cadena trófica. Sin embargo, la retención activa de Zn por los animales es mayor que en los vegetales (Pérez *et al.*, 1991).

Con el estudio de los restos óseos de Canímar Abajo nos proponemos, definir los grupos de alimentos predominantes en la dieta a partir de análisis osteoquímicos en los huesos humanos, verificando la existencia o no de diferencias entre individuos femeninos y masculinos. A su vez se pretende realizar una comparación de las costumbres dietarias entre los individuos exhumados en los dos momentos de ocupación del sitio arqueológico como cementerio.

## 2.- El sitio arqueológico Canímar Abajo

El sitio arqueológico Canímar Abajo se localiza en la costa norte de la provincia de Matanzas aproximadamente a 40m de la orilla suroeste del río Canímar. Sus coordenadas geográficas son aproximadamente: 23° 2' 15.5" de latitud N y 81° 29' 49.1" de longitud E (Rodríguez, 2006). Dicho sitio se encuentra en la base de un farallón cársico que en su parte superior se proyecta hacia adelante conformando un abrigo rocoso.



Figura 1. Ubicación geográfica del sitio arqueológico Canímar Abajo.

Las condiciones ambientales del área brindaron a las comunidades aborígenes que habitaron esta zona, amplias posibilidades para el desarrollo de sus actividades subsistenciales. En primer lugar y como elemento principal hay que tener en cuenta al propio río Canímar que, considerado como caudaloso, es navegable para embarcaciones de poco calado en más de 10 Km.; de esta forma permite el contacto fácil entre la zona de la Bahía de Matanzas, las áreas de agua salobre de este río, con su vegetación de Manglar y la cuenca de esta arteria fluvial que sobrepasa los 250 km<sup>2</sup> (Dacal, 1982).

La Historia de los hallazgos en el sitio comenzó el 5 de mayo de 1984 cuando obreros de la base del campismo, horadaban el suelo contiguo al farallón que lo limita. Ese mismo año el Museo Montané de la Universidad de la Habana y el Comité Espeleológico de Matanzas, comenzaron las labores de sistemáticas excavación.

En el año 2004 se retomaron las excavaciones en el sitio por el grupo de trabajo del Museo Montané de la Universidad de la Habana dirigidos por el Dr. Roberto Rodríguez Suárez, llevándose a cabo 3 campañas hasta la fecha. En las capas más profundas aparecen restos humanos de gran antigüedad (4700 - 5000 AP según fechados recientes). En los estratos intermedios se evidencian restos de fauna, fogones, cenizas y carbón. En los niveles más tardíos el sitio es reutilizado como cementerio, aunque se observan elementos de los descritos en la fase anterior.

### **3.- Materiales y Métodos**

#### **• Selección de la muestra**

El material objeto de estudio fue depositado en el laboratorio de Antropología del Museo Montané procedente de las campañas arqueológicas del 2005 y 2007 llevadas a cabo en Canímar Abajo. Para realizar el estudio se tomaron 10 individuos

procedentes del Cementerio I (de 1,40 a 1,80 m de profundidad) y 13 del Cementerio II (hasta 0,70 m de profundidad) para un total de 23 muestras óseas.

Se utilizó en la mayoría de los casos el mismo tipo de hueso, en este caso fémur, aunque fue preciso utilizar dos tibias. Ambos huesos son los más apropiados para cuantificación de elementos traza por ser los más representativos de un conjunto de elementos de interés relacionados con la dieta (Buikstra *et al.*, 1989).

Se tomó en todos los casos individuos adultos siendo suficiente la muestra para seleccionar una adecuada representatividad por sexos. De un total de 10 individuos en la población procedente del cementerio I, cuatro resultaron femeninos, y cuatro masculinos y en dos ocasiones fue imposible determinar con seguridad el sexo debido a al deterioro de huesos con carácter diagnóstico. En el Cementerio II fue posible estimar el género al 100% de los individuos, resultando 7 femeninos y 6 masculinos.

#### • *Procesamiento de las muestras*

Para el análisis de los elementos traza se partió de una porción de diáfisis del hueso utilizado en cada caso. Después de realizar lavados con agua y cepillo con el fin de eliminar los restos de tierra adheridos, fueron lavados con agua destilada y dejados secar al aire durante más de 24 horas. Posteriormente se procedió a raspar la superficie exterior hasta 2mm y la interior para eliminar el tejido esponjoso en el canal medular y los restos de tierra adheridos al hueso (Lambert *et al.*, 1989).

A continuación los huesos fueron triturados en un mortero de porcelana hasta convertirlo en polvo fino, que fue transvasado a vasos de precipitado, para efectuarles la limpieza química. Con el fin de eliminar carbonatos contaminantes se trataron las muestras con ácido acético (HAc) 1N (Price *et al.*, 1992) y se realizaron sucesivos lavados a intervalos de 15 minutos con hidróxido

de sodio (NaOH) con el fin de eliminar los ácidos húmicos contaminantes. Posteriormente se incineraron a 500°C durante 6 horas en un horno eléctrico.

#### • *Procedimiento Analítico*

La determinación de la dieta se realizó mediante el análisis de 9 elementos, dos de ellos mayoritarios: calcio (Ca) y fósforo (P) y los siete restantes traza: bario (Ba), estroncio (Sr), cinc (Zn), magnesio (Mg), hierro (Fe), cobre (Cu) y manganeso (Mn). Para ello se pesaron 500 mg de la muestra y se disolvieron en 3mL de ácido clorhídrico (HCl) 5N. Para minimizar las posibles interferencias y facilitar la ionización se le agregaron 5mL de Lantano al 2% y 0,25 mL de KCl al 0,5% (Schoeninger, 1979). Finalmente se enrasaron con agua desionizada en volumétricos de 50mL. Las lecturas se realizaron por Espectrometría de Absorción Atómica empleando un equipo PU 9100.

#### • *Estudios complementarios*

1. *Análisis de los suelos*: Se realizó la determinación de las concentraciones de los oligoelementos mencionados en el caso de los restos óseos en 3 muestras de suelo procedentes de una de las cuadrículas excavadas.

2. *Determinación de fósforo*: Se empleó la técnica colorimétrica del azul de molibdeno (Jackson, 1970).

3. *Porosidad y Densidad*: Son dos parámetros físicos íntimamente relacionados que tienen que ver con la integridad de la matriz mineral y el equilibrio que esta mantiene con los componentes orgánicos. Para estimarlas se utilizó la técnica propuesta por (Rodríguez, 2004).

4. *Fechamiento*: La antigüedad de las muestras se determinó empleando el método de cuantificación del colágeno residual propuesto por Vento *et al.*, (1984).

La evaluación estadística se efectuó mediante el test unifactorial t, después de comprobar que los datos seguían una distribución normal y procedimientos multifactoriales (correlaciones múltiples) a través del programa SPSS 11.5.

## 4.- Resultados y Discusión

### • Diagénesis

La contaminación de las muestras óseas es uno de los problemas más graves en los análisis de paleodieta a partir de los elementos traza. Como consecuencia de procesos culturales y tafonómicos los restos humanos pueden verse sometidos a cambios estructurales de distinta naturaleza; alteraciones que casi siempre acaban modificando en mayor o menor grado su composición química inicial (Trancho y Robledo, 1999).

En la tabla 1 se recogen los valores de las concentraciones de los oligoelementos en las muestras de suelo y las medias aritméticas de los elementos traza en los huesos de los individuos exhumados en cada cementerio.

SUELO	MS 1 (0,35-0,45)	MS 2 (0,65-0,75)	MS 3 (1,65-1,75)	MEDIA CEMENTERIO I	D.S	MEDIA CEMENTERIO II	D.S
Ca	45,54	47,18	40,73	41,16	5,62	35,93	5,00
P	5,33	4,27	4,19	21,04	3,74	22,14	5,83
Mg	0,57	0,99	0,78	0,14	344,07	0,08	195,39
Fe	0,49	0,54	0,73	0,0031	7,90	0,0029	8,24
Zn	90	45	75	143,24	23,85	142,73	30,01
Mn	33	44	48	9,93	4,11	7,40	2,24
Cu	43	20	29	22,52	8,38	19,78	5,17
Sr	5261	8271	5261	1492,07	308,28	995,90	155,67
Ba	7	15	15	10,72	1,96	11,47	3,77

**Tabla 1.** Resultado analítico del suelo y valores de las medias aritméticas de las muestras procedentes de los Cementerios I y II

Los niveles de Ca en los huesos presentan como promedio valores ligeramente menores en comparación con los de suelo, por lo que podría pensarse en un intercambio del elemento entre ambos hasta haber alcanzado cierto equilibrio. Algo similar

ocurre con las concentraciones de Ba y Cu. En el caso del Ba según Burton y Price (1990) el tratamiento químico previo debe eliminar el Ba de procedencia diagenética pues este, como contaminante, se fija en la superficie del hueso mediante óxidos portadores del elemento.

Los niveles de P encontrados en el suelo de la localidad son inferiores a los detectados en las muestras óseas. Sin embargo presenta niveles mayores de Mg, Fe, Mn, Sr que en el promedio de los valores de los huesos,

por lo que cuando se analicen estos elementos en el tejido óseo hay que pensar en el posible factor de contaminación en la dirección suelo- hueso para estos constituyentes y contar con la posibilidad *a priori* de la existencia de este flujo iónico. Aún así, el hecho de que las diferencias entre los valores del Fe y el Mn, elementos descritos como contaminantes, entre las muestras de suelo y los restos óseos sean tan grandes denota buena eficacia en la limpieza química realizada.

Los valores promedio de las concentraciones de Zn en los restos óseos, resultaron ser superiores a los obtenidos para las muestras de suelo, siendo las diferencias tan altas, que de haber ocurrido migración del elemento del hueso al suelo ésta sería insignificante.

#### • **Integridad del material óseo**

No podríamos comenzar los análisis de los elementos cuantificados sin valorar el estado de conservación del material óseo como criterio de fiabilidad de la señal biogénica a obtener. Los indicadores que hemos considerado para valorar la idoneidad de las muestras analizadas son los valores de Ca y P, la Porosidad y la Densidad.

Como puede observarse en la tabla 2 y 3 los resultados se encuentran desviados del valor teórico para ambos elementos, esto es: 38,18 %  $\pm$ 0,13 para el Ca y 17,91%  $\pm$  0,19 para el P

según los datos de composición de la ceniza ósea correspondiente al Certificado de Análisis del Material de Referencia Estándar 1400.

El aumento de la media de las concentraciones de fósforo hace sospechar sobre la pérdida en la integridad de la hidroxapatita del hueso y por tanto la existencia de acción diagenética sobre éste. No se puede descartar la idea de que se haya producido una incorporación del elemento procedente del contexto de enterramiento hacia los huesos, sobre todo teniendo en cuenta la gran densidad de entierros presentes en el sitio, y la presencia de restos de animales.

Hay que considerar la posibilidad de que en algún momento de la vida del sitio el pH de los suelos haya sido menor, favoreciendo el desarrollo de procesos de disolución y recristalización mineral que permitió la adición del elemento acumulado en las inmediaciones de los esqueletos hacia los huesos.

Cementerios	n	Mínimo	Máximo	Media	D.S	C.V
I	10	16,92	27,84	21,04	3,74	17,77
II	13	12,43	28,45	22,14	5,83	26,33

**Tabla 2** Valores de P de las muestras óseas analizadas. En %.  
D.S Desviación Estándar C.V Coeficiente de variación.

Cementerios	n	Mínimo	Máximo	Media	D.S	C.V
I	10	33,98	51,60	41,16	5,62	13
II	13	28,44	44,96	35,93	5,00	13

**Tabla 3** Contenido de Ca en las muestras óseas analizadas. En %.

En el caso del calcio las muestras se comportan de manera homogénea ante la degradación como se aprecia en los coeficientes de variación expuestos en la tabla 3 procedentes de ambos cementerios. Probablemente estén siendo afectadas por factores similares y en la misma intensidad, explicación que se justificaría si se comparan los análisis realizados a las tres muestras de suelo, que en general resultan uniformes. Esto apunta a que las desviaciones del valor reportado en las muestras en relación con los del hueso fresco se deban a las elevadas concentraciones de éste elemento en el suelo.

En la actualidad se conocen varios procesos que pueden incrementar los niveles de Ca post-mortem. Según Price (1989), el Ca y el CO<sub>2</sub> pueden precipitar como calcita (carbonato de calcio); de otro lado los cristales de hidroxiapatita crecen mediante la incorporación de iones carbonato como sustituto de iones fosfatos inorgánicos. Existe la posibilidad de que en los huesos encontrados en el sitio de estudio se haya producido la acumulación de calcita mediante un proceso de permineralización, en el que dicha sustancia ha rellenado los espacios y fisuras tanto a escala macroscópica como microscópica (Price *et al.*, 1992).

El reflejo de éstas anomalías en el hueso se evidencia en el valor del índice Ca /P que nos brinda información sobre el estado de conservación de la matriz mineral del hueso. El valor teórico es de 2,16, aunque el límite actual para considerar obvia la diagénesis se establece en torno a 2,5 (Trancho y Robledo, 1999).

En la tabla 4 se observa la relación existente entre estos dos elementos en los individuos estudiados. Los valores promedio en los dos cementerios se encuentran por debajo de los niveles normales, si bien es cierto que dentro de ambos hay muestras muy cercanas al valor teórico.

La mayor variabilidad observable en el Cementerio II pudiera explicarse por las diferencias cronológicas existentes en los individuos, con un tiempo variable de exposición al contexto de enterramiento.

Muestras	n	Mínimo	Máximo	Media	D.S	C.V
Cementerio I	10	1,59	2,76	1,997	0,41	20,53
Cementerio II	13	1,01	3	1,77	0,67	37,85

**Tabla 4.** Relación Ca/P de las muestras humanas analizadas

Los estudios relacionados con la porosidad y la densidad, en función del estado de conservación de las muestras se resumen en la tabla 5.

Cementerio I	Porosidad (% agua abs.)	Densidad (g/cm <sup>3</sup> )
<b>Media</b>	<b>23,86</b>	<b>1,91</b>
<b>D.S</b>	<b>3,90</b>	<b>0,30</b>
<b>C.V</b>	<b>16,34</b>	<b>15,70</b>
<b>Máximo</b>	<b>29,47</b>	<b>2,26</b>
<b>Mínimo</b>	<b>16,42</b>	<b>1,20</b>

**Tabla 5.** Densidad y Porosidad en el material óseo procedente del Cementerios I y II.

Los valores medios de densidad en los restos óseos de ambos cementerios se encuentran cercanos al valor del hueso fresco (1,9-2,0g/cm<sup>3</sup>), sobre todo en el caso del I, que tiene un valor de 1,91. Sin embargo, se sigue observando una alta variabilidad en los resultados (ver CV). Esto sigue apuntando a favor de la heterogeneidad en la conservación de los restos óseos. Tales diferencias pudieran deberse a variaciones cronológicas, pues la edad presenta correlación de alta significación con la porosidad (Ver Tablas 9 y 10).

Las alteraciones en los valores de la densidad y los propios índices Ca/P apuntan en el sentido de procesos de disolución y recristalización por acción de la carbonatación, en la que la formación de carbonato-apatita podría modificar la estructura, trayendo consigo los cambios originados en estos parámetros.

La correlación significativa de las concentraciones de Ca con los niveles de Sr y Mg ilustran la asociación existente entre ellos en la estructura mineral del hueso, compitiendo por las posiciones de enlace con el Ca (ver tablas 9 y 10). Es por eso que, en general, los valores de Zn, Ba y Sr obtenidos se podrían aceptar como indicadores de la dieta consumida.

**• Concentración de elementos traza en las muestras biológicas**

Las tablas 6 y 7 recogen los valores medios de las concentraciones de los elementos cuantificados en las muestras analizadas.

Cem. I	n	Mínimo	Máximo	Media	D.S	C.V
Ca	10	33,98	51,60	41,16	5,62	13,00
P	10	16,92	27,84	21,04	3,74	17,77
Mg	10	729	1959	1450,2	344,07	23,72
Fe	10	20	44	31,19	7,90	25,32
Zn	10	111	185	143,24	23,85	16,65
Mn	10	5	17	9,93	4,11	41,38
Cu	10	13	36	22,52	8,38	37,21
Sr	10	1107	2167	1492,07	308,28	20,66
Ba	10	8	14	10,72	1,96	18,28

**Tabla 6.** Concentración de oligoelementos en las muestras del Cementerio I.

Los valores de Ca y P son en %. El resto en p.p.m.

Cem. II	n	Mínimo	Máximo	Media	D.S	C.V
Ca	13	28,44	44,96	35,93	5,00	13,00
P	13	12,43	28,45	22,14	5,83	26,33
Mg	13	366	1107	828,74	195,39	23,57
Fe	13	21	43	29,84	8,24	27,61
Zn	13	108	209	142,73	30,01	21,02
Mn	13	5	11	7,40	2,24	30,27
Cu	13	14	35	19,78	5,17	26,13
Sr	13	619	1256	995,90	155,67	15,63
Ba	13	6	17	11,47	3,77	32,86

**Tabla 7.** Concentración de oligoelementos en las muestras del Cementerio II.

Los valores de Ca y P son en %. El resto en p.p.m.

Analizando el Sr como uno de los elementos fundamentales para este tipo de estudio, los individuos de Canímar Abajo se presentan como un grupo con una dieta muy homogénea teniendo en cuenta que el coeficiente de variación de la misma se encuentra dentro de los límites establecidos por Schoeninger (1979) quien determinó que para el Sr una variabilidad menor 20% indica similitudes en las costumbres dietarias de una población.

Los altos niveles de Sr presentes en los huesos apuntan hacia una dieta dónde abundan los alimentos ricos en este oligoelemento. Si tenemos en cuenta que el 99% del estroncio absorbido se deposita en los huesos (Rodríguez, 2004), y que los valores hallados se encuentran muy por encima de los reportados para el hueso fresco (249 p.p.m), cabría esperar que las medias obtenidas constituyan un reflejo de la dieta consumida.

Los altos niveles en las concentraciones de Sr y los bajos niveles obtenidos para el Ba denotan un abundante consumo de alimentos procedentes del mar. Esto se reafirma con el abundante contenido de Cu encontrado en las muestras muy superior a los del hueso fresco (2,3 p.p.m). Este elemento caracteriza el consumo de carnes, moluscos y frutos secos.

Entre ambos cementerios se denotan diferencias en cuanto a las concentraciones de Sr, el cementerio II presenta los niveles más bajos. La alta correlación significativa en este cementerio

del Sr con el Mg (ver tabla 8 y 9) podría sugerir, que la disminución en los niveles de Sr se deba a un cambio relativo de la procedencia del elemento debido a un incremento en el consumo de plantas poco portadoras del mismo como es el caso del maíz, ya reportada en el sitio por estudios en ecofactos realizados por Rodríguez (2007) y una disminución del consumo de moluscos marinos. Esto no niega que los individuos encontrados en dicho cementerio mantengan como actividad fundamental la dependencia de recursos del mar.

	Porosidad	Densidad	P	Ca	Fe	Cu	Sr	Mn	Zn	Mg	Ba	Edad
Porosidad	1	-.237	-.237	-.570	-.412	-.389	-.444	.437	-.617	-.721(*)	.467	.887(**)
Densidad		1	-.178	.294	.123	.712(*)	.060	-.016	.491	-.105	-.420	-.127
P			1	.199	-.387	-.229	-.102	-.618	-.151	.322	-.289	-.110
Ca				1	.433	.324	.826(**)	-.107	.640(*)	.727(*)	-.444	-.453
Fe					1	.379	.479	.124	.778(**)	.292	-.105	-.454
Cu						1	.290	.073	.511	-.159	-.017	-.157
Sr							1	.111	.381	.563	.027	-.471
Mn								1	-.203	-.399	.208	.486
Zn									1	.498	-.529	-.518
Mg										1	-.577	-.712(*)
Ba											1	.316
Edad												1

**Tabla 9.** Correlación de Pearson entre los elementos cuantificados en las muestras del Cementerio I.

	Porosidad	Densidad	P	Ca	Fe	Cu	Sr	Mn	Zn	Mg	Ba	Edad
Porosidad	1	-.472	.483	-.687(**)	-.039	-.110	-.394	.092	-.120	-.349	-.449	.941(**)
Densidad		1	-.306	.514	-.213	-.060	.321	.371	-.175	-.081	.636(*)	-.614(*)
P			1	-.347	.340	-.033	-.301	.082	-.482	-.250	-.207	.436
Ca				1	-.013	.171	.516	.214	-.108	.327	.488	-.706(*)
Fe					1	.565(*)	-.036	.526	-.014	-.343	.137	.102
Cu						1	.351	.464	.001	.165	.153	.014
Sr							1	.035	.237	.746(**)	.752(**)	-.207
Mn								1	-.274	-.481	.421	-.038
Zn									1	.269	.032	.099
Mg										1	.258	-.055
Ba											1	-.372
Edad												1

**Tabla 10.** Correlación de Pearson entre los elementos cuantificados en las muestras del Cementerio II

Aún cuando plantas como la antes citada contienen poco Sr, los niveles tan altos de este elemento presentes en el suelo sugieren que los vegetales lo fijan en su estructura en cantidades importantes, transmitiéndolo al nivel trófico superior. Esto indica que aún cuando el consumo de plantas sea pobre los aportes de Sr de las mismas serán importantes.

El Mg forma parte esencial de la estructura de la clorofila y es por tanto aprovechable en gran proporción por las plantas verdes (Wing, 1979). Es un elemento presente en cereales, vegetales verdes y legumbres, mostrando niveles bajos en las muestras biológicas si comparamos con las evidenciadas en un hueso fresco (6840 p.p.m). Esto sigue apuntando a la baja dependencia de los recursos vegetales, si bien no se descarta la posible afectación diagenética.

Según Fornaciari y Mallegni (1987) la dieta es rica en proteína animal si el índice Zn/Ca es mayor que 0,5. La media de los valores de este índice en el sitio es de 0,38, por lo que el consumo de proteína animal es bajo. Sin embargo, el aumento de los niveles de Ca descritos con anterioridad contribuyen a disminuir considerablemente el valor del índice, por lo que el valor del mismo para el sitio debe ser algo mayor, pero sin dudas el aumento seguiría indicando un pobre consumo de proteínas de origen animal.

Aún cuando la dieta de los habitantes de Canímar es baja en proteínas como lo evidencia su índice Zn/Ca, presenta en ambos cementerios niveles de Zn cercanos a los del hueso fresco (181 p.p.m). Esto nos indica que al menos consumían cantidades que le permitían mantener los niveles homeostáticos de este elemento en los huesos. También hay que tener en cuenta lo planteado por Underwood (1979) sobre la existencia de ciertas fuentes de alimentos ricas en fitatos que inhiben la absorción del Zn a nivel intestinal, por lo que aún cuando el consumo de carnes sea mayor que el observado, no podría ser cuantificado en los restos óseos.

Tomando en cuenta que los niveles de Zn observados no superan en casi la totalidad de los casos el nivel teórico, podríamos pensar que aún cuando el consumo de carne haya contribuido a acumular Cu, los mayores portadores debieron ser productos del mar como los moluscos marinos.

Si se comparan las medias de las concentraciones de los elementos cuantificados entre los dos sexos podemos observar que los individuos procedentes del sexo femenino presentan como promedio mayores niveles de Sr, Mg, Mn y Cu, este último con una alta significación mientras que las muestras provenientes del sexo masculino presentan como promedio mayores niveles de Zn y Ba. Este comportamiento podría estar relacionado con una posible división del trabajo donde las mujeres realizaran actividades de recolección de moluscos y vegetales mientras que la caza de otros animales estuviera a cargo de los hombres de la población. Tampoco puede descartarse la idea de la existencia de un consumo preferencial de determinadas fuentes de alimentos por uno u otro sexo. Los altos valores en las concentraciones de Sr en los individuos femeninos pueden estar relacionados con procesos fisiológicos relacionados con la preñez y la lactancia.

## **5.- Conclusiones**

De acuerdo con los resultados obtenidos, el sitio Canímar Abajo estuvo habitado por individuos que centraron sus actividades económicas en la recolección de moluscos marinos y la pesca, lo que indica una amplia disponibilidad de estos recursos. También debieron aprovechar fuentes vegetales como lo evidencia la correlación de alta significación entre el Sr y el Mg. En cuanto al consumo de animales terrestres, aunque la media del índice Zn/Ca es bajo (0,38), los niveles de Zn cuantificados son cercanos a los del hueso fresco por lo que al menos consumían cantidades de proteínas que le permitían mantener los niveles homeostáticos de este elemento en los huesos, aunque la gran mayoría de ellas debieron ser procedentes del mar.

La poca variabilidad observada en cuanto al Sr en las muestras analizadas denota homogeneidad en las costumbres dietarias de los distintos grupos humanos que se asentaron en el río Canímar. La disminución del Sr en el cementerio II puede deberse

a un cambio en la procedencia del mismo como resultado de la disminución de alimentos como los moluscos y el aumento del consumo de plantas poco portadoras del elemento como el maíz, esto lo apoya la correlación entre el Sr y el Mg unido al ligero incremento observado en las concentraciones de Ba.

Las mujeres presentan como promedio mayores concentraciones de Cu, Sr y Mg mientras que los hombres mayores de Zn y Ba. En el caso del Cu la diferencia es significativa existiendo un consumo diferencial de alimentos ricos en este elemento entre ambos sexos.

## 6.- Bibliografía

- BUIKSTRA, J. E., S. Frankenberg; J. Lambert y Li-ang Xue 1989: Multiple elements: multiple expectations; en Price (1991) *The chemistry of prehistoric human bone*.
- BURTON, J. H. and T. D. Price 1990. Paleodietary Applications of Barium Values in bone. *Permicka and Y.A. Wagnereds. Archaeometry*.pp: 787-795.
- BURTON. J. H. and T. D Price (1991): *Paleodietary Applications of Barium Values in bone*. Max- Planck- Institut für Kernphysik, Heidelberg, FRG.
- CHINIQUE, Y. y R. Rodríguez 2007. Los métodos para estudios paleodietarios en Cuba. Reflexiones teóricas. *Memorias Anthropos 2007: Primer Congreso Iberoamericano de Antropología. La Antropología ante los desafíos del siglo XXI*. Desoft s.a. Macromedia Inc, La Habana. pp:796-804.
- DACAL, R. 1982. *Playita, un sitio protoagrícola en las márgenes del río Canímar, Matanzas, Cuba*. Facultad de Biología, Universidad de la Habana. pp: 1-61.
- FORNACIARI. G. y Mallegni F. 1987. Paleonutritional studies on skeletal remains of ancient populations from the Mediterranean area: an attempt to interpretation. En *Anthrop. Anz.* 45(4): 361-370.
- JACKSON, M.L. (1970): *Análisis químico de suelos*, Edición Revolucionaria, La Habana.

- LAMBERT, J; B. Xue L. y Buikstra J.E 1989. Physical removal of contaminative inorganic material from buried bone. En *J. Archaeology. Science*. 16:427- 436.
- PÉREZ-PÉREZ, A., S. Jiménez y G. Trancho 1991. Análisis de Oligoelementos: Estudio de la dieta en poblaciones de la península ibérica. En *Nuevas Perspectivas en Antropología*. Granada (1991), pp. 719- 730.
- PRICE, T. D., Blitz. J., Burton J. y Ezzo J. A 1992. Diagénesis in prehistoric bone: problems and solutions. En *J. Archaeol. Science*. 19: 513-529.
- RODRÍGUEZ, R. 2004. Paleonutrición de poblaciones extinguidas en Mesoamérica y Las Antillas: Xcaret y el occidente de Cuba. *Tesis Doctoral en Estudios Antropológicos*. INAH.
- RODRÍGUEZ, R.; C. Arredondo; A. Rangel; S.Godoy; O.de Lara; U. González; J.G. Martínez y O.Pereira (2006): 5000 años de ocupación prehispánica en Canímar Abajo, Matanzas. Cuba, en CD-ROM, VII y VIII Conferencia Internacional Antropología, Génesis Multimedia, La Habana.
- RODRÍGUEZ, R. 2007. Canímar Abajo: no solo recolectores y pescadores. Memorias Anthropos 2007: Primer Congreso Iberoamericano de Antropología. La Antropología ante los desafíos del siglo XXI. Desoft s.a. Macromedia Inc, La Habana. pp:784-795.
- SCHOENINGER, M. J., 1979. Dietary Reconstruction at Chalcatzingo, a Formative period site in Morelos, Mexico. Ann Arbor: Museum of Anthropology the University of Michigan, Technical port No 9 En *Contributions in Human Biology* No:29. pp. 91-97.
- TRANCHO, G. J., Robledo. B. 1999. Paleodieta: Estudio del patrón alimenticio en El Cerro de la Cabeza (Ávila). ISBN 84-922857-5-1
- UNDERWOOD, E. J, 1979. Trace elements in Human and Animal Nutrition. New York: Academic Press.
- VENTO, E., R. Rodríguez y F. L Martínez (1984): La datación absoluta por el Método del Colágeno en Cuba. en *Revista Kobie* (11).pp: 165-172.
- WING, E. 1979. *Paleonutrition*. Method and Theory in Prehistoric Foodways. Academic Press. New York.

# Wisidatu: Mágico Espiritual de los Indígenas Warao de Tucupita y de la Isla Araguabisi en el Estado Delta Amacuro-Venezuela\*

GUANIRE, NOREYE; ARANGUREN, ANAIRAMIZ; GONZÁLEZ ÑAÑEZ, OMAR  
*Dirección de Asuntos Indígenas, Ministerio de Educación.*  
*Instituto de Ciencia Ambientales y Ecológicas, Universidad de Los Andes, Mérida*  
*Maestría en Etnología, Universidad de Los Andes, Mérida*  
E-mail: guanire@yahoo.es; anairami@ula.ve; cietomae@ula.ve

## RESUMEN

Se presenta un discurso sobre la cosmovisión del Wisidatu entre lo estético, mitológico y espiritual, por lo tanto definir “Wisidatu” sin disponer de antemano de un cúmulo de testimonios tradicionales sobre su personalidad y actuaciones, sería imposible. El “Wisidatu” es el personaje central de la fenomenología religiosa en la etnia Warao. El Wisidatu es al mismo tiempo, el portador de mitos, el místico estático, el guía espiritual, el curandero de un grupo social. De tal forma que la sesión del Wisidatu viene a ser un evento público en el que la comunidad se reúne para realizar un ritual según una intención curativa o particular.

**Palabras clave:** Wisidatu, religiosa, simbólico, mito espiritual, Warao.

## Wisidatu: Spiritual magic in the Warao people indigenous to Tucupita and the island of Araguabisi in the State of Delta Amacuro, Venezuela

## ABSTRACT

A discourse upon the cosmic viewing of the Wisidatu in aesthetic, mythological and spiritual terms, although to define the term Wisidatu without due consideration of a complex background is hardly feasible. However, the Wisidatu is a personage around whom the religious phenomenology of the Warao people turns. The Wisidatu is versed in myth, in mystical ecstasy, is a spiritual guide, and a healer in the social group. A session with the Wisidatu is a public event in which the community participates in a ritual for healing or for some other more particular purpose.

**Key words:** Wisidatu, religious, symbolic, spiritual myth, Warao

---

\* Recibido: 12-02-2008. Aceptado: 23-04-2008

## 1.- Introducción

El Warao utiliza diferentes técnicas curativas como por ejemplo: la quema de restos de materiales y animales, estos produce olores fuertes ahuyentando a los malos espíritus que provocan las enfermedades.

Esta es una de las diferentes técnicas de medicina originaria utilizada por el Warao: tradicionalmente cuando enferma un Warao se busca el Wisidatu, yerbero, maraquero “Marimataro”, en la actualidad se lleva a la medicatura para que le suministre tratamiento “yarokota” mientras que otro sector indígena Warao prefiere la practica visionaria del Wisidatu, la “Chamanica”.

El Joarotu: El poderoso, el más grande en el mundo del mal y el bien (Joá): El amo de la brujería. Entre la etnomedicina, cosmovisión y práctica curativa los primeros tratamientos que recibe generalmente el enfermo es el reposo en su chinchorro que lo une a su ombligo como un hilo delgado y fino en su existencia entre la tierra y el cielo. Este, después de un baño frío le pasa la fiebre. Se le prohíben algunos alimentos en particular la carne y el pescado, el enfermo debe tomar brebajes preparado con hojas y tallos tiernos de clavellinas, también se le puede frotar todo el cuerpo con esta hoja e invocar a los espíritus sanadores con lo que el enfermo experimenta una sensación de frescor.

Es importante discernir en el contexto de la practica simbólica estética, ritualista en donde el Wisidatu se conduce a un sistema de curación como la de succionar para eliminar el mal que aqueja el cuerpo – mente – espíritu a través de una realidad tanto simbólica como alternativa, viaje visionaria de los espíritus, alternativa para rescatar un alma.

La interpretación de la enfermedad y el valor de las técnicas de la medicina moderna. Pero, en la totalidad de los casos de curación del Wisidatu y el Joarotu, a nivel psíquico o espiritual se considera conectada a la medicina occidental, como una opción al hombre con una carga valorativa como los sentimientos que son compartidos por las creencias, lo mitológico, lo simbólico.

Para los indígenas Warao del Municipio Díaz estos éxitos no benefician a sus comunidades; ellos dicen que la medicina occidental llega a sus caños sin respeto ni éxito: “con operativos no se salvan nuestros niños y abuelos. En este sentido la medicina occidental no se adapta a la realidad indígena y con frecuencia perjudican y wuapayan “mueren” nuestros hermanos Warao”.

El indígena Warao ha tenido que depender del Wisidatu y sus plantas (medicina tradicional), esta práctica no ha desaparecido en la comunidad de Winiquina y Araguabisi, ha persistido como alternativa a la carencia médica y a las políticas de salud no aptas a la cultura del pueblo Warao. Esto se debe a que el Wisidatu se traslada a los caños o morichales a buscar plantas que son exclusivamente alucinógenas por lo general siempre va solo o acompañado de un hijo u otro Warao de la comunidad en el transcurso de una larga visitudes en los morichales o montaña, así logran compenetrarse con la naturaleza y apoderarse de los conocimientos que transmite el mundo de los espíritus al Wisidatu o Joarotu, este debe poseer una serie de conocimientos que solo el Wisidatu reconoce en la persona puede ser en sueño o conexión con el mundo de los espíritus, este le transmite al Joarotu o Wisidatu, quien será el elegido a convertirse en Joarotu de acuerdo a los conocimientos de este aprendido en los morichales y montañas.

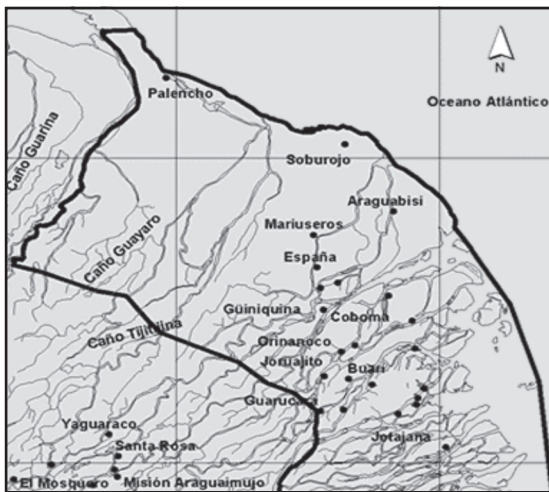
Es necesario resaltar que el elegido a ser Wisidatu o Joarotu debe aprovechar los requisitos establecidos en esta selección del mundo espiritual y la aprensión del conocimiento tradicional.

## **2.- Área de Estudio.**

El Delta Amacuro o también conocido como el Delta del Orinoco, medio geográfico de los Warao se encuentra en el extremo oriental de Venezuela. Se llama Delta o la sección de río Orinoco ubicado frente al Océano Atlántico al norte del país. El Delta del Orinoco se formó durante el Holoceno y está constituido por una planicie deltaica de 42.000 km<sup>2</sup> cubre parte del Municipio

Casacoima, así como los Municipios Tucupita, Antonio Díaz y pedernales del Estado Delta Amacuro. Los deltas actuales son relativamente jóvenes ya que todos se han formado posteriormente al Pleistoceno y asociado con eventos relacionados con el ascenso de los mares. El estado Delta Amacuro se encuentra en latitud  $60^{\circ} 40'$  y  $66^{\circ} 30'$  de longitud Oeste y  $8^{\circ} 30'$  y  $9^{\circ} 58'$  de latitud Norte en la zona intertropical, presenta condiciones geográficas muy específicas y una exuberante vegetación.

El Estado Delta Amacuro limita por el Norte con el Golfo de Paria y Mar Territorial, con la República de Trinidad y Tobago; por el Sur con el Estado Bolívar; por el Oeste con el Océano Atlántico; por el Sureste con la república Cooperativa de Guayana, y por Oeste limita con el Estado Monagas desde que lo separó el Caño Mánamo (Fig. 1) y parte del Río Orinoco (MARNR, 2001).



Ubicación del Área de Estudio.

### **3.- Metodología**

- Se tomaron los siguientes criterios metodológicos en el área de estudio:
- La acción participativa abierta, estructurada, observación de campo, entrevistas semi-estructuradas a los informantes claves y descripción etnográfica del área de estudio.
- Se aplicó el método etnográfico y etnohistórico en las comunidades indígenas Warao, Tucupita y Winiquina (Araguabisi) con el objetivo de investigar el ¿Por qué? ¿Para qué? Y ¿Cómo? De la investigación.
- Revisión bibliográfica relacionada al Wisidatu “Chamán”.
- Se seleccionó las estructuras del método utilizado por el Wisidatu a través de la oralidad y la visión cosmogónica del Warao de las comunidades de Tucupita, Winiquina y Araguabisi tomando como base inicial y fundamental la percepción del Wisidatu, Yerbero, Curandero. Joarotu, mujer Warao y el Wisidatu conocedores del conocimiento del mundo cosmogónico, mitológico y estético del mundo de los espíritus.
- Nos apoyamos en los informantes claves, Wisidatu, maestros indígenas para la elaboración de este trabajo del mundo del Wisidu y mitológico.
- Se aplicó el método de la observación de campo y la acción participativa en el área de estudio anteriormente señalada.
- Se aplicó la técnica de recopilación oral, testimonio de los informantes claves de la comunidad indígena Warao.

#### **3.1.- Selección de Informantes de la Etnia Warao.**

La selección de los informantes se realizó de manera libre y se tomó como elemento importante y valioso la experiencia, debido a que las narraciones orales se traspasan de generación en generación mediante el método de la oralidad, y este proceso se logra sin llegar a la escritura, es un neologismo que se ha impuesto y que a pesar de su condición intrínseca, ya que no es literatura propiamente dicha sigue siendo “Literatura Oral” este término ha hecho fortuna, ya que se conoce así mundialmente, ha superado la dificultad el problema de la oposición formal, en este aspecto se contó con importantes aportes de los siguientes infor-

mantes Euclides Hernández, Petra Córdova, Néstor Herrera, Del Valle Franco, Elena Rojas Azocar, Antonio Aranguren, Edermira Cotúa, Antonio Tabares, Carmen López, Pedro Arintero, Osmaris Córdova, Ceferino Beria, Pilar Salazar, Quintín Jiménez, Atanacio Arintero, Catalina herrera y Joaquín Aranguren.

Se contó con la colaboración del historiador, escritor y poeta del delta Amacuro.

### **3.2.- Trabajo de Campo.**

Se utilizó el método de acción participativa en las áreas realizadas para la investigación. En las comunidades de Winiquina (Araguabisi) se implementaron caminatas libres a los morichales, montañas, bosques donde los Wisidatu realizan sus prácticas espirituales y curativas siguiendo los criterios de los informantes y Warao habitantes de la zona.

## **4.- Resultados**

### **4.1.- El Wisidatu los sistemas espirituales, en le Isla de Wuinkina y Araguabisi del Estado Delta Amacuro.**

Definir “Wisidatu” sin disponer de antemano de un cúmulo de testimonios tradicionales sobre su personalidad y sus actuaciones, sería imposible. El “Wisidatu” es el personaje central de la fenomenología religiosa en la etnia Warao. Es el que organiza, preside y realiza las funciones religiosas de la comunidad familiar, pero en actividades estrictamente religiosas (culturales), los súbditos (fieles) se dirigen a él con el apelativo familiar y respetuoso de “dima”, padre. El “Wisidatu” tiene dos facetas en su personalidad: la de médico (exorcista) a la que corresponde el apelativo de “Wisidatu”, y la de sacerdote (intermediario) a la que se refiere el deferente de “dima”. Estas categorías van mutuamente unidas y son interdependientes, pues el ejercicio de sus profesiones se basa en la etiología profunda de algunas enfermedades graves, así las concibe la mentalidad pre-científica de los Warao (Vaquero, 1974).

La conformación del termino “Wisidatu” primeramente es un término descriptivo compuesto, se presta a variaciones ideológicamente coincidentes. “Wisi-(i) da-tu” con un significado de “poseedor del veneno poderoso”. Tiene poder para contrarrestar y aniquilar la causa de la enfermedad. La partícula “tu” final se añade normalmente a nombres temporales (radicales de verbos activos) para formar participios activos o nombres que indican profesionalidad (Vaquero, 1974).

En la etnia Warao se destacan tres especialistas: cada uno de ellos cura en forma sobrenatural determinadas enfermedades. Son estos el Wisidatu, el joarotu y el bahanarotu. En la etnia se ha querido caracterizar al primero como esencialmente benévolo, y a los dos últimos como malévolos. Sin embargo, el delicado equilibrio cósmico requiere que todos entreguen sacrificios humanos a los seres sobrenaturales, pero sin eliminarlos físicamente, sino ofreciéndolos en forma simbólica a los *Hebú* (Coppens, 1988).

El Wisidatu es al mismo tiempo, el portador y hacedor de mitos, el místico extático, el guía espiritual y el curandero de un grupo social. De tal forma que la sesión del Wisidatu viene a ser un evento de carácter público en el que la comunidad se reúne para realizar un ritual según una intención particular:

- La curación de un enfermo.
- La celebración de una fiesta religiosa.
- El entrenamiento de un nuevo chamán.
- El inicio de la época de caza.
- Siembra o recolección.
- El agradecimiento o el apaciguamiento de la ira de los espíritus.
- El combate de una plaga o una epidemia y un sinnúmero de justificaciones más.

Bajo esta óptica, el Wisidatu cura, sostiene la coherencia social y cultural de su pueblo, tiene un conocimiento extraordinario de las plantas medicinales y ha conservado, en muchos casos, un sorprendente manejo ecológico del medio ambiente (Coppens, 1988).

#### **4.2.- Discursos de los sistemas espirituales del Wisidatu**

El Wisidatu en cualquiera de los casos asciende en la realización de diversos ritos y ceremonias. Tiene la convicción de que en esa elevación su espíritu, en conjunción con la elevación de los sonidos, encontrará al espíritu poderoso que se transmutará con música y con su bebida, sea carato de moriche o cualquier otro estimulante, tal como la “guina”. Sabe que ese espíritu lo guiará en la búsqueda, obtención del logro que persigue o en el encuentro con el espíritu del bien o ante el enfrentamiento con el espíritu del mal.

Ronny Velásquez (2003) sostiene que el chamanismo esencial es la imagen de una y otra manera que establece una considerable relación entre la elevación y las caídas al abismo o en la gravitación del cuerpo o en la potencialidad para realizar los viajes a través de diferentes capas de tierra.

Ese vuelo mágico del Wisidatu aunado a los sonidos del canto y a la ejecución de algunos instrumentos, es, por su propias características, una “metáfora axiomática” desde la lógica racionalizada. Sólo la explica el Wisidatu, él es el único capaz de describirlo y la investigación sobre el terreno, la única experiencia capaz de percibirlo y sentirlo. La acción del Wisidatu no sólo se lanza hacia lo conocido, sino también hacia lo desconocido. Por lo tanto, reafirma, nada lo explica, no es un axioma ni una ley, desde el punto de vista de la ciencias, es más bien un compromiso del mundo en las cuales las estructuras están ausentes y nada obedece a una lógica, sino más bien a ilogicidades; y funciona. Es decir, su punto de vista, la concreción de un mito y la realización de múltiples metáforas, propia descripción lo explica todo desde una concepción emic. Es conveniente describir que hay dos formas o modos de estudiar la cultura, y ambas tienen conceptos y distinciones significativas y apropiadas, una ellas se llama emic y la misma corresponde a una visión del mundo que los participan-

tes nativos tienen y aceptan como real, significativa o apropiada la segunda se llama *etic* la cual es sencillamente la adecuación para generar teorías fructíferas desde el punto de vista científico sobre las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales en vez de emplear conceptos que sean necesariamente reales, significativos y apropiados, el antropólogo se sirve de categorías y reglas derivadas del lenguaje fáctico de la ciencia que a menudo le resultan poco familiares al nativo (Harris, 1982)

Para el *Wisidatu* el vuelo mágico y la elevación de los sonidos del canto o los instrumentos musicales representan la trascendencia que sobrepasa las limitaciones del hombre: por este convencimiento, el vuelo mágico, la música y sublimación en el *Wisidatu* son indispensables en el acercamiento a la concepción cosmogónica del cuerpo en la cultura Warao. Los *Wisidatu* sostienen que tanto los espíritus auxiliares como los adversos, así como los espíritus o auxiliares les satisface escuchar el canto de Jóas y los sonidos de la maraca sagrada “*marimataro*” o el violín, estos instrumentos musicales, en esta práctica con los *Hoarotu* y el *Wisidatu* se dice que es favorable porque se establecen contactos con los espíritus (Vaquero, 1974).

Las maracas son asociadas al cosmos, el *Wisidatu* que posee una maraca y sabe ejecutarla, conoce sus senderos, es poder del mundo, lo mismo ocurre con el *Joarotu* cuando toma la maraca sagrada, es poseedor del mundo sagrado; ejecuta su mano izquierda el poder de dominarlo, esta representación del mundo y el sonido de la maraca, y su voz que usa para remontar todas las sendas y llegar al infinito del cosmos (Vaquero, 1974).

La flauta de hueso de animal y el violín están asociados a los viajes astrales del *Wisidatu* con los espíritus a través del cuerpo del ser humano y a través del cosmos. Con sus sonidos se percibe el mágico nacimiento del mundo sagrado y la vida, espíritu al cual describen los *Wisidatu* o sacerdotes como un anciano blanco caído sobre la espalda (Barral, 1979).

Los Warao poseen una cultura musical amplia. El misionero Basilio de Barral (1964) en su cancionero Warao más de 360 canciones transcritas, acompañadas de sus respectivos idiomas Warao y español, así como lecciones sobre el idioma describe la cultura Warao. Por otra parte otros autores han recopilado una extensa obra de consulta permanente titulada “Música de los aborígenes de Venezuela” Fundef – Conac (1991), (Coppens, 1988).

El lugar de lo divino corresponde a todos los seres sobrenaturales y estos a su vez poseen un carácter; el espiritual, en cuyo caso son conocidos como Jebú y el corporal reconocidos por los Wisidatu como sus antepasados de Kanobotuma. Las actividades Warao espirituales son realizadas por el Wisidatu o Joarotu, el cual es reconocido como Wisidatu como sus antepasados de Kanobotuma. Entre los instrumentos musicales que podemos encontrar tenemos: maracas, una de ellas de uso ritual (Marimataro) la flauta, el bastón sonajero Sewy clarinete, violín, un tambor cilíndrico de madera de balsa, chinchorro de moriche, cesta de usos ceremoniales (Coppens, 1988).

La música en el mundo del Wisidatu trasciende el lenguaje hablado. Esta unión fue estructurada por sus cultores como los espíritus tutelares. Por eso los Wisidatu son representantes del sistema solar. Por todo lo anterior, podemos asumir que el cuerpo humano, el canto del Wisidatu y Joarotu cumple un papel fundamental, se convierte en significativa toda la gama de sonidos que es capaz de producir el hombre en su comunicación con la naturaleza. La palabra Wisidatu y el sonido establecen la combinación más perfecta para llegar a todos los lugares (Vaquero, 1974).

A un Wisidatu, y a un verdadero Joarotu no se le permite cortar una semilla, un fruto, una hoja, una rama o extraer la corteza de un árbol, o recoger agua o piedra o piedrecilla si no lo hiciera con significado espiritual, si no cantara los versos correspondientes, si no ritualizara el lugar o si no aplica las formulas adecuadas, si no lo hace, sería realizado en forma compulsiva y

significaría arrancárselo a su propio cuerpo. Cada Wisidatu tiene la facultad de conocer los secretos del origen y por tanto es dueño también de la palabra que se convierte en poder. También es dueño del canto, del mito, simbolismo, de la magia y del misterio traducido en sagrado. Es un ser que manifiesta su condición de inagotable porque es parte importante de la propia naturaleza. En esta concepción vemos que el ente, del Wisidatu, pertenece simultáneamente a dos mundos (Vaquero, 1974).

El Wisidatu sabe que pertenece indudablemente a dos cuerpos; el mundo de la naturaleza, aquí se produce un nexo sensible entre su cuerpo, el mundo de los instrumentos musicales y los alucinógenos y la parafernalia del Wisidatu o Joarotu; pero también pertenece al mundo de las constelaciones sagradas que se establecen a través del cosmos como evidencia de poder no perceptible donde interviene el Wisidatu directamente como agente comunicacional (Coppens, 1988).

Este ente existe no sólo en la razón, en lo verdadero, en lo racionalizado; está también ubicado en el mundo asumido por la mente racional, como perteneciente a lo irreal. De esta manera, se ubica en los espacios de lo luminoso porque ostenta los valores de lo impuro que aterra y de lo poderoso que fascina, posiciones polares que son propias de la naturaleza, por lo tanto desde el ámbito del ente se revive el difícil problema de alteridad que opone a la reducción de lo otro y no obstante se pertenece mutuamente.

Desde la comprensión del Wisidatu se piensa en lo otro, en lo diferente, en lo desconocido de la naturaleza, y esta concepción viene a conformar en última instancia, la otra razón, es decir, el otro modo de pensar; el de la propia naturaleza. Este entendimiento es el lugar de escape de una lógica identificativa pero que involucra a ambas cualidades sensibles, la de ser humano y la que pertenece a la naturaleza.

Mantener esta distancia es sano porque se permite ahondar en diversos planteamientos desde horizontes de interpretación hermenéutica etnográfica para la cultura.

La comunicación más válida, la más intensa, la que produce un verdadero encuentro es siempre una comunicación en la cual el yo y lo otro son diferentes aunque están relacionados. Así la acción comunicativa del Wisidatu, el acto ritual ceremonial, el canto de Jóa son eficaces si se cumplen las condiciones para la posibilidad de una comunicación mental densa dentro de la cual ni siquiera se responde. En este caso, es la naturaleza que interpreta e impone sus modelos, que se cumplen en una especie de acuerdo tácito dentro del ámbito del pensamiento mítico.

En el éxtasis el Wisidatu o Joarotu pierde la voluntad y el peso real de su cuerpo, y una vez libre de ataduras corporales, es conducido por una legión de espíritus poderosos para enfrentarse a los espíritus adversos y en esta difícil situación el Wisidatu con su canto, sus instrumentos y práctica ritualista, conforman toda la energía originada del proceso sagrado que resguardan su universo de comunicación y simbolización.

Por las razones expuestas y otras, ni siquiera, esbozadas y millares de otras, que faltaría investigar en ese difícil pero fascinante mundo de la concepción del Wisidatu – Joarotu, consideramos, por lo menos a priori, que la música, el mito, rito, la literatura aborígen, el canto y los elementos culturales de los indígenas Warao y de América constituyen un principio inagotable para el entendimiento del hombre a niveles más generales sobre todo si se analizan los procesos de la descentralización a los cuales ha sido sometido el ser humano por los afanes de la homogenización de la cultura económica dominante, que impone símbolos descaracterizantes, vergonzantes y falsos sin tener ningún tipo de respeto por la diversidad cultural.

Con todo lo expuesto hasta ahora, aun no se han eliminado de manera radical los universos de las cosmogonías indígenas. Ese mundo simbólico jamás podrá agotarse y mientras haya vida para que pervivan por lo menos los elementos residuales de la culturas aborígenes, si estos elementos residuales están bien ci-

mentados, permitirán siempre la construcción de mundos maravillosos para la creatividad humana y nosotros “los no indígenas” o foráneos, aunque imponamos nuestra pretendida científicidad, no podremos opacar las diversas riquezas cosmogónicas indígenas de América que aun viven, las que aun reclaman respeto, y sus concepciones cosmogónicas serán las más aproximadas a la auténtica verdad de hombre mientras se respete dentro de su cosmovisión su particular y auténtico modo de pensar, porque ya en las primeras décadas del siglo XXI sabemos que no hay verdades absolutas, eternas o inmutables y que debemos ir comprendiendo o por lo menos respetando la cultura indígena Warao.

La vida del Wisidatu transcurre finalmente a través del diario conocimiento y pensamiento generado por el cosmos. Se dice que el mundo sagrado, se encuentra en la palabra, ésta gira alrededor de la comprensión, el cambio. Esta cosmovisión como experiencia que posee el Warao como el pensamiento le permite reflexionar sobre las creaciones de los seres sobrenaturales.

Los Wisidatu sostienen que los espíritus son anteriores, superiores y más poderosos que Dios. “La moral que manda “amar al otro, fuera del grupo familiar no funciona a nivel profundo; todo está permitido “mientras no nos ven” solo se detienen ante las injusticias, el miedo o la venganza de la ley o del agraviado”.

Lavandero (1989) diserta sobre el Wisidatu - Joarotu, que logran alucinación a través de la experiencia de lo divino mediante la práctica de la inhalación de la Guina se fortalece esta práctica ritualista acompañada del ayuno. Se originan experiencias “profundas” en donde se fortalecen las creencias en la supremacía del mundo mágico sagrado.

#### **4.3.- Fundamentación simbólica – mitológica.**

La conducta de los Wisidatu está inmersa en su comportamiento de tipo etnopsiquiátrico. Dicha conducta se fortalece como consecuencia de definir las relaciones entre lo que puede

ser el colectivo como conducta individual en su sociedad originaria. Perrin (1980), señala que cada cultura define a su modo lo que considera señales de ovación, elección y función chamánica, enfatizando el factor cultura como elemento interpretativo sobre el cambio de lo sensible de la cultura. Me remito a la permanencia de la producción del mito del Warao, el conocimiento operado a través del modernismo y postmodernismo para definir el papel cognitivo de lo simbólico se presenta en variantes estéticas que corresponden a distintos sistemas de la vida cotidiana del Wisidatu “Gran Brujo”, se descarta lo específico del mito debido a su objetivo particular en la construcción de un discurso simbólico.

En este sentido las bases conceptuales del mito se originan partiendo del conocimiento en donde la imaginación simbólica y el mito son el factor, lo visionario de la espiritualidad del Wisidatu o el Joarotu. La cultura occidental ha construido y legitimado y lo ha definido a través de nuevos mitos imaginativos del Warao operando en la cultura el proceso deculturativo y la deformación del idioma originario. Esto ha traído un malestar en los pocos Wisidatu abuelos por la tergiversación de los mitos, lo visionario y el simbolismo. La metodología de verificación empírica de la falsificación de investigaciones, si un aval del conocimiento científico y la interdisciplinaridad como método investigativo.

Para un juicio correcto de la fenomenología religiosa de los Warao es necesario tener en cuenta el resumen nuclear de la secuencia del mito. Solamente así se estará en capacidad para calibrar la actitud religiosa de esta etnia, para entender su motivación y la finalidad de sus ritos y comprender el último resorte etiológico de sus evocaciones e innovaciones, así como los comportamientos éticos que los caracterizan.

Dice el mito:

- En el principio (indefinición temporal) los Warao vivían en el cielo (arriba sobre las nubes), donde hay montañas, selvas, ríos y poblados lo mismo que en la tierra.

- En un momento dado y por causas imprecisas escasearon tanto los alimentos allá arriba que los Warao ya sólo disponían de alguna yuca en sus conucos, y comenzaron a pasar calamidades y hambre

#### **4.4.- La Corriente estructuralista y la antropología.**

Lévi-Strauss (1958) habla del método transversal de la Lingüística Saussureana y retoma el interés por el análisis de la mitología a la lógica binaria del principio de no contradicción y la sobre-valoración de los aspectos formales sobre los materiales. Dejaban sin posibilidad de análisis, llamados contenidos del mito. En este sentido el estructuralismo, es capaz de descifrar dimensiones del lenguaje, ni siquiera las más importantes, como son los componentes de la función simbólica y la referencia de la práctica comunitaria en los indígenas. En este análisis, la mayoría de los problemas de la filosofía tradicional son residuos lingüísticos, usos incorrectos, y obviamente se descarta la validez cognitivo-racional de la imaginación de desmontar mitos, practica en las sociedades indígenas; se descartan la validez empírica y de falsificación encauzando su investigación; los objetos irreductibles como realidades sumamente sospechosas no logran el aval y reconocimiento científico.

Kulakuwski (1957) menciona que el problema, no es solamente considerar el valor cognitivo del extracto mítico persistente en la esfera espiritual, sino el de indagar por una parte cómo los fenómenos religiosos funcionan como instrumento en las distintas esferas de la existencia colectiva del mundo indígena y a su vez de revelar la legitimidad del conocimiento científico se sirven del trabajo de la conciencia mítica.

Los indígenas Warao viven en dos mundos, el natural y el sobrenatural. Asimismo viven dos tiempos, el consciente y el inconsciente que está unido al chamanismo terapéutico, en la aplicación de la etno-medicina, que está unido al *Wisidatu* como práctica simbólica terapéutica. Esta medicina indígena vive en la naturaleza y no tiene poder si no es portadora del espíritu que le

da la vida. Este conocimiento es inconsciente, esta en él, viene de un hilo temporal y que, se revive a través de la práctica mágica con la cual se despierta ese espíritu aletargado (adormecerse) en muchos casos y los pone vigilante por medio del espíritu de la palabra (Dibua Jebú) la oralidad (Coppens, 1988).

En este caso es la palabra la que adquiere poder a través del canto y la palabra (ananoaua) para tal efecto es invencible, el Wisidatu se auxilia con la maraca (marimataro), representación mítica del cosmos de su dominio que lo contiene los Kareko, piedrecilla que simbolizan los espíritus protectores. También utilizan otros objetos de ritual en la práctica del Wisidatu o el gran brujo “Joarotu”, que son tomados de un recipiente llamado torotoro, entre cristales de cuarzo y tabaco, que le fue entregado a los Wisidatu, esenciales por *El colibrí*, gran espíritu auxiliar en la interpretación de los sueños para predecir el futuro que a la vez esta ligado a la representación simbólica del alma del Wisidatu.

#### **4.5.- Los Especialistas: Wisidátu, tipología y jerarquía.**

El Joarotu es el gran brujo, el dueño del “Jóa arotudu” “Dueño”. El especialista está facultado para hacer el mal. Tiene la capacidad de embrujar, introducir flechas. Así mismo, decide si cura a un paciente flechado con Jóa. Esto depende del origen del sortilegio, el mal. Este gran brujo dueño de la Jóa, se dijo anteriormente que el es Joarotu el que es fundamentalmente maligno e inducido por los espíritus perversos, éste dispara una legión de flechas, que al penetrar en el cuerpo causan enfermedades, desgracias y muerte. Este gran brujo y dueño de la Jóa conoce el cosmos, donde se ubica por niveles. La categorización espiritual del mundo del maleficio. El Joarotu es el conocedor de la formula secreta para establecer una conexión, dialogo secreto a través del sueño o visión simbolizado por un animal como la serpiente, el caimán, la raya, simbolizan espíritu y restablecen un pacto de

concreción de la legión de Jóa a través de la palabra con descripción poética, que realiza en forma de cánticos cargados de maldición y daño.

El Joarotu en su doble personalidad, puede a la vez hacer bien aunque para la concepción Warao no llega al nivel de Wisidatu, puede curar enfermedades y contrarrestar daños, atribuidos a las poderosas Jóas, se escribió a manera de ejemplo, solo un extracto del canto trabajado por: Juaquin Arangure y traducido por el padre Barral.

Las descripciones de la Jóa se expresan de acuerdo con las imágenes que describe el Joarotu percibidas a través de visiones bajo los efectos de las alucinaciones o vuelo estético, provocada esta excitación por la ayuda de ciertos elementos narcóticos como el tabaco envuelto en la corteza de la palma de manaca llamada Wina Moru, y que produce efecto alucinógeno. En principio se consideró que tanto la Jóa, espíritus del bien o del mal, son valores energéticos necesarios dentro de la practica del Joarotu, como lo es también el principio vital del cuerpo; ningún elemento puede verse de manera aislada, la práctica misma constituye una estructura mental de relaciones en ese mundo espiritual que conformaría la solidaridad sincrónica.

La sociedad Warao considera que el mal espíritu existe en la realidad de esta manera, se manifiesta a través de las enfermedades, pestes, desgracias y muerte; el ser humano muere por la existencia del Jóa, esto es demostrado cada vez que se entierra a un Warao en la isla de Winikina por la huella que deja alrededor de la tumba, es el Wisidatu quien interpreta el mal de ese espíritu.

**FRAGMENTOS DE UN CANTO DE JOA POR JUAQUÍN ARANGURE.**

Joarótu	Traductor: Néstor Herrera.
Winamorena	
¡Tine, tine, tine...!	¡Tine, tine, tine...!
¡Tine ...!	¡Tine ...!
Ma jo ko teorina ...!	La inflamación de mi cuerpo!
Ija ma Jóao, saba...	Tiene esta inflamación,
Iji mu yari nonae...	Te ha enojado...
Ma jodo teorina	La inflamación de mi cuerpo
Oridubunae	La has engrandado
Iji	Tu inflamación,
Yori irididabaka	Grande se está convirtiendo
Yori jawana Bakau	Está causando miedo, susto
Norio wananu	Está punzando dolorosamente,
Ma joko tomaru	Calma estas punzadas dolorosas, punzantes
Yari jomo tai yekoro,	Que se encuentra en mi cuerpo inflamado y mi carne
Maramara tai	Ya que se está pudriendo mi carne blanda.
Yori sau wananu;	Se pare el dolor
Yori norio wananu.	Espárcelo para que no sea tan fuerte el dolor
Yori say bakayakore	
Ji nori enowaranu	
Jóa	
Bajan aine	Lo que chupo
Joroba	Es tabaco
muse noboratu ine,	Yo soy el que enferma a la gente
Yori botoboto bakatu	Yo se que causo el mal
yoriwarau dijawaine	Yo reproduzco a mis parientes
mu yamu mukamu	Los parientes (Los bajanas)
Yari bajana sabasabaya	Yo te voy a "retificar" (curar)
jjo oki obonatu yakerawitu ine	Con la sugestión y virtud de mis palabras,
bajana mojaka sabanoko jakore	Yo soy de lo que chupan
bukate ine mojoko sabana jekoro	Yo soy quién mucho te quiere
bukate ine	Oh, bajana, si hay alguna "flecha" Yo me la llevaré.
Cantante:	
Silvino Tabare	Noreye Guanire
Araguabisi	

Las prácticas del Wisidatu o el Joarotu el “gran brujo”, actúan como fuente de revelación interior que ofrece algunas respuestas a las grandes incógnitas humanas. ¿Para que existimos? ¿Pero cual será el sentido del dolor y el sufrimiento? ¿Hacia donde nos dirigimos? ¿Existe un antes y un después, después de esta forma de vida que se nos concede para experimentar? ¿Qué realmente somos?

Estas respuestas probablemente la encontraremos en el discurso simbólico – mitológico del Wisidatu en la medida que conecte los elementos disociados del pensamiento, la palabra, lo psicoterapéutico. Posiblemente a través del efecto de plantas alucinógenas o el efecto de los cantos, enmarcados en la espiritualidad, dando libertades a alteraciones ritualistas – mitológicas a través de las visiones, cantos y los aliados del mundo de la espiritualidad que casi siempre va acompañado de plantas sagradas. El Wisidatu puede estar en capacidad de entrar en un profundo estado de inconsciencia, modificando su mente sin perder la conciencia de lo que está viviendo, entrando en una conciencia dialógica. Durante la disociación mental a la que se somete y controla, su ego visionario, establece relaciones con entidades que el Wisidatu vivencia como de carácter material.

Con la ayuda de tales entidades éste puede estar sucumbido en un profundo poder; estar a tal punto que éste depende de su propia capacidad y conocimiento interno. Éste puede estar en capacidad de transformar los sistemas que conforman su cosmos visionario o espiritual como agentes auxiliares de acuerdo al interés del Wisidatu o Jóaruto “gran brujo” generando efecto en el colectivo que define la habilidad que el Wisidatu posee de consumir permanentemente plantas alucinógenas o utilizar objetos para inducirse en la disociación mental, el trance o práctica que puede constituir un sistema en el cuerpo de conocimiento (Fericgla, 1988).

Velásquez (2003) afirma que la comunidad de América Latina constituye un vasto territorio que ha sido un lugar de migraciones de diversas culturas que como sabemos, se han asentado en diferentes áreas de este continente. De esta manera la multiculturalidad se da por las relaciones indeterminables del significado, lingüística y las estructuras mentales. Es por ello que Velásquez plantea que se puede hablar de un universo simbólico como si fueran arquetipos que se sostienen por la oralidad – la palabra. El canto, en este caso el del Joarotu, representa un conjunto de fenómenos asumiéndose como universo, dejando claro que la cultura representada en el mito – simbolismo tiene un carácter específico, en ellas en general se define la eficacia que pudieran ser idénticas a las culturas del mundo del canto del Joaroto Warao la cual muestra similitud con los cantos sagrados de Los Pemón en Venezuela. Creemos que si mutilamos la eficacia en la estructura mental de los indígenas venezolanos y sus ritos ello se convierte en un arma fácil de destrucción de las sociedades no occidentales del país.

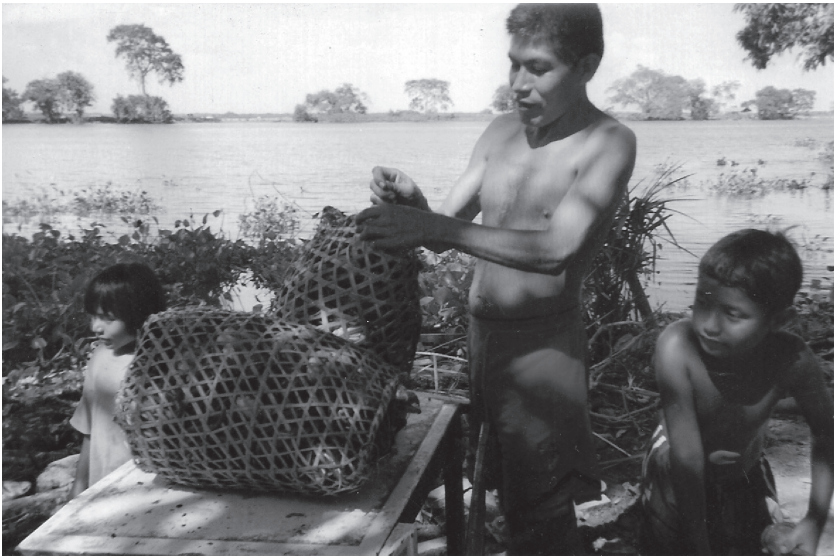
Toda investigación etnográfica que origine espacio para la construcción de los diferentes discursos en el canto narrativo descriptivo – la práctica simbólica, pasan a reclamar un contexto, los elementos del conocimiento enmarcado en la ciencia. Esto permite crear elementos como herramientas que contribuyen a una aprehensión de la historia como la multiplicidad en determinadas investigaciones, permitiendo la integración como nuevo modelo en la observación de la antropología participativa.

## **5.- Conclusión**

Las narraciones sobre la creación del Wisidatu es evidente desde el mito donde se describe el origen de estos seres espirituales, es lo único que explica la evidencia lógica como es el mito y la metáfora desde el cosmo, factor determinante para explicar el origen cosmogónico que no es más que variedades de mitos, narraciones de los indígenas Warao transmitidos a través de sus ancestros, recogidas por los antropólogos a nivel etnográfico, en cuanto a este origen de la creación. Siempre estos investigadores se conectan con el único campo visionario que estos indígenas Warao mantienen sobre su existencia, entre el cielo como generador de un universo espiritual y un hilo conductor con tierra. Es por ello que cuando el Warao o un ser espiritual mueven, en este caso un Wisidatu regresa al ombligo materno o lugar de existencia al mundo de los espíritus específicamente al cosmo.

Los Warao le dan importancia a lo sagrado como la mayoría de las etnias de América, el personaje más importante y más respetado de la comunidad es el Wisidatu o maraquero “Joarotu” yerbero, piache. Es a la vez el curandero y el mediador entre el mundo real y espiritual sus conocimientos son infinitos, así como su sabiduría y prestigio en la sociedad Warao. Este puede ser un hombre o mujer, esta última tiene que pasar por una serie de niveles y preparación acompañada de la fuerza, órganos genitales, como la ausencia de la menstruación (después de la menopausia se encuentra en capacidad de su iniciación a entrar en el mundo de la concreción de los espíritus sobre naturales. El cosmo del Warao gira alrededor de un gran número de espíritus).

Wisidatu





## 6.- Bibliografía

- BARRAL DE, B. M. 1964. *Los indios Guaraúnos y sus Cancioneros: Historia, Religión y Alma Lírica*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Missionalia Española. XX.
- BARRAL DE, B. M. 1979. *Diccionario Warao – Castellano, Castellano – Warao*. Litografía Melvin. Caracas, Venezuela.
- BARRETO, D. y E. Monsonyi. 1980. *Literatura Warao*. Ediciones del Concejo Nacional de la Cultura. Coordinación de la literatura, Caracas, Venezuela.
- COPPENS, W. 1988. *Los Aborígenes de Venezuela*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Monte Ávila Editores, Caracas. Venezuela.
- FERICGLA, J. M. 1988. *El Chamanismo como sistema adaptante*. Instituto de Prospectiva Antropológica. Fundación Boschi Gimperial. Universidad de Barcelona.
- HARRIS, M. 1982. *Materialismo Cultural*. Alianza Editorial. Ma-

drid.

- KULAKUWSKI, L. 1957. *Concepción del mundo y la vida*. Editorial Rouseu, Madrid, España.
- LAVANDERO, B. 1999. Ajo Tejana. Mitos. Editorial Julio Lavanderos Pérez. Caracas, Venezuela.
- LEVI STRAUSS, C. 1958. *Antropología Estructural*. Editorial Universitario de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- MARNR 2001. *Conservación y Uso Sustentable de la Diversidad Biológica de la Reserva de Biosfera y los Humedales del Delta del Orinoco* (RBDO) MARN-PNUD-GEF, 2001.
- PERRIN, M. 1980. *El Camino de los Indios Muertos*. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela.
- VAQUERO R, A. 1974. *Cultura Warao y Kerigma Cristiano*. Colección Santa Rosa N° 8. Universidad Santa Rosa-UCV Rectorado. EBUCV, Caracas. pp. 189 – 195.
- VAQUERO, E. A. 1965. *Idioma Warao: Morfología, sintaxis, literatura*. Estudios venezolanos Indígenas, Editorial Sucre, Caracas.
- VELÁSQUEZ, R. 2003. *Estética Aborígen*. Fundarte Alcaldía de Caracas, Venezuela.

## Dualismo del espacio, historia y ecología en los pueblos de agua del sudeste del Lago de Maracaibo, Venezuela\*

PEREIRA, LEWIS, FALCÓN, NELIMAR VERA, MIRIAN  
*Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt", Venezuela*  
*e-mail: pereira.lewis@gmail.com; veramerida@hotmail.com; nelimar77@hotmail.com*

### RESUMEN

El presente papel de trabajo forma parte de un programa de sistematización etnográfica de la planicie norte del Río Motatán, Venezuela, que lleva adelante un equipo de la Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt". Se analizan, en esta ocasión, las tres (3) comunidades de agua (palafíticas) que existen en la zona a orillas del Lago de Maracaibo. La metodología fue de tipo etnográfico con entrevistas a informantes-clave y observación participante. Se concluye que estas comunidades exhiben un dualismo simbólico bajo la forma de una oposición pueblo / Monte y Dentro/ Fuera, que le sirve para organizar el espacio y relacionarse con las poblaciones vecinas.

**Palabras Clave:** Lago de Maracaibo, Pueblo de agua, Historia y ecología

### Dualism space, history y ecology in the peoples of water southeast of Lake Maracaibo, Venezuela

#### ABSTRACT

This paper is part of a program of systematic ethnography of the plain north of the Rio Motatán, Venezuela, which carries out a team from the Universidad Nacional Experimental "Rafael Maria Baralt". Are analyzed, this time, the three (3) water communities (pile-dwelling) that exist in the area on the shores of Lake Maracaibo. The methodology was ethnographic, interviews with key informants and participant observation. It concludes that these communities exhibit a symbolic dualism in the form of an opposition town / Monte and Inside / Out, which serves to organize the space and interact with neighboring populations.

**Key words:** Lake Maracaibo, peoples of water, history y ecology

---

\* Recibido: 09-01-2008. Aceptado: 06-05-2008

## **1.- Introducción**

La planicie norte del Río Motatán, en las orillas del Lago de Maracaibo entre los Estados Zulia y Trujillo, Venezuela, ha sido un laboratorio de colonización agrícola desde finales de los años 50. A ella fueron trasladados una gran cantidad de campesinos venidos de diversos lugares del país y a cada uno se les entregó una extensión de tierra. Se entiende como un proceso de colonización (es decir, de ocupación de tierras vírgenes) porque antes de esa fecha toda la región se encontraba prácticamente deshabitada y la actividad agrícola se encontraba reducida al mínimo; el Río Motatán lo inundaba todo y nada se podía hacer contra eso. La nota común eran los ciénegos y los manglares.

Sin embargo, un día todo cambió y el río que bajaba de los Andes venezolanos, comenzó a ser represado y canalizado. De la noche a la mañana, entonces, apareció una inmensa zona llena de suelos fértiles, especialmente dotados para la agricultura, en la cual la lluvia caía incesantemente por períodos prolongados. De repente varios particulares y también el gobierno nacional se dispusieron a repartir las nuevas tierras. La época coincidió con la llegada al poder de una nueva clase política dirigente que traía ideales de justicia social al estilo del Alianza Popular Revolucionaria Americana del Perú (el APRA). Se quiso combatir el latifundio y se decretó una Reforma Agraria en todo el país.

Pero el proceso se topó con los pueblos de agua que se encontraban en la zona desde los días de la colonización española con sus casas construidas sobre el agua a orillas del lago de Maracaibo. Se trata de Ceuta, Tomoporo de Agua y Moporo. Estas poblaciones vieron invadidos sus espacios naturales, y perplejos vieron lo que ocurría y sin que pudieran hacer mucho porque de hecho, ya venían en un proceso de declive desde los finales del siglo XIX por la disminución de la actividad comercial en el lago. De esa manera, el presente ensayo da cuenta de la forma cómo estas comunidades se relacionaban con el espacio antes y después

de la última colonización de tierras y el vínculo que esto tiene con la historia y la ecología percibida desde estas comunidades. Consideramos este conocimiento como una condición de posibilidad para la elaboración de planes afines a la idea de un desarrollo sustentable para la zona (para una idea elaborada de desarrollo sustentable ver Escobar, 2000)

## **2.- Metodología**

La información que sirve de base al estudio ha sido recopilada en tres momentos diferentes a lo largo de varios años: Un primer momento, como una primera aproximación al campo de estudio, transcurrido en el año 2002 en el marco de un proyecto ejecutado para la compañía petrolera estatal “Petróleos de Venezuela” (PDVSA) en el que se permaneció en la zona por espacio de varias semanas; un segundo momento entre los años 2004 y 2005 cuando se regresó para realizar un censo de proyectos de desarrollo agrícola, algo que tuvo que detenerse por la falta de recursos, y un último momento, más reciente, que comenzó a finales del 2008. durante estos períodos se realizaron múltiples entrevistas a informantes claves, se revisaron documentos públicos relacionados con los proyectos agrícolas ejecutados en la zona, se entrevistaron funcionarios gubernamentales relacionados con estos proyectos y se realizó observación participante y no participante.

En ese sentido, el trabajo ha sido persistente y al final se han recogido gran cantidad de datos valiosos sobre diversos aspectos, que han permitido extraer las primeras conclusiones. Este ensayo es una parte de esas conclusiones, esta vez referidas a las comunidades palafíticas que existen en la zona que son las más antiguas y sobre un tema muy específico que es la forma como estas comunidades organizan su espacio.

### **3.- El contexto**

#### **Las viviendas palafíticas y el lago**

Es necesario dar cuenta, en primer lugar, de las estrechas relaciones que mantienen las comunidades estudiadas con el medio ecológico y por esa vía con el espacio. Para ello se debe recordar un dato histórico de gran interés: Las tres comunidades (Ceuta de Agua, Tomoporo de Agua y Moporo) son herederas de un pasado remoto que las vincula con el mundo indígena que existía a las orillas del lago a la llegada de los españoles; por lo cual se trata de un pasado remoto. Alonso de Ojeda, quien navegó el lago mejor que nadie, comparó sus costas con Venecia, la ciudad europea, por el hecho de haber muchas comunidades construidas sobre el agua, y la llamó “la pequeña Venecia”. De hecho, es el origen del nombre de Venezuela, es decir, una Venecia pequeña, tal y como lo escribió Américo Vespucio quien acompañó a Alonso de Ojeda en su primer viaje, en una carta de año 1500:

“... encontramos una grandísima población que tenía sus casas construidas en el mar como Venecia... eran cerca de 44 casas grandes, en forma de cabañas, asentadas sobre palos muy gruesos y teniendo sus puertas o entradas de las casas a modo de puentes levadizos, y de una casa se podía ir a todas, pues los puentes levadizos se tendían de casa en casa” (Mustieles y Gilarranz, 2005).

Todo esto hoy en día es posible, es decir, se puede pasar de una casa a otra por los puentes que existen en toda la comunidad, aunque los puentes levadizos han desaparecido. Esta tecnología para vivir sobre el agua ya existía en el período prehispánico y luego fue readaptada por los afrodescendientes y la población criolla que llegó después. Se debe mencionar que de las tres comunidades estudiadas, dos de ellas están constituidas por pobladores negros afrodescendientes, probablemente provenientes de esclavos libertos escapados de las grandes haciendas o que

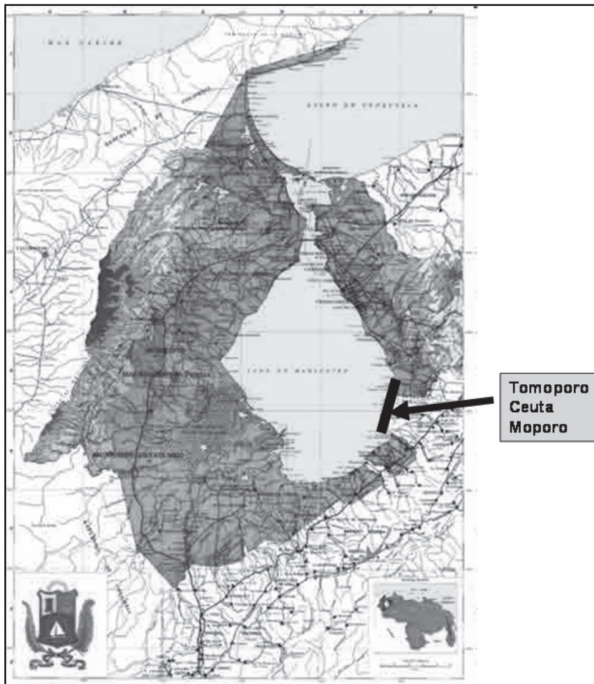
llegaron al lugar movilizados por el proceso de la independencia de Venezuela.

Los pobladores de estas comunidades siempre han aprovechado los elementos del medio. Por ejemplo, la madera tradicional para fabricar los pilotes que soportan las casas se denomina “Mopora” (un árbol semejante al coco) que era endémico en la zona, pero se debe observar que “Mopora” es el femenino de “Moporo”, el nombre de una de las comunidades; por otro lado, se recuerda en la misma comunidad que sus antepasados son los “indios Moporos”, una etnia que realmente existió, y que ellos fueron los verdaderos fundadores de la comunidad.

En el lago el intercambio y el tráfico entre las comunidades siempre fue intenso y eso no cambió con la colonia. Esta masa de agua ofrecía una oportunidad única para comunicar vastas zonas, sobre todo, algo que con el tiempo sería importante, podía comunicar a los Andes venezolanos con el puerto de Maracaibo que se encontraba al norte, y de esa manera ofrecer salida hacia el exterior, situación esta que ocasionó que durante la colonia estos poblados se convirtieron en importantes puertos. Ellos hacían el trasbordo de mercancías y productos agrícolas sobre todo cuando se trataba de café. El comercio de café era el factor dinamizador del circuito agroexportador que se estableció en la cuenca del Lago. En el mapa que se encuentra a continuación puede verse la zona en la cual se encuentran las tres comunidades estudiadas.

De las tres comunidades analizadas, Moporo no logró sobrevivir y se derrumbó a comienzos de los 70. Sus palafitos fueron abandonados y la gente se marchó a Maracaibo y a otros poblados, por lo que sólo quedaron algunas viviendas en tierra firme (alrededor de 3 o 4) construidas a la manera tradicional. Recientemente, se movilizaron para pedir casas nuevas y las consiguieron en el año 2000 con la ayuda del gobierno nacional. Con la llegada de habitantes que se habían ido se produjo un fenómeno inesperado: algunos de ellos se dedicaron a reconstruir el Moporo

de Agua y hoy en día ya se encuentran varios palafitos sobre el agua. Con la aparición de “Moporo de Tierra” comenzó de nuevo la reconstrucción de “Moporo de Agua”; ahora existen cuatro (4) palafitos de reciente construcción.



La actividad económica tiene que ver también con el lago. En Ceuta y Tomoporo, por ejemplo, se vive de la pesca de cangrejas y en menor medida de la agricultura, en Moporo la agricultura tiene más importancia. En una mañana cualquiera se puede observar en las costas de Ceuta las embarcaciones de los pescadores listas para recibir las carnadas que utilizan para la pesca de cangrejas (cabezas de pollo) y que traen los “caveros”, o dueños de “cavas” de transporte para quienes trabajan. Los caveros poseen camiones del tipo F-350 con cabina para el transporte de pescado refrigerado. Son ellos los dueños de las embarcaciones

y del producto que consiguen los pescadores, lo cual se realiza a pesar de las condiciones en las que se encuentra el lago por la actividad petrolera. El paso de buques banqueros y el tráfico permanente de embarcaciones. Aparte de esto, los habitantes de estas comunidades mantienen cultivos en una zona de tierra firme que denominan “el monte”. En esta se siembra yuca, maíz y plátano que son cultivos comunes en la planicie norte del Río Motatán.

En Tomoporo de Agua y Moporo, además, florece un negocio relacionado con la obtención de abono orgánico de unos “caños” que se encuentran hacia el sur y de los cuales se extraen sedimentos o restos de plantas. Este se coloca en bolsas plásticas y se comercializa en las ciudades cercanas. El abono es algo propio de la ecología de la zona.

Por otro lado, la religiosidad es propia de las comunidades negras de la zona y también se relaciona con el lago. La condición de sus habitantes como afrodescendientes es reivindicada en los cantos que sirven a algunas deidades. Una de las mujeres de Moporo, líder vecinal, recuerda versos que cantan a Santa Lucía:

“Señora Santa Lucia,  
Señora Santa Lucia,  
Por qué estáis tan amarilla

**Negra soy, negra me llamo**  
**Negra soy, negra me llamo**  
**Negra yo me gorgoreo**  
**Negra yo me gorgoreo**

Baila Cabana  
Baila Maria  
Baila la Gaita  
De Santa Lucia”

Pero el culto central se refiere a San Benito que en Ceuta se realiza dentro del agua. Los habitantes de esta comunidad no tienen el fenotipo de afrodescendiente pero su religiosidad se parece en todo a la de estas comunidades. La procesión que realizan los fieles con el santo el día 27 de diciembre se realiza dentro del lago de Maracaibo. El día anterior se prepara un “corral” dentro del agua hacia el sur de la comunidad, que debe estar listo para el amanecer del día 27, y del cual es sacado el santo en procesión hasta la iglesia que tiene una estructura palafítica. Ese día vienen visitantes de todas partes y la comunidad es inundada de turistas, familiares y amigos.

El lago tiene la profundidad adecuada para que esto sea posible. Todos se sumergen hasta la cintura o hasta las rodillas. La condición ecológica de la poca profundidad del agua de los alrededores es una característica del pueblo y permite la realización de estas actividades. La subida del santo desde el agua hasta la iglesia del pueblo es aprovechada para todo tipo de simbolismos. Uno de los personajes mejor conocidos de la comunidad cuenta lo que hace San Benito si se pone de mal humor

“... como estaba la marea un poco llena, había unos maruyitos la gente no quiso bregar... bueno... entonces, resolvieron entrarlo’ por el puente y lo entraron por el puente y cuando llegó a la iglesia se formó ese chubasco... un chubasco pero arrecho, una marea, que la marea iba a tumbar el puerto... recuerdo que el capitán de eso en esa época se llamaba Rubén Mavarez y dice Ruben. ¡Muchachos San Benito nos va a castigar vamos a tener que devolvernos’... nos va a castigar San Benito, vámonos muchachos. Entonces, cojen el santo y salen en carrera pa’ lla’... se tiraron y comenzaron el toque ahí... y pa’ fuera ellos buscando la salía por allá... la mar iba calmando y calmando y calmando... hasta que se calmó y subieron el San Benito por acá... Ese chiste lo echa aquí to’ el mundo y yo lo vi... y lo preguntais por ahí y es verdad” (Moronta, 2002)

Lo que explica el informante es que el castigo y la furia de San Benito se debieron a la que la gente no quiso hacer el úl-

timo esfuerzo de llevar al santo hasta la iglesia caminando por el agua, sino que en cambio quisieron acortar camino y subirlo por el primer puente que se consiguieron. Entonces San Benito creó una tormenta como nunca se había visto en Ceuta y el lago se “picó” por todos lados, los “marullos” subieron, el viento empezó a soplar muy fuerte, por lo que la gente se tuvo que devolver apresurada hasta la iglesia como correspondía.

#### **4.- Un poco de historia sobre la ecología y el espacio**

La zona en la que se encuentran las tres comunidades estudiadas sufrió un cambio drástico de su ecología a finales de la década de los años 50 y comienzos de los 60. El cambio merece ser comentado para indicar en qué consistió y la forma cómo afectó las formas de representación del espacio.

Hasta aquellas décadas se trataba de tierras inundables y ciénagas. Existía un problema con los ríos que normalmente se desbordaban. Durante amplios períodos del año esto ocurría y era una razón fundamental por la cual la mayor parte de la zona se encontraba deshabitada. El Río Motatán tenía muchos afluentes y ramales menores, que los habitantes de los pueblos de agua llaman “caños” o quebradas, y que irrigaban buena parte de la planicie del Motatán durante el período de lluvias. Hoy en día se discute, incluso, sobre la existencia en el pasado de un delta del Motatán (Véase Roa, 2004). Esto se une al hecho de que la planicie es una zona de altos niveles de lluviosidad. Las lluvias llegan temprano y se van tarde.

Los pueblos de agua conocían esta situación desde tiempos inmemoriales, por lo cual tenían razones prácticas para vivir en el agua. El resto del espacio (el de tierra firme) se inundaba, los ríos y las quebradas menores de hecho transportaban muchos sedimentos hacia las partes secas a diferentes niveles y medidas con todos los fenómenos de fauna y vegetación asociados. La zona estaba poblada de serpientes. En el agua, en cambio, había

estabilidad y abundancia de peces. No existían problemas, por ejemplo, con el agua para tomar ya que el lago era de agua dulce. Este también ofrecía una vía expedita para la comunicación y el transporte, y los indígenas sabían esto antes de la llegada de los españoles. Los poblados sobre el agua permitían la comunicación contando con pequeñas embarcaciones, mientras que en tierra firme los caminos se inundaban y no se podía transitar.

Las viviendas palafíticas eran un proceso de adaptación a la ecología circundante, pero incluso sus habitantes habían logrado una colonización exitosa de ciertas porciones de tierra firme. Por ejemplo, conocían las áreas que se inundaban y las que no o aquellas que permanecían secas; también cuando sembrar (en que épocas del año hacerlo) para que los cultivos no se inundaran.

El cambio de los años 50 trajo implicaciones complejas. Por ejemplo, el hecho llevó a una lenta pero indetenible ocupación de las zonas que antes se inundaban con las consecuentes peleas por las tierras y la aparición de latifundistas. De repente el sudeste del Lago de Maracaibo se convirtió en una inmensa zona disponible para la agricultura apetecida por todos. La tierra ya se encontraba naturalmente abonada por los sedimentos que transportaban los ríos, y el nivel freático era alto. Si se requerían pozos de agua se encontraban a muy baja profundidad y algunas veces, de hecho, el agua salía sola. Todavía hoy en día los campesinos conocen bien los “pozos saltantes”. Durante la residencia del equipo de investigación en la zona por algunos días, se tuvo la oportunidad de ver uno de estos y apreciar sus ventajas. El agua salía a presión por sí sola y era de buena calidad. Los pobladores la utilizan para fines domésticos y también para riego.

El gobierno participó en la colonización de las nuevas tierras apremiado por razones ideológicas (se vivía una efervescencia de matiz izquierdista que vinculaba a la clase dirigente venezolana instala en el poder después de 1958 con el APRA peruano), pero incluso antes ya los campesinos habían comenzado a llegar. Algunos de estos pioneros recuerdan aquellos días:

... nos vinimos por allá por la Franquera. Caminando, montaña, montaña, montaña...y llegamos a Buyay el 15 de julio de 1954 ...llegamos 30 personas. El grupo venía de Torococo.

Los entrevistados habían llegado para tener tierra para cultivo, todo lo cual fue posible más que en otro momento de la historia de Venezuela porque había una política nacional de distribución de tierras y combate al latifundio. Al llegar a los campesinos se les daba “una lata o pote (le decían “garrapata”), un hacha y un machete”, en su mayoría provenían de pueblos altos de los Andes trujillanos como Torococo, Mitón, Chegendé y Cuica, entre muchos otros.

La Reforma Agraria significó para la planicie norte del Río Motatán uno de los más intensos procesos de creación de asentamientos campesinos ensayados en Venezuela, un proceso que se mantuvo hasta finales de los 70; comunidades como el Tres de febrero, Buyay, la Franquera, San Isidro, San Roque, Carambú, Alto Viento, Las Adjuntas y el Ciénego se crearon en estos años.

La situación con las comunidades de agua era diferente porque ellas se encontraban ahí desde la colonia o incluso antes, formando una extensa red de intercambio entre ellas, lo que reforzaba su identidad. En Moporo, según cuentan sus pobladores, se iba a La Ceiba para aprovisionarse de mercaderías y víveres, y para llevar y traer personas; este era un importante puerto que se encontraba más al sur. En una época, por ejemplo, la maestra de la escuela era de La Ceiba y había que buscarla todos los días. También se viajaba frecuentemente a San Timoteo (que los pobladores llama “Moteo”), ubicada hacia el norte.

Por otro lado, el comercio de productos agrícolas vinculaba a todas las comunidades. En cada una de las comunidades estudiadas existía “caños” o pequeños riachuelos que penetraban desde el lago tierra adentro y que servían para recoger la producción. Las embarcaciones más grandes esperaban en la entrada de los caños a que salieran las pequeñas. En el interior de tie-

rra firme los pobladores de agua llegaban a unos sitios llamados “puertos” donde recogían la carga, luego la transportaban hacia las piraguas. Maracaibo era el destino final, tenía un puerto de dimensiones mucho mayores que permitía sacar la mercancía hacia el exterior, vía el golfo de Venezuela. Pero tradicionalmente, los puertos del sur como La Ceiba, Gibraltar y otros (entre ellos Moporo y Tomoporo) servían para acumular la carga que venía desde tierra adentro y desde los Andes. A pocos kilómetros del Moporo partía un tren que bajaba de los Andes con la producción agrícola; se trataba del “Gran Ferrocarril de La Ceiba”, como se le conocía. Los habitantes de Moporo, todavía hoy en día, recuerdan la existencia de aquel tren y de un ramal que llegaba hasta el mismo pueblo. En una oportunidad mientras realizábamos el trabajo de campo algunos habitantes nos mostraron los restos del tren. La comunidad con su mano de obra negra, mantenía relaciones comerciales con La Ceiba y representaba ella misma un puerto de desembarque de productos agrícolas. En esos días la comunidad estaba plena de actividad económica (Cardozo, 2005).

En Tomoporo de Agua la situación era similar y uno de sus pobladores recuerda que hasta hace poco tiempo, el “río Tomoporo” tenía una desembocadura de gran tamaño que permitía la navegación y traer productos agrícolas desde adentro. Las pequeñas embarcaciones se introducían y sacaban productos como naranjas, maíz, yuca y plátano, de los puertos internos. Dos de ellos, eran importantes y se denominaban la “Madera” y “Guayana”. Al igual que en Moporo, estos “puertos” en el interior de los caños eran los puntos donde se recogía la carga.

A esta altura de la exposición se puede decir que estos puertos internos eran un referente importante del espacio. Todavía hoy en día son lugares que funcionan como toponimios en cada una de las comunidades. En Moporo, por ejemplo, todos saben que es el puerto, al igual que en Tomoporo. En Ceuta los pobladores acostumbran todavía ir a buscar a su “puerto” víveres, cigarrillos

y cerveza. Los pobladores de las tres comunidades acostumbran a decir, cuando se refieren a sus incursiones tierra adentro, que van hasta el “puerto”. En Ceuta el puerto tiene una bodega y funciona como un centro social: en él se tomaba cerveza, se conversaba sobre tópicos de la comunidad y funciona como Terminal de pasajeros. Antiguamente, para ir a Ceuta había que llegar hasta el puerto y de allí tomar una embarcación hasta el poblado. Era la manera normal de viajar si alguien venía por tierra. Toda la zona era pantanosa y no existió hasta la década de los años 60 una carretera que comunicara directamente con el poblado. Pedro Nava, un habitante de San Isidro que llegó a la zona en 1959 recuerda como era la situación: En su relato señala que donde hoy se encuentra San Isidro (frente a Ceuta de Agua) no habían carreteras sino sólo “casitas” de “caña brava” esparcidas por todo el lugar. Para llegar hasta Ceuta había que tomar pequeñas embarcaciones que salían del “puerto”.

### **5.- Lo que hay más allá del “puerto”**

Se puede argumentar en el sentido de que el “puerto” significa en cada una de las comunidades un punto límite desde el cual da comienzo otra zona que es evocadora de varias maneras. Los pobladores de Tomoporo de Agua y Ceuta, por ejemplo, dicen cuando van más allá del puerto que se trata del “monte”. Antes del proceso de canalización del Río Motatán el “monte” era el lugar donde los pobladores de agua tenían sus tierras para la agricultura, es decir, se tenía un espacio de tierra firme que era utilizado con propósitos utilitarios. Se trata de una declaración recurrente de los pobladores de al menos dos de los pueblos de agua. En el monte se conseguía, además, carne de cacería.

La canalización del río vino a cambiar esta realidad, como se ha dicho, y a traer nuevos pobladores a la zona, precisamente, a su parte de tierra firme. Frente a Ceuta, por ejemplo, se estableció la comunidad de San Isidro y frente a Tomoporo de Agua se esta-

bleció Tomoporo de Tierra, aunque también, más hacia el norte, la comunidad de San Roque. Las nuevas comunidades estaban constituidas por inmigrantes o mejor dicho, por colonos que venían de otros lugares. Para los días en lo que esto ocurrió las tierras ya eran ocupadas por propietarios particulares que se habían adueñado de ellas en vista de la posibilidad de su uso agrícola, por lo que los habitantes de los pueblos de aguas las habían perdido. Su redistribución por parte del gobierno nacional fue un reto y una oportunidad para los pueblos de agua, que antes habían tenido dominio sobre buena parte de las mismas. Todo esto ocurrió en muy poco tiempo. El “monte” pasó de ser tierra de nadie a manos particulares. Antiguamente, en Ceuta de Agua y Tomoporo cada año las afluentes del Motatán impedían esta posibilidad.

En Moporo, por su lado, las nuevas condiciones ecológicas causaron estragos. Un día el tren de la Ceiba desapareció y con él la importancia estrategia de su puerto. Era más rentable trasladar los productos por tierra. El café comenzó a ser trasladado en camiones como el resto de la producción agrícola de los Andes. Fue una situación que se dio de esta manera, y la actividad de los puertos del sur del lago, entre ellos La Ceiba y Moporo, disminuyó hasta que desapareció. En un primer momento, las piraguas continuaron llegando a Ceuta, Moporo o Tomoporo para trasladar mercancías a Maracaibo pero el tiempo fue inclemente, el transporte de productos agrícolas por el lago fue desapareciendo. Varios habitantes recuerdan con tristeza que Moporo fue desapareciendo lentamente y ya para los años 70 no existía. Las casas fueron abandonadas y se cayeron. Mantener casas sobre el lago exige un mantenimiento constante porque los pilotes de madera que las sostienen se deterioran y deben ser reemplazados. Los habitantes cuenta que había un “animalito” de agua, como un “gusanito”, que perforaba la madera haciendo pequeños túneles en ella. Dejar solas las casas era, por lo tanto, una decisión para que desaparecieran en el lapso de un año. Churizca, un antiguo

habitante, expresó en una oportunidad lo que sucedió con Moporo y la forma como fue abandonado:

Ya le voy a decir que fue lo que pasó, el atraso.. que nosotros no teníamos... yo fui uno que me parecía de aquí... porque yo sabía que aquí yo no iba a adelantar.... y, además, con ese hombre que me metió, que le dijo que teníamos la matica de plátano, un conuquito y él como era general [se refería a Franco, el fundador de la Franqueza], antes no había ley.... no los quitó, pues...entonces todo el mundo se fue sacudiendo. Si no podíamos trabajar.... vamos a dejá el pueblo, vamos a deja el pueblo [se refiere a que la gente repetía en aquellos días]. Quedaron como diez [...].

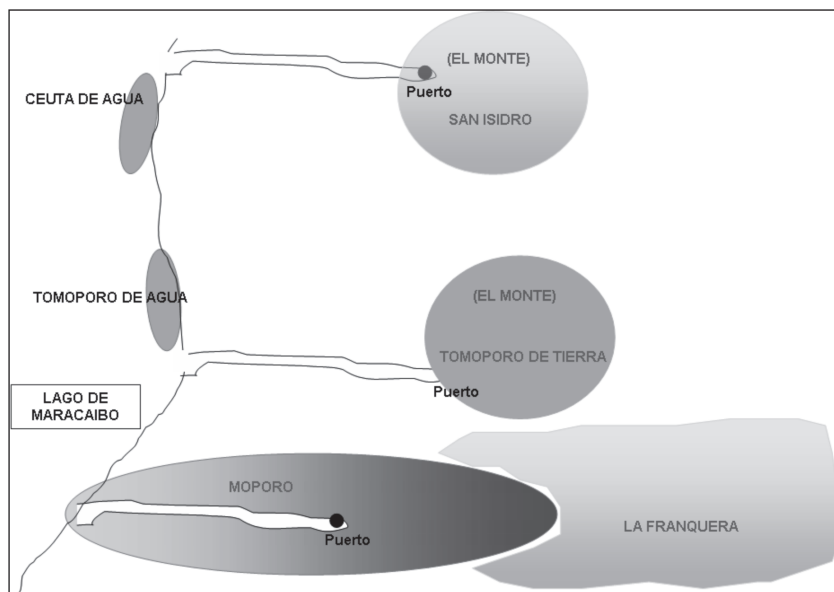
En los días de la desaparición del pueblo un señor de nombre “Franco” había ocupado buena parte de tierra firme y en la medida en que el río se secaba y las inundaciones disminuían, extendió sus dominios. Planteó una lucha con los moporenses buscando que abandonaran sus tierras o le vendieran. La lucha duró algunos años y finalmente triunfó: los habitantes de Moporo se marcharon o se mudaron a poblados cercanos. El pueblo de agua dejó de existir y también en su parte de tierra. Con estos antecedentes Moporo casi desaparece. Churizca enfatizaba este dato de la memoria histórica de la comunidad y señala que este militar les había quitado sus tierras. En el caso de Moporo las tierras de Franco debieron corresponder con el “monte”.

Otra informante recuerda la forma como perdieron las tierras. En realidad, dijo que Franco comenzó a comprar a todo el mundo pero que en su caso, dado que su padre no quería vender, comenzó a presionarlo. No todos fueron sacados de manera violenta pero todos tenían que vender o irse.

“... Aquí se metió un señor llamado Franco, rico, y él hizo, comprar, y comprar y comprar y tos le vendían. [...] porque mi papá en la última no quería venderle y le dijo que le vendiera, y le dijo que él no le iba a vender, entonces, le encerró por este lao’ y por aquel lao’. Bueno y un día vino, porque papá tenía una rosa de maíz, porque... nosotros

vivíamos de eso. Entonces, lo encerró ... [...]. (Ana relató como las vacas de Franco siempre le comían el maíz a su padre). Entonces, mi papa dijo. Nada Carmen voy a tener que vender. Entonces, se agarró to ese terreno de aquí. To eso era de Franco. Entonces, se metieron los invasores y lo hicieron salir. Le quitaron to eso!.. ahí fue donde fundaron la Franquera!

En el caso de Moporo fue la “Franquera” la comunidad que se colocó en su parte de tierra firme. El nombre es un derivado de “Franco”, es decir, del propietario de las tierras. Ahora bien, en esta comunidad, a diferencia de Ceuta, no se entiende a esta zona como “monte”, es decir, cuando se le pregunta a un moporense sobre lo que había más allá del “puerto” dicen “todo eso era Moporo”. En la idea que tienen su comunidad iba desde la “la playa” (a las orillas del lago de Maracaibo) hasta La Franquera en el lado opuesto hacia tierra firme; el “monte” significa un alejamiento de la orilla del lago. Tampoco realizan la distinción entre “Moporo de Agua” y “Moporo de Tierra”, lo cual resulta curioso porque las otras dos comunidades si la hacen. Se debe notar de inmediato que en Moporo, a diferencia de las otras dos comunidades, existió una continuidad de poblamiento entre la parte que corresponde a la “playa” y la del “puerto” ubicada en el lado opuesto. En cambio, en Ceuta y en Tomoporo esto no sucedió, los poblados se ubicaron en la costa exclusivamente y no en tierra firme. En Moporo había gran número de viviendas a lo largo del “caño”, es decir, desde la playa hasta el puerto. Se puede realizar una ilustración para explicitar lo dicho y comenzar a ver la estructura del espacio en estas comunidades:



**Ilustración 1:** Estructura del Espacio en las Comunidades de Agua

En las tres comunidades existe un caño (un pequeño curso de agua de al menos tres o cuatro metros de ancho) que es la vía natural para traficar entre la “playa” y el “puerto” y que tiene características similares en Tomoporo, Ceuta y Moporo. Su extensión se acerca al kilómetro pero puede variar. En este caso, lo particular del ordenamiento espacial de Moporo tal y como fue asumido por sus habitantes radica en que hubo siempre casas a lo largo del caño, por lo cual su realidad social incluía ese espacio. Esto, en cambio, no ocurrió en Tomoporo y en Ceuta, lo cual trajo consecuencias históricas. Se podría inferir que para el moporense medio la extensión que transcurre entre “La playa” y el “puerto” no era un lugar vacío, como si ocurría para los habitantes de las otras dos comunidades, sino que estaba lleno de viviendas y de vida social. Al moporense le costaría más, entonces, separar la

vida social sobre el agua y la que ocurre en tierra firme en el sentido de distinguir “Moporo de Tierra” y “Moporo de Agua”. En Tomoporo y en Ceuta, en cambio, existía un pueblo de agua y lo que se encontraba en tierra firme era más fácil de definir como “monte”.

Otra opción de interpretación para la falta de distinción entre un Moporo de Agua y uno de tierra, podría ser la desaparición del primero hace ya más de dos décadas. Si ya esto ocurrió y lo único que existe desde ese tiempo es “Moporo de tierra”, es comprensible que la comunidad sólo reconozca un solo tipo de “Moporo”, no se piensa en la distinción porque ella no es vivenciada desde hace varias generaciones. Pero esta tesis tiene en su contra la observación de que aún los pobladores más antiguos, o sea, aquellos que si vivieron en los palafitos no realizan tampoco la distinción entre el pueblo de agua y de tierra. Es decir, en los días en que Moporo de Agua existía no se hacía la distinción entre “Moporo de Tierra” y “Moporo de Agua”, por lo cual, no se trata de una distinción que tenga que ver con la existencia del pueblo palafítico. La distinción entre agua y tierra no tiene que ver objetivamente con vivir en agua y en tierra sino algo un poco más sutil.

Los pobladores de Tomoporo, por ejemplo, si hacen esa distinción, al igual que los de Ceuta, y hay que preguntar por qué de nuevo. En Ceuta, donde estas nociones pueden verse con más claridad, uno de los informantes (Marcelino Moronta) habla de ello: Cuando se le preguntó por San Isidro (la comunidad que hoy en día se encuentra frente a Ceuta) respondió que se trataba del “puerto” y no de San Isidro, y que alrededor de este centro se fueron construyendo casitas “pobres, de mala muerte”. En el mismo contexto refirió que San Isidro se parecía al Tres de Febrero, ya que sólo había tres o cuatro casas de zin y que eso era todo. Sin embargo, en la actualidad, esta no parece ser la realidad de San Isidro, en dicho poblado hay viviendas de buenas condiciones y

en nada corresponden con la descripción hecha por este y otros pobladores de Ceuta.

Pero los calificativos negativos abundan en relación a San Isidro. Cuando se le pidieron detalles sobre sus afirmaciones, este informante hizo notar que cuando San Isidro apenas comenzaba Ceuta ya era un pueblo “grandísimo”, y que, en verdad, los habitantes de San Isidro no olían bien, o para ser más exactos que olían a “humo”. La referencia pudo ser confirmada con otros habitantes de Ceuta y algunos de San Isidro que con cierta vergüenza admitieron que era cierto. La referencia por extraña que parezca, es conseguible tanto del lado de Ceuta como de San Isidro, dos comunidades como se puede ver, en conflicto. En una ocasión, mientras se realizaba una de las entrevistas, una de las habitantes de este último poblado hizo gestos de oler discretamente su cuerpo para verificar que, efectivamente, olía a humo, lo cual tenía un motivo reconocible dentro de la comunidad, a saber, la existencia de un sector que se denominaba la “Cueva del Humo”. En efecto, dentro de San Isidro existe un lugar que todos conocen y que se denomina de esa manera. Si dentro del poblado existe la Cueva del Humo es presumible que sus habitantes huelan a humo. Lo extraño, por supuesto, no es que lo digan los habitantes de Ceuta sino que sea admitido por los pobladores de San Isidro, la población rival.

Una de las pobladoras de esta última contó una historia interesante referida al sitio: en la Cueva del Humo se establecieron las oficinas del gobierno durante el proceso de Reforma Agraria y de distribución de las tierras de la hacienda San Roque. Esta hacienda ocupaba todo el espacio del “monte” de Ceuta para la década de los 60 y fue comprada por el gobierno y repartida entre los campesinos, algunos de los cuales vinieron de las tierras altas de los Andes trujillanos, pero la mayoría de poblaciones de los alrededores. De paso se debe decir que San Isidro es una deidad ajena a la realidad de los pueblos de agua y que se trata de una

influencia claramente andina, vinculada al cultivo de la tierra. La Cueva del Humo, por lo tanto, fue un lugar claramente vinculado a un conflicto de tierras que fue clave para Ceuta como pueblo de agua, a saber, se trató de la pérdida de su referente espacial en tierra firme, la contraparte de la parte de agua. En esta ocasión, el agua se define por su oposición a tierra entendida como “monte”. Ceuta es el pueblo, tierra firme es el monte. Lo que se perdió, entonces, fue un soporte para la definición por oposición de la identidad. La informante de San Isidro no pudo precisar las razones exactas por las cuales a aquel sitio se le conocía como la “cueva del humo” pero llegó a decir algo más interesante sobre la forma cómo los ceuterios se expresan de ellos, a saber, reconoció que siempre se dice que “allá es el puerto, allá es el monte, allá yeden’ a humo”.

La frase es dicha por pobladores de Ceuta y es interesante porque coloca en el mismo contexto tres símbolos que son claves; las ideas de “puerto”, “monte” y de “heder a humo”. Se trata de una triple acusación: los que viven en San Isidro son del “monte” pero además “hieden a humo”. Debe hacerse notar, en este caso, que la Cueva del Humo se encuentra también en la zona del “monte” de Ceuta, es decir, frente a la comunidad. Trabajos etnográficos previos informan sobre este “dualismo” del espacio y citan las rivalidades entre las dos comunidades. Un conocido personaje de Ceuta dice:

“... en el pasado existieron algunas disputas, que los que iban de aquí para allá peleaban y los que venían de allá para acá también, pero eso se acabó” (Prado, 2005)

También fue entrevistado por nosotros para asegurar que San Isidro era un “pueblito” delante de Ceuta y que en realidad, pertenecía a este, que su nombre correcto era “San Isidro *de* Ceuta”. Señaló que Ceuta era la capital de Tomoporo, la Ensenada, la Bombita y el Toro. Efectivamente, Ceuta es la capital de una

parroquia que incluye estas comunidades (Parroquia Urdaneta del Municipio Baralt del Estado Zulia) y los ceuteros se sienten orgullosos por ello.

Pero para el personaje entrevistado San Isidro no podía ser tomada como una población con la que se pudieran tener relaciones en términos de igualdad, sino más bien como una población menor y en todo caso opuestas a Ceuta. La relación de oposición es clara en esta parte de la reflexión: San Isidro sería lo contrario de Ceuta. Por ejemplo, se trata de un pueblo “minúsculo” comparado con Ceuta, la gente de ahí huele mal y vive mal porque es una comunidad llena de “ranchitos” y lo más importante, sus habitantes son percibidos como los habitantes del “monte” con la aclaratoria siguiente: Ceuta es la parte civilizada del espacio. La parte civilizada se encuentra en el agua, y el monte en tierra firme. La informante de San Isidro resumió bien la acusación central venida desde Ceuta, a saber, **“allá es el puerto, allá es el monte, allá hieden a humo”**.

## **6.- El Dualismo En El Espacio**

El fenómeno descrito permite pensar en la organización del espacio. Al parecer un elemento fundamental de esa organización tiene que ver con la oposición ética entre el espacio de agua y el de tierra. Es probable que los términos de la relación puedan ser reducidos a estas categorías.

Inicialmente la oposición en la que parecen pensar los pobladores de Ceuta es la de “pueblo” / “monte”, es decir, en la existencia de un pueblo que vive sobre el agua y su oposición a un espacio que se encuentra sobre la tierra. La oposición agua / tierra solo parece una forma particular de la oposición pueblo / monte. La primera existe solo si existe la segunda, es decir, la tierra se opondrá al agua sólo en el caso de se trate de un espacio con las características de “monte”.

En Tomoporo, por ejemplo, esta cualidad es clara. En ella existe hoy por hoy un espacio de tierra firme que no se opone al de agua porque en él se encuentra “Tomoporo de Tierra”, esto es, un complemento de Tomoporo de Agua. Pero esto fue un logro reciente, antes existía también en este lugar el “monte”, sólo que el tiempo y las circunstancias permitieron que los tomoporenses colonizaran con éxito su parte de tierra antes de que fuera invadido. En consecuencia se trata de un espacio ambiguo: en el se encontraba el monte pero ahora se encuentra Tomoporo de Agua. En el caso de Ceuta fue diferente: los ceuterios no lograron colonizar su parte de tierra; por lo cual, la noción de “monte” como algo opuesto quedó reforzada con la llegada de los invasores. Se trata de una constante.

El caso de Moporo es particular y enseña lo esencial del dualismo: La oposición pueblo / monte parece tener otra clave más profunda, a saber, la capacidad de apropiación del espacio por parte de las comunidades de agua. Si la comunidad logra poblar con éxito tanto el agua como tierra y lo hace con una solución de continuidad como sucedió con Moporo, entonces el “monte” no se identifica con tierra firme. El “monte” es, en definitiva, la parte exterior al pueblo. Lo común a las tres comunidades es que el monte se encuentra siempre fuera de ellas y Moporo no es la excepción. En su caso este se alejó de tierra firme porque la comunidad no logró concebir una parte de tierra firme como opuesta a la de agua porque hizo una población *continua* entre “la playa” y el “puerto”. Como se sabe, entre ambos puntos se encuentra el “caño” que es el canal de comunicación, y Moporo logró tener casas a lo largo del mismo a diferencia de las otras dos comunidades. Tal y como se ha dicho antes, al ser de esta manera no pudo distinguir entre una parte de agua y una parte de tierra; entonces, no pudo oponerlas. El “monte” debió quedar para otro lugar que no fuera tierra firme. La consecuencia, es que Moporo no distingue un pueblo de agua y uno de tierra, y no los opone. Como en

Tomoporo y Ceuta la distancia entre la “playa” y “el puerto” son espacios vacíos esta distinción y oposición si son posibles. En estos últimos dos poblados se sabe que en la playa se ubica una realidad, en la tierra otra. *La oposición pueblo / monte también es, en consecuencia, una oposición pueblo / afuera, o mejor dicho, dentro / fuera. El pueblo es adentro, el monte es afuera.*

## **7.- Conclusiones**

Se puede inferir a partir de lo dicho dos conclusiones importantes que se pueden resumir de la siguiente manera, aunque ya han sido explicadas en buena medida.

- En la forma de apropiación del espacio de las tres comunidades estudiadas (las tres comunidades de agua de la planicie norte del Río Motatán) funciona en base a un dualismo de tres niveles, unos más esenciales que otros, a saber, en el nivel más superficial se encuentra la oposición “Agua / Tierra” que tiene su forma más acabada en el poblado de Ceuta y que alcanza a dos comunidades rivales. La identidad en ambas comunidades, sobre el Ceuta, se forma a partir de esta oposición. Sin embargo, ella esconde una oposición más esencial que se encuentra presente en las tres comunidades y que tiene la forma de “pueblo / monte” con una connotación cercana a civilizado / barbarie. En las tres comunidades el “monte” se coloca fuera del área del “puerto”, pero en Moporo existe la particularidad de que hubo una continuidad de ocupación entre “la playa” y el “puerto” por lo cual no se distingue el pueblo de agua y el de tierra. La oposición Agua / Tierra ocurre cuando el “monte” logra se ubicado en tierra. Pero todavía este dualismo oculta una oposición más esencia que tiene que ver con el “Dentro / Fuera”. El “monte” se convierte en tal y se ubica fuera del pueblo o de su ocupación efectiva del espacio con solución de continuidad. Una ilustración sobre esta hipótesis puede ser la siguiente:



**Ilustración 2: Dualismo asociado a la apropiación del espacio en las comunidades de Agua (2009)**

El proceso histórico ocurrido a partir de los años 50, con el represamiento en Agua Viva del Río Motatán y la colonización de tierras vírgenes en la planicie norte de este río, significó para las comunidades de agua la pérdida de espacios que servían a sus procesos de construcción de Identidad. En un caso, como en Moporo, significó casi la desaparición del pueblo por ocupación de sus tierras por grandes terratenientes y el cese de la actividad portuaria relacionada con La Ceiba; en otro como en Ceuta, significó la pérdida de su parte de tierra. En todos los casos, el proceso se tradujo en la formación de comunidades nuevas en el área del “monte”. Esto obligó a sus pobladores a una redefinición intensa de este espacio aunque sobre la base que ya se traía de establecimiento de la Identidad por oposición dual.

## 8.- Bibliografía

- ESCOBAR, Arturo. 2000. "El Lugar de la Naturaleza y la Naturaleza del Lugar: globalización o posdesarrollo" en Viola, Andreu. 2000. *Antropología del Desarrollo*. Editorial PAIDÓS. Barcelona, España.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1977. *Antropología Estructural*. Editorial universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.
- MUSTIELES, Francisco y GILARRANZ, Carmela. 2005. *El Palafito como Hábitat Milenario Persistente y Reproducible: Modelos Palafíticos en el Lago de Maracaibo*. Ponencia del Congreso Internacional sobre Arquitectura Vernácula realizado en octubre en Carmona, Sevilla, España.
- PEREIRA, Lewis y Chirinos, Orlando. 2004. "La Nueva Ingeniería Social (Notas para una Epistemología Avanzada de las Ciencias Sociales Aplicadas)" en *Reforma y Democracia*. N° 28:. Editada por el Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD). Caracas. p. 207-232.
- PRADO, Rafael. 2005. *La Apropiación del Espacio en la Construcción del Espacio en los Pobladores de Ceuta*. Trabajo de grado para optar al título de Magíster Scientiarum en Antropología Social y Cultural en la Universidad del Zulia. Sin publicar. Maracaibo, Venezuela.
- ROA, José. 2004. "El sistema fluvial de la planicie Motatán-lago de Maracaibo. Una introducción a su análisis cartográfico-histórico" en *Revista Geográfica de Venezuela*. Vol. 45(1). Editada por el Instituto de Geografía y Conservación de Recursos Naturales de la Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela. P. 67-90. Disponible en <http://ecotropicos.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/revistageografica/vol45num1/articulo45-1-3.pdf>. Consultado el 17 de diciembre de 2008.

## Recensión

María Magdalena Antczak y Andrzej Antczak  
(Editores) con la colaboración de Peter Leitner e Isabel  
Jahn. *Los Mensajes confiados a la Roca. Sobre el  
inventario de petroglifos de la Colonia Tovar de Peter  
Leitner*. Editado por: Editorial Equinoccio. Universidad  
Simón Bolívar. Caracas, 2007, 144 pp.

NIÑO, ANTONIO JOSÉ  
*Museo Arqueológico Universidad de los Andes  
Mérida-Venezuela*

El libro *Los Mensajes Confiados a la Roca*, editado por María Magdalena Antczak y Andrzej Antczak, a partir de las vivencias de campo Peter Leitner, se constituye en un trabajo estructurado a partir de una doble mirada donde lo académico y lo aficionado se conjugan en la estructura de la obra, dejando clara evidencia los editores que las apreciaciones y opiniones emitidas por ellos no reflejan en ningún momento los puntos de vista de Peter Leitner.

Estructurado en cuatro capítulos, la obra en su punto inicial penetra en el proceso teórico que, concebido a partir de lo que los autores señalan, como enfoques y métodos científicos utilizados para el abordaje y estudio de las manifestaciones rupestres, dan a quien se adentra en esta temática una óptica del complicada y a la vez maravilloso tránsito, en el cual se sumerge quien desee acometer con una mirada rigurosamente académica la comprensión e interpretación del o de los posibles significados impresos en los petroglifos.

En el capítulo segundo de este trabajo, se aborda la descripción tanto del área de estudio como de los medios empleados en el campo para la recolección de la información; en este sentido, es importante señalar varios aspectos relacionados con la actividad misma de esa apreciación subjetiva que tienen quienes sin poseer la formación académica indispensable se lanzan al abordaje de una realidad patrimonial como son las manifestaciones rupestres.

A partir de los años setenta del siglo XX los investigadores dedicados al estudio de las manifestaciones rupestres **no aceptan bajo ninguna excusa la documentación de arte rupestre en forma no científica, no ética, destructiva y subjetiva**, lo cual se traduce en la no invasión bajo ningún concepto tanto de los surcos glifados como de las pinturas impresas sobre roca.

Esta acotación viene al tema por una praxis manifiesta en este segundo capítulo donde se pone en evidencia el uso de 38 potes de pinturas, 14 pinceles, lo cual se corrobora más adelante cuando describen el proceso de recopilación de la información que es tratada en el libro con respecto al uso de la tiza y la pintura, para marcar los glifos, señalan:

“... muchísimos de ellos no se pueden leer muy bien al natural. Unos están ya bastante erosionados, otros están grabados muy superficialmente, y los que tiene surcos profundos se distorsionan con el sol fuerte, la sombra de los árboles cercanos y la piedra seca o mojada. Así surgió la idea de usar una tiza blanca y después unas pinturas sencillas a base de agua. Estas pinturas no causan daño alguno a la piedra, ya que son lavadas por la fuerte lluvias, dejando la roca de nuevo tan anónima como la encontré, y próximas a estar de nuevo cubiertas por la maleza que la mimetiza con el paisaje.” (Antczak, 2007: 70)

Tal apreciación de intervención a la luz de los nuevos métodos, como el desarrollado por el Prof. Ronald I. Dorn de la Universidad del Estado de Arizona, el cual se realiza en mediante la técnica de fechado del cociente de cationes del barniz

del desierto(1), permite obtener cronologías que nos aproximen temporalmente al momento en el cual fueron creadas estas manifestaciones. Con la realidad manifiesta en la obra de los Antczack no podrían realizarse estudios como el antes descrito, ya que, por ejemplo, al tizar el cation de calcio alteraría los resultados de los análisis haciendo irrelevante cualquier estimación que al respecto se pudiese realizar; así mismo, es bien sabido que cuando se interviene los surcos de un motivo, se abren en este proceso un sin número de reacciones que a corto o largo plazo conllevan a la destrucción total de los motivos glifados.

Aunado a lo anterior, está la apreciación un tanto disociada de la realidad, en cuanto al uso de diversos colores tales como el azul, rojo y blanco, tonos estos con los cuales, a partir de un criterio muy particular se pintó y patinó estos motivos, aproximarnos a establecer lecturas sobre la base o el supuesto de lo que al investigador le parezca, como, por ejemplo, pintar de rojo unas oquedades determinadas como hoyos en las rocas, bajo el supuesto que éstas fueron llenadas con sangre en algún momento por las sociedades que las crearon, o colocar color blanco por la presencia de trozos de coral en los contextos, o el uso del color azul porque algunos grupos étnicos lo usan sobre el cuerpo, no es posible. Intervenir con policromías un motivo como se describe en el “trabajo”, está fuera de todo orden científico, ya que con un nivel de conjetura tal sólo se construye un cuerpo de análisis digno de la fantasía y deja de ser un abordaje académico, para transformarse en la más burda apreciación empírica.

Aceptar el haber patinado con tizas y pinturas más de cien rocas de las casi mil que localizaron y señalar que éstas eran nuevas estaciones, no investigadas, ni descritas con anterioridad, se convierte en un arqueocidio y quien lo realizó en arqueocida y aunque la ley de patrimonio, así como la ley penal del ambiente, no definen como tal el hecho, ni tipifican el ejecutor, sí penalizan las intervenciones que con des conocimiento de la misma se rea-

lizan sobre todo en lo referente al patrimonio histórico, arqueológico y cultural venezolano.

En el tercer capítulo se presenta la muestra evidente de la forma como se intervino con los diversos colores las rocas que el autor señala y en donde se hace una referencia a que ésta sólo constituye una parte del universo intervenido.

Finalmente, en el cuarto capítulo se discierne sobre los datos etnohistóricos y las muestras arqueológicas encontradas en la región como herramienta que permita establecer una lectura entre las estaciones evidenciadas y las posibles sociedades que las crearon.

A manera de conclusión es importante señalar que “jurungar”, como exponen los autores en la obra, no es hacer ciencia, así se tenga la más buena intención. El estudio del pasado sin las herramientas de formación profesional es totalmente opuesto al respeto, la disciplina, la preparación, el conocimiento, la reflexión y la posición crítica y autocrítica que pretenden esgrimir quienes fomentaron la creación de esta obra. Compartimos la imperiosa necesidad que tienen nuestras comunidades por reconstruir su identidad, mas esta última debe estar cimentada en verdaderos valores que contribuyan a la preservación del patrimonio intervenido para las generaciones futuras, y no deben estar fundamentada en miradas fantasiosas que desvirtúan los valores implícitos que nos legaron las sociedades que nos antecedieron.

---

(1) BEDNARIK, Robert G. **La práctica de tizar y resaltar petroglifos.** *Rupestre/web* [en línea] 2001 (1990). Disponible en: <http://rupestreweb.tripod.com/tizado.html>.

## **El Boletín Antropológico en la Web**

1. Boletín Antropológico  
[www.saber.ula.ve/boletín\\_antropologico](http://www.saber.ula.ve/boletín_antropologico)
2. Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación  
<http://www.octi.gov.ve/revistas>
3. El Rincón del Antropólogo. Revistas de Antropología  
<http://www.plazamayor.net/antropologia/revistas>
4. Biblioteca Digital Andina. Comunidad Andina de Naciones  
<http://www.comunidadandina.org/bda>
5. LATINDEX  
<http://www.latindex.org>
6. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades–CLASE  
<http://www.dgbiblio.unam.mx/clase.html>
7. Índice de Revistas Venezolanas de Ciencia y Tecnología  
Scielo–REVENCYT <http://revencyt.ula.ve>
8. Handbook of Latin American Studies. Journals Indexed.  
<http://www.rlg.org>
9. Redalyc:  
<http://redalyc.uaemex.mx/>
10. DOAJ. Directory of Open Access Journals:  
<http://www.doaj.org/>



## Instrucciones para los árbitros

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico serán evaluados por árbitros/as calificados/as, los/as cuales deben regirse por los criterios de arbitraje exigidos por el Boletín y las pautas para la elaboración de los artículos. Los/as evaluadores/as deben tomar en cuenta los siguientes criterios para la evaluación de los artículos:

1. Título: Debe corresponder al contenido del artículo.
2. El/la evaluador/a debe considerar la pertinencia del artículo para la especialidad de la revista. Los artículos de la revista deben estar ubicados en el campo de la antropología u otra ciencia que contribuya con el avance de la ciencia antropológica venezolana.
2. Los artículos no pueden ser una simple descripción, debe haber exigencia en cuanto al análisis y los resultados, estos han de ser coherentes con el desarrollo del tema.
3. Estilo: Debe haber claridad en los planteamientos hechos, coherencia en la sintaxis y buena ortografía.
4. Originalidad e importancia del tema desarrollado del artículo y originalidad e importancia en el análisis.
5. Organización del artículo: Debe tener subdivisiones claras, numerada en número arábigo, indicando la metodología seguida, los resultados obtenidos y la discusión de estos (ver punto cuatro de las pautas para la elaboración de los artículos)
6. Las citas, notas al final del artículo, referencias en el texto y la bibliohemerografía final deben seguir el Sistema APA (ver pautas para la elaboración de los artículos).
7. Es importante que el/la evaluador/a pondere de manera equilibrada el manejo actualizado de la bibliohemerografía utilizada en el artículo.
8. Es importante que el/la evaluador/a revise el resumen (ver pautas para la elaboración de los artículos). El mismo debe expresar claramente el contenido del artículo.
9. Cualquier otro criterio que el/la evaluador/a considere trascendental. El mismo debe ser agregado en la planilla de arbitraje en el campo de las observaciones.



## **Pautas para la elaboración de artículos**

- 1.** Los artículos deben realizarse en formato electrónico, a doble espacio, tamaño de la fuente 12, con márgenes de 3,5 cms. (izquierdo) y 3 cms. (derecho), en papel tamaño carta y escritos en Formato: RTF, ODT y/o DOC.
- 2.** No deben exceder las veinticinco (25) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.
- 3.** Al comienzo del artículo se debe especificar los apellidos y los nombres del autor y/o autora, su dirección (postal y electrónica), su especialidad, institución de adscripción y la fecha en que terminó el artículo.
- 4.** El artículo debe tener subdivisiones (subtítulos) claras, numeradas (en número arábigo) en orden continuo, utilizando un punto para separar los niveles de división. Se debe indicar la metodología empleada, los resultados obtenidos y la discusión de estos.
- 5.** Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA. Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido del/los autores en minúsculas y años de publicación, por ejemplo: Salas (1995); si la cita es textual se debe incluir el número de página, la cual se colocará después del año (Salas,1995: 15).
- 6.** Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.
- 7.** La bibliografía final deberá ir así: si es un libro: ACOSTA SAIGNES, Miguel. 1954. Estudios de etnología antigua de Venezuela. Instituto de Antropología y Geografía, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas. Si es una Revista: FOUNIER, Patricia 1999. “La arqueología del colonialismo”. En Boletín de Antropología Americana. N° 34, México. pp. 75–87. Si es un artículo de periódico: FRAGUI, Gonzalo. 2001. “Alfredo, las noches y las calles.” Frontera, Mérida, Venezuela: 9 de mayo, cuerpo A, p. 5a. : Si es un artículo que se encuentra en la web: LIZARRALDE

, Roberto. El castigo de los indios chiguaraes. Boletín Antropológico [en línea] 2005, 23 (065): [fecha de consulta: 29 de mayo de 2008] Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=71206505>>

**8.** Se debe agregar al inicio del artículo un resumen en español y en inglés, de no más de veinte (20) líneas, con tres o cuatro palabras claves del texto.

**9.** Los gráficos, mapas y fotografías deben estar numerados con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su colocación en el artículo. Las fotografías, gráficos y mapas deben ser entregados aparte del texto en formato electrónico con una resolución de 300 dpi.

**10.** Se debe enviar el archivo electrónico del artículo, así como el texto original con todos los datos de identificación del autor y de su institución, además de dos copias sin identificación del autor/a o de su institución para uso de los/as árbitros/as.

**11.** Los artículos serán sometidos a evaluadores externos. En función de ellos se le puede solicitar a los/as autores/as sugerencias tendientes a mejorar la calidad del trabajo.

**12.** Los originales de los artículos –haya sido o no aprobada su publicación– no serán devueltos a sus autores.

**13.** Al autor/a o los/as autores/as de cada artículo recibirán libre de cargo dos ejemplares de la revista donde se encuentra publicado su trabajo.

**14.** Los artículos deben ser enviados a:

### **BOLETÍN ANTROPOLÓGICO:**

#### **COMITÉ EDITORIAL**

Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes

Edificio El Rectorado. Av. 3, Mérida, Edo. Mérida, Venezuela

Tlf.: +58 274 2402344

Fax.: +58 274 2402344 E-mail: museogrg@ula.ve

## **Instituciones con las cuales tenemos canje**

### **EN VENEZUELA:**

- Cuadernos de Filosofía Política, ULA / Revista Actual, ULA
- Revista de Teoría y Didáctica de las Cs. Sociales, ULA
- Revista Montalbán, UCAB / Revista Agora Trujillo, ULA-Trujillo
- Revista Espacio Abierto, LUZ / Revista Argos, USB
- Revista Utopía y Praxis Latinoamericana, LUZ / Revista FERMENTUM, ULA
- Revista Opción, LUZ / Revista de Ciencias Sociales, LUZ
- Revista Geoenseñanza, ULA-Táchira / Revista de Análisis de Coyuntura, UCV
- Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, UCV
- Revista Mañongo, Asociación de Historiadores Regionales y Locales del estado Carabobo
- Revista de Presencia Ecuémica, Acción Ecuémica
- Revista Venezolana de Gerencia, LUZ
- Revista Ciencias del Gobierno, Gobernación del estado Zulia
- Revista Nacional de Cultura, Fundación La Casa de Bello
- Revista de Filosofía, ULA / Revista Presente y Pasado, ULA
- Boletín de Archivo Arquidiocesano, Archivo Arquidiocesano de Mérida
- Revista Natura, Fundación La Salle
- Revista Antropológica, Fundación La Salle / Revista Perfiles, USB
- Boletín "Anthropos de Papel", Museo del Táchira
- Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, UCV

### **EN ARGENTINA:**

- Cuadernos de Antropología Social, Universidad de Buenos Aires
- Revista Relaciones, Sociedad Argentina de Antropología

### **EN COLOMBIA:**

- Universidad Nacional de Colombia: Biblioteca Nacional
- Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República
- Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología
- Convenio Andrés Bello, Bogotá

### **EN COSTA RICA:**

- Revista Vínculos, Museo Nacional de Costa Rica
- Boletín del Museo Nacional de Costa Rica

### **EN CHILE:**

- Revista Conserva, Centro Nacional de Conservación y Restauración DIBAM

### **EN ESTADOS UNIDOS:**

- Smithsonian Institute, Washington / Congress Library, Washington
- The University of Texas at Austin

**EN FRANCIA:**

Cahiers des Ameriques Latines, IHEAL, Universidad de la Sorbona Nouvelle Paris III  
L'Ordinaire Latino American-Ipealt, Université Toulouse-Le Mirail  
L'Homme, L'école des Hautes Études en Sciences Sociales

**EN PERÚ:**

Boletín de Arqueología, Pontificada Universidad Católica del Perú  
Bulletin D'Institut Francais D'Etudes Andines, Institut Francais d'Etudes Andines

**EN MARTINICA:**

Bilan Scientifique de la Région Martinique, Direction Regionale Des Affaires Culturelles  
Martinique

**EN MÉXICO:**

Revista Alteridades, Universidad Autónoma Metropolitana  
Revista Mexicana del Caribe, Universidad de Quintana Roo  
Revista Actualidades Antropológicas, UNAM  
Desacatos, CIESAS-Unidad Oaxaca  
Cuadernos del Sur. Ciencias Sociales, Centro INAH-Oaxaca  
Revista Antropológica, Universidad Autónoma de Yucatán  
Temas Antropológicos, Universidad Autónoma de Yucatán

**EN ESPAÑA:**

Revista Complutense de Historia de América, Universidad Complutense

**EN PANAMÁ:**

Handbook of North American Indians,  
Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales

**EN LONDRES:**

Archaeology International, University College of London

**EN ITALIA:**

Boletín ICCROM, ICCROM