

# *Boletín Antropológico*

Centro de Investigaciones Etnológicas  
Museo Arqueológico



Universidad de Los Andes. Mérida - Venezuela  
Enero-Abril: 1997. N° 39

# *Directora: Jacqueline Clarac de Briceño*

## COMITÉ EDITORIAL

Jacqueline Clarac de Briceño  
Miguel Ángel Rodríguez L  
Lino Meneses  
Belkis Rojas  
Elvira Ramos  
Francisco Moro  
Antonio Niño  
Arturo Falcón  
Catherine Ales (París)

## ARBITRAJE

Mario Sanoja  
Universidad Central de Venezuela  
Esteban E. Mosonyi  
Universidad Central de Venezuela  
Nelly García Gavidia  
La Universidad del Zulia  
Victor Rago  
Universidad Central de Venezuela  
Rafael López Sanz  
Universidad Central de Venezuela  
J. M. Briceño Guerrero  
Universidad de Los Andes  
Miguel Angel Perera  
Universidad Central de Venezuela  
Edda Samudio  
Universidad de Los Andes  
Catherine Ales  
CNRS Paris  
Jacqueline Clarac de Briceño  
Centro de Investigaciones Etnológicas  
Universidad de Los Andes  
Omar Gonzalez Ñañez  
Dirección de Asuntos Indígenas,  
Ministerio de Educación

## EDITORES

Centro de Investigaciones Etnológicas  
Museo Arqueológico  
"Gonzalo Rincón Gutiérrez"  
Consejo Nacional de la Cultura-  
CONAC  
Consejo de Desarrollo Científico,  
Humanístico y Tecnológico (CDCHT)

## CORRESPONSALES

Valentín Fina (Caracas)  
Liliane C. De Ángeli (Zulia)

## TRADUCCIÓN DE RESÚMENES AL INGLÉS

Rowena Hill

## TRANSCRIPCIÓN-DIAGRAMACIÓN

Oricia Soraya León

## DISTRIBUCIÓN

Omaira Rojas  
Francisca Rangel

## IMPRESIÓN

Talleres Gráficos  
Universidad de Los Andes

Depósito Legal: P.P. 82-0186.

ISSN: 0257-750X

Código RVB002 REVENCYT

Foto Portada: Fiestas de Santa Rita, Pueblo Nuevo del Sur,  
Foto: José Luis Quintero.

**ENERO-ABRIL**

**1997. N.º 39**

**CENTRO DE INVESTIGACIONES  
ETNOLÓGICAS  
MUSEO ARQUEOLÓGICO**

**BOLETÍN  
ANTROPOLÓGICO**

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
MÉRIDA-VENEZUELA  
Enero-Abril 1997 N° 39**

## ÍNDICE

<b>Carlos García Sívoli</b>	<b>Antropología Dental: Estudio en un caso de momificación (La Ovejera, Estado Mérida, Venezuela)</b>	<b>5-21</b>
<b>Ángel Reyes</b>	<b>Paleodemografía de la Población Prehispánica de las Matas, Estado Aragua, Venezuela.</b>	<b>22-35</b>
<b>Jacqueline Clarac de B.</b>	<b>El Animal Fabuloso y el Animal Mítico en la Cordillera de Mérida y Colombia</b>	<b>36-69</b>
<b>Beatriz Bermúdez R.</b>	<b>El Departamento de Cine de la Universidad de Los Andes ante el campesino andino.</b>	<b>70-78</b>
<b>Recensiones</b>		<b>79-88</b>
<b>BOLETÍN INFORMATIVO</b>		<b>89-92</b>

## **ANTROPOLOGÍA DENTAL : ESTUDIO EN UN CASO DE MOMIFICACIÓN, LA OVEJERA, ESTADO MÉRIDA-VENEZUELA<sup>1</sup>.**

*Carlos Eduardo García Sívoli.*

Facultad de Odontología y  
Centro de investigaciones Museo Arqueológico  
Universidad de Los Andes- Mérida.

Las prácticas mortuorias han llamado la atención de antropólogos sociales, etnohistoriadores y arqueólogos por años. Mediante su estudio ha sido posible el acercamiento hacia una riquísima dimensión del comportamiento humano que muchas veces nos enseña más sobre realidades sociales y económicas concretas que del abstracto mundo de los muertos (Langebaek, 1995).

Las momias siempre han despertado la curiosidad de la gente, bien sea desde la perspectiva científica o la religiosa. Desde hace cientos de años, los cuerpos preservados natural o artificialmente se utilizaron con propósitos medicinales, combustible para locomotoras, materia prima para la industria del papel, y como símbolos de magia, poder y terror. Sin embargo los científicos del mundo se han dado cuenta del inmenso valor que tienen los restos momificados para la bioantropología (Rodríguez y Cárdenas, 1995).

Las momias son el origen de valiosa información sobre hábitos alimenticios, y medicinales. En ellas se encuentran datos importantes que nos acercan más al conocimiento individual o colectivo de las poblaciones extintas.

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en el VI Congreso de Antropología en Colombia (UNIANDÉS) Bogotá, Julio 1992.

En América del sur, al igual que en otros continentes, existen momias que han sido estudiadas, ejemplo de ello es la momia del cerro "El Plomo" de la cultura Chinchorro en Chile y en Colombia las momias de las culturas Muisca y Pisba (Cárdenas,1990).

En Venezuela también existen momias. A pesar de que algunas de ellas forman parte de las colecciones científicas de nuestros museos desde hace muchos años, son pocas las personas que saben de su existencia y es poco lo que se conoce acerca de ellas (Berrizbeitia,1992: 9). Es decir, no han sido suficientemente estudiadas. Ya en la época prehispánica se daba un trato especial a los cadáveres que además de ser enterrados en bóvedas, también eran sometidos a prácticas de momificación en actitud fetal (Acosta Saignes,1975.126).

Por otra parte, tal y como lo señala Berrizbeitia (1992 :12) las momias indígenas que se han encontrado en Venezuela son naturales y ocurrieron accidentalmente; es decir, no fueron embalsamadas ni preparadas. Más bien se trata de cadáveres que se momificaron por el efecto de condiciones naturales y por las prácticas funerarias de algunos grupos indígenas.

Para su estudio se han desarrollado varias técnicas. El análisis dental, por ejemplo, suministra variada información acerca de la naturaleza de la dieta prehistórica (Reinhard,1995). Otras inferencias se basan en los estudios químicos del contenido intestinal, así como de los huesos mediante el análisis de traza y de isótopos estables. Técnicas parecidas se han utilizado en el análisis del pelo.

Los estudios anatómicos y radiológicos han brindado datos, que en muchas ocasiones suministran elementos para establecer un diagnóstico definitivo.

En esta investigación enmarcada dentro de la Antropología Física, con más precisión en el campo de la Antropología Dental, se hizo un estudio del sistema dental de la momia que reposa en el Museo Arquidiocesano desde 1923, en el cual se describen y se analizan aspectos morfológicos, antropométricos, radiológicos y químicos. En el desarrollo del estudio nos encontramos con algunas limitaciones, tal es el caso de la posición de oclusión (relación evidente del maxilar superior con respecto a la mandíbula), observada directamente y a través de imágenes radiográficas de la articulación temporo-mandibular, que limitó considerablemente el análisis tanto de la parte morfológica como de la odontométrica; al igual que la carencia de una radiografía más amplia (panorámica) que nos hubiese brindado la posibilidad de apreciar detalles, no vistos en otro tipo de placa radiográfica.

Es de hacer notar que la momia del Museo Arquidiocesano ha sido ampliamente estudiada, por un equipo multidisciplinario de la Universidad de Los Andes que, sin lugar a dudas, la convierten en la momia mejor estudiada del país (Berrizbeitia, 1992:14).

## **SITIO DE LOCALIZACIÓN DE LA MOMIA**

“La cueva del Alumbre”, peña “El Feo”, Pueblo Nuevo del Sur (2000 m.s.n.m.), situado a 50 km. al sur de la ciudad de Mérida-Venezuela.

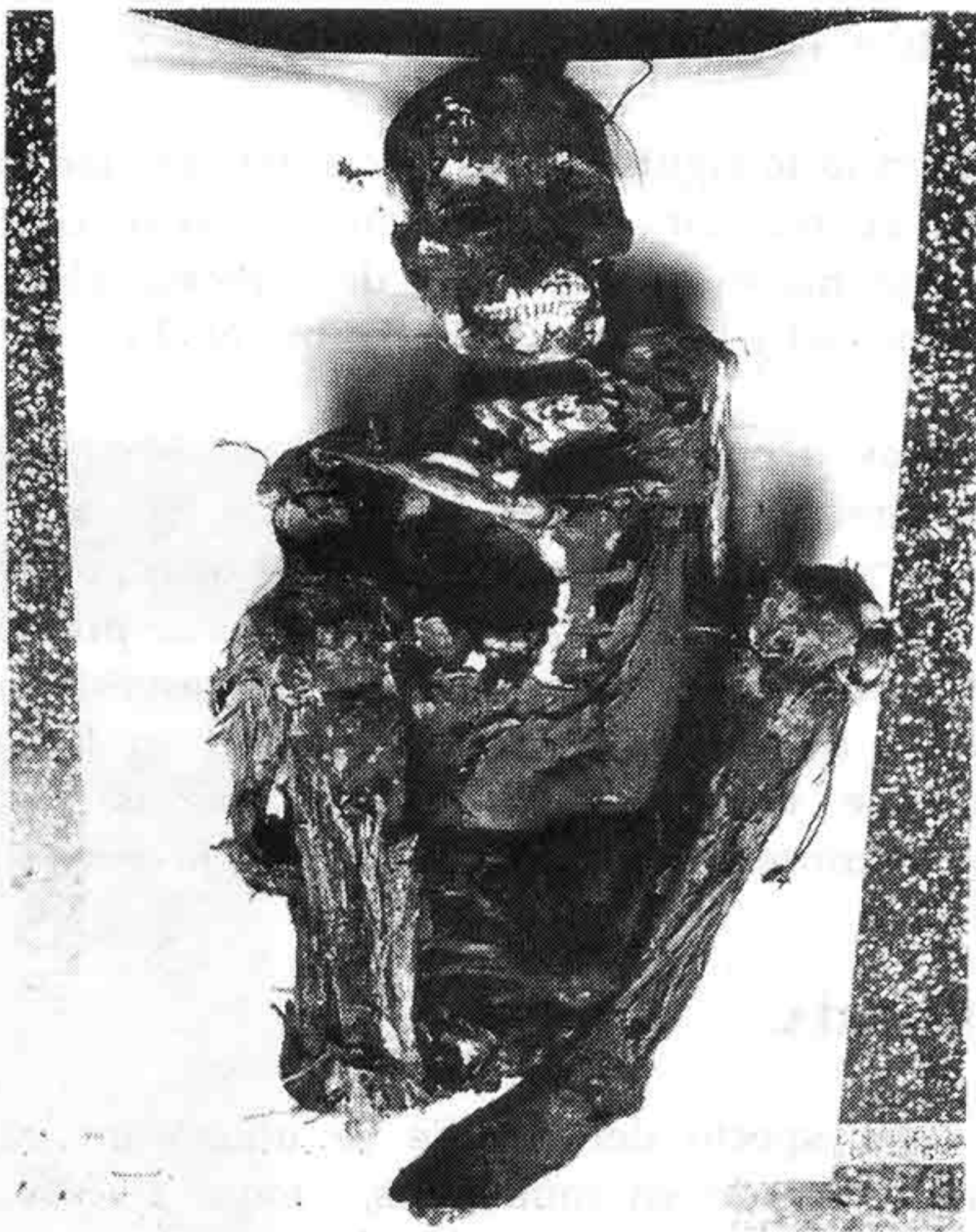
## **LA MOMIA**

Desde el año 1823 los pobladores de la región hablaban de una “supuesta momia” pero no fue sino hasta el año de 1922 que el Presbítero Héctor Morales, de Pueblo Nuevo, gracias a la información suministrada por personas de la zona

quienes decían haber visto la momia algunos años antes, comunicó al Obispo que en una cueva de la aldea la Ovejera había un cadáver incorrupto, a manera de momia. Posteriormente, en el año de 1923 fue trasladada al Museo Arquidiocesano de Mérida donde hoy día reposa (Figura N° 1).

En 1924 el Presbítero Guillermo Parra, en un artículo publicado en el mismo año, hace una descripción general, referente a la posición, a las partes blandas, huesos y vísceras y en particular describe en detalle, diferentes partes del cuerpo; cabe señalar que muchas de las afirmaciones señaladas por el Presbítero Parra en su artículo, no fueron corroboradas a raíz del estudio multidisciplinario realizado recientemente. En lo concerniente al sistema dental refiere lo siguiente: "La mandíbula superior ajustada sobre la inferior, deja ver como ésta, las arcadas dentarias perfectas, sus muelas completas, inclusive las del juicio, en ambas mandíbulas...". "Los dientes muy regulares son pequeños, los incisivos medios superiores están ligeramente torcidos; las dos arcadas bien adosadas entre sí, se ve la superior delante de la inferior" (Parra, 1924:29).

No es sino hasta el año 1990 que un equipo multidisciplinario del Museo Arqueológico de La Universidad de Los Andes, coordinado por el Antropólogo Físico Juan Román Berreyesa del Museo Templo Mayor de México, realiza un estudio científico de la momia y precisa la edad, sexo, estatura y grupo étnico, entre otros parámetros.



**Figura 1:** Vista general de la momia, decúbito dorsal flexionada

## **MÉTODOS DE ESTUDIO UTILIZADOS EN LA PRESENTE INVESTIGACIÓN.**

Las técnicas básicas de análisis fueron las siguientes: Observación directa, Odontometría, Estudio radiográfico, y Análisis químico del Tártaro o Cálculo Dental.

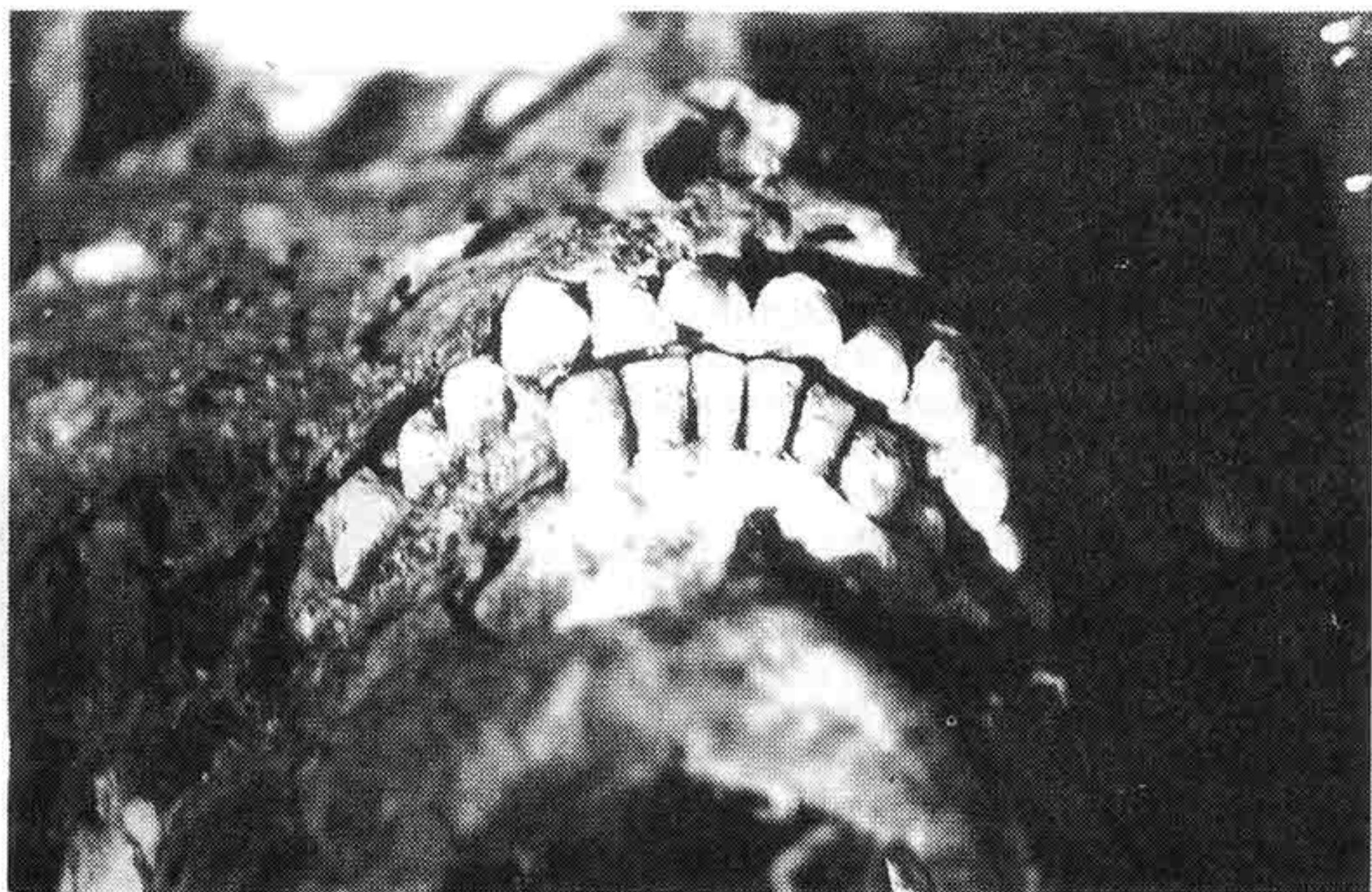
## OBSERVACIÓN DIRECTA

Se evidenció lo siguiente: Presencia del carácter Diente de Pala en el maxilar superior, en incisivos centrales superiores, ubicándose en el grado 1 de la escala Herdlicka (1950, en Mahmoud y Willians, 1978) (Figura N° 2).

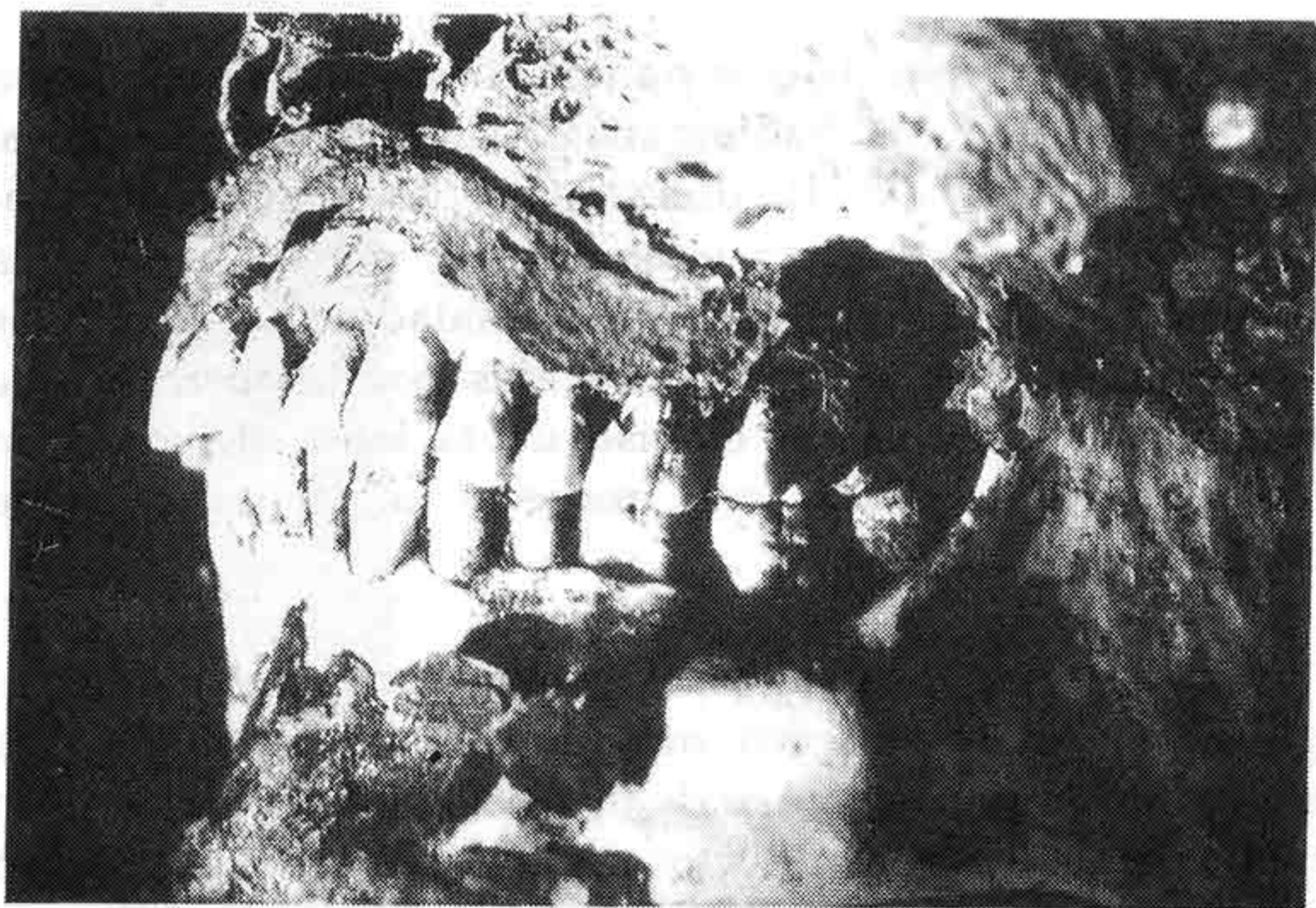
Anomalías de posición en incisivos centrales superiores, primeros molares inferiores y en el segundo molar inferior derecho. Superposición de esmalte que se corresponde con hipoplasia del esmalte en las caras vestibulares de premolar a premolar en la arcada superior. Zonas de desgaste en los bordes incisales de dientes superiores e inferiores. Presencia generalizada de tártaro dental en las piezas postero-superiores e inferiores, localizándose en el tercio cervical.

## ODONTOMETRÍA.

Para este aspecto del estudio se utilizó un vernier convencional calibrado en milímetros, todas las medidas fueron tomadas ubicando los bordes del vernier en sentido mesio-distal, las mismas se tomaron únicamente en el maxilar superior, debido a la posición de oclusión que imposibilitó culminar esta parte, al igual que la observación directa, limitando nuestro estudio. (Figura N° 3, Tabla N° 1).



**Figura 2:** Vista oclusal, se evidencia el carácter Diente de Pala, (incisivos centrales superiores)



**Figura 3:** Vista normal lateral izquierda, se observa la relación de oclusión y tártaro dental en el cuello de las piezas dentarias.

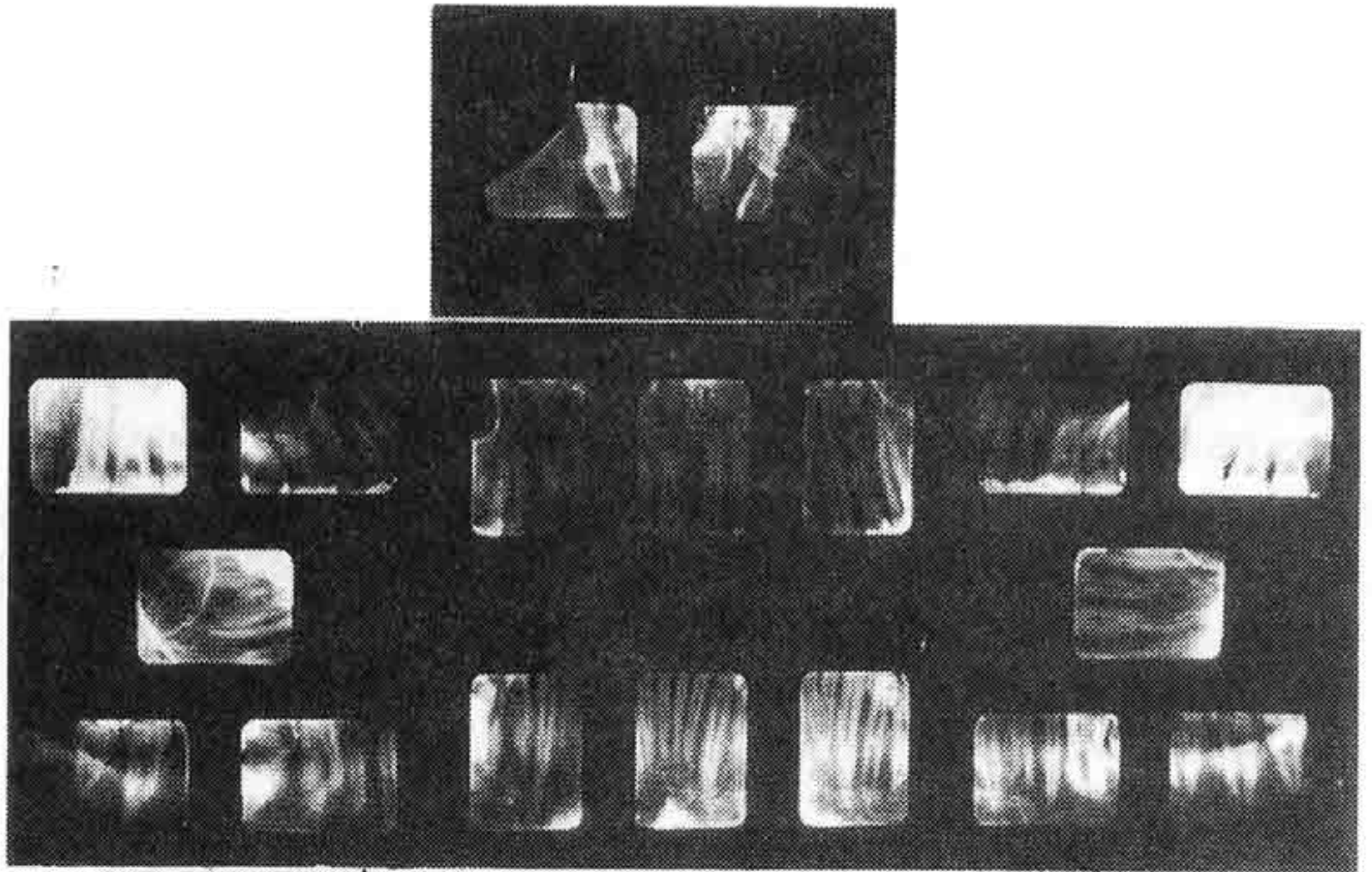
**TABLA N° 1**  
**ODONTOMETRÍA**

INCISIVO CENTRAL SUPERIOR DERECHO	08mm.
INCISIVO CENTRAL SUPERIOR IZQUIERDO	08mm.
INCISIVO LATERAL SUPERIOR DERECHO	07mm.
INCISIVO LATERAL SUPERIOR IZQUIERDO	07mm.
CANINO SUPERIOR DERECHO	08mm.
CANINO SUPERIOR IZQUIERDO	08mm.
PRIMER PREMOLAR SUPERIOR DERECHO	08mm.
PRIMER PREMOLAR SUPERIOR IZQUIERDO	07.5mm.
SEGUNDO PREMOLAR SUPERIOR IZQUIERDO	06.5mm.
SEGUNDO PREMOLAR SUPERIOR DERECHO	06mm.
PRIMER MOLAR SUPERIOR DERECHO	1.1cm.
PRIMER MOLAR SUPERIOR IZQUIERDO	1.1cm.
SEGUNDO MOLAR SUPERIOR DERECHO	1cm.
SEGUNDO MOLAR SUPERIOR IZQUIERDO	1cm.

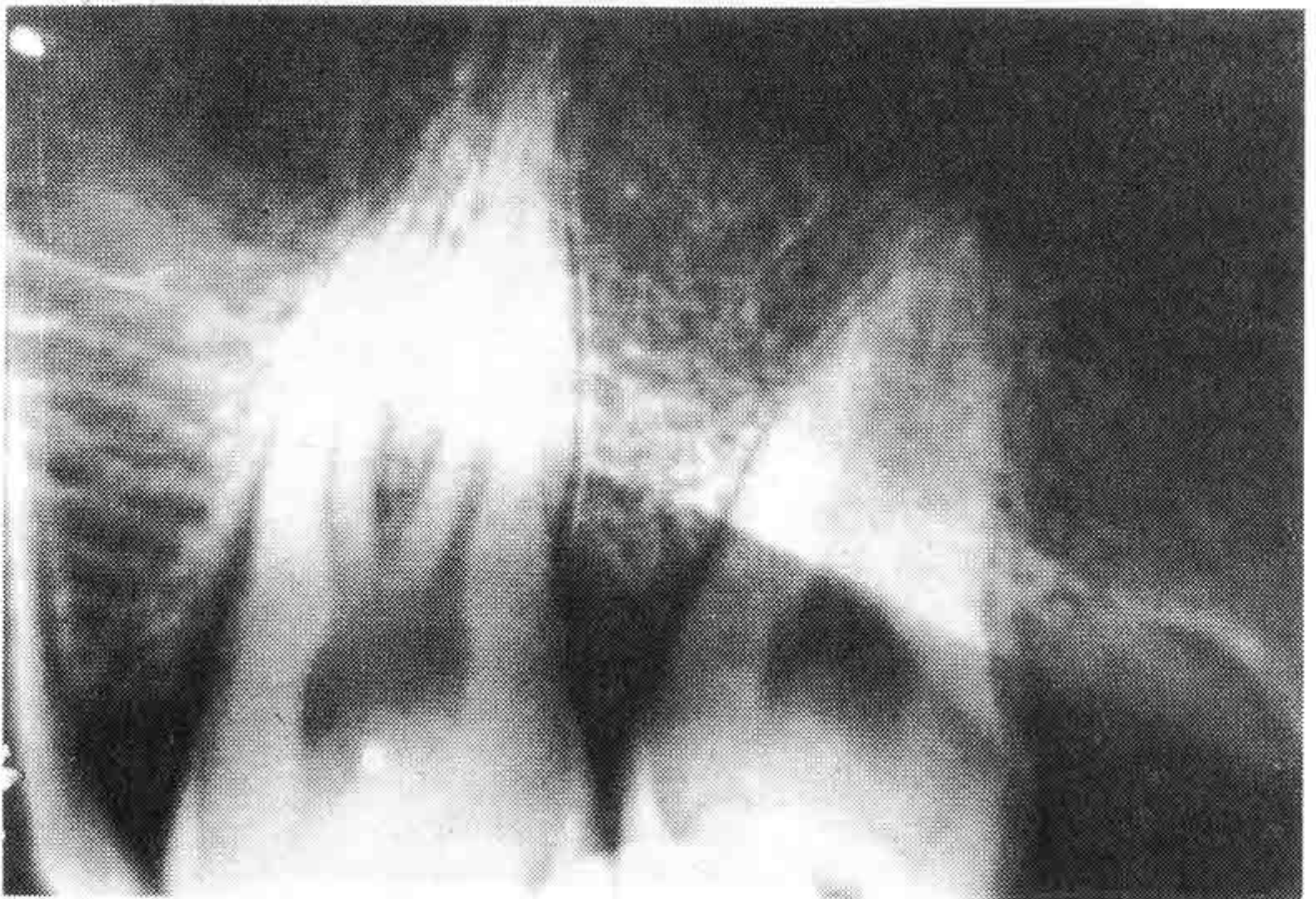
## ESTUDIO RADIOGRÁFICO

Para el análisis de este punto en especial, se recurrió a la toma seriada de radiografías periapicales (Periapical completo) (Figura N° 4), utilizándose un aparato convencional de rayos x de uso odontológico, perteneciente a la Facultad de Odontología de La Universidad de los Andes; las mismas tuvieron que ser introducidas por la abertura que presentaba la momia en el piso de la boca, debido a lo señalado anteriormente con respecto a la posición de oclusión.

Desde el punto de vista general podemos inferir lo siguiente: no se observó ningún tipo de patología; la reabsorción ósea existente es de tipo fisiológico; se apreciaron cámaras pulpares y conductos radiculares amplios, siendo más notorio en los primeros premolares, molares y caninos superiores e inferiores (Figura N° 5).



**Figura 4:** Conjunto de radiografías tomadas al sistema dental de la momia (periapical completo), obsérvese en la parte superior, las radiografías correspondiente a las articulaciones temporo mandibulares.



**Figura 5:** Radiografía periapical, zona 7-8 inferior derecha, se observan cámaras pulpaes y conductos radiculares amplios.

Desde el punto de vista particular: en la zona correspondiente a los primeros premolares inferiores se observó bifurcación de la raíz en la unión de los tercios medio y apical, lo cual es compatible con variación de taurodontismo (Figura N° 6). Dos radiografías tomadas a la altura de las articulaciones temporo-mandibular (Figura N° 4) nos revelan la correcta relación de los condilos con respecto a la cavidad glenoidea, lo cual nos corrobora a través de este estudio, la posición de oclusión; en las zonas correspondientes a los primeros molares inferiores se observó una raíz accesoria en el lado mesio radicular, lo cual nos llama la atención por ser una característica poco común hoy en día (Figura N° 7).



Figura 6: Radiografía periapical, zona 3 inferior izquierda, taurodontismo presente en el primer premolar.

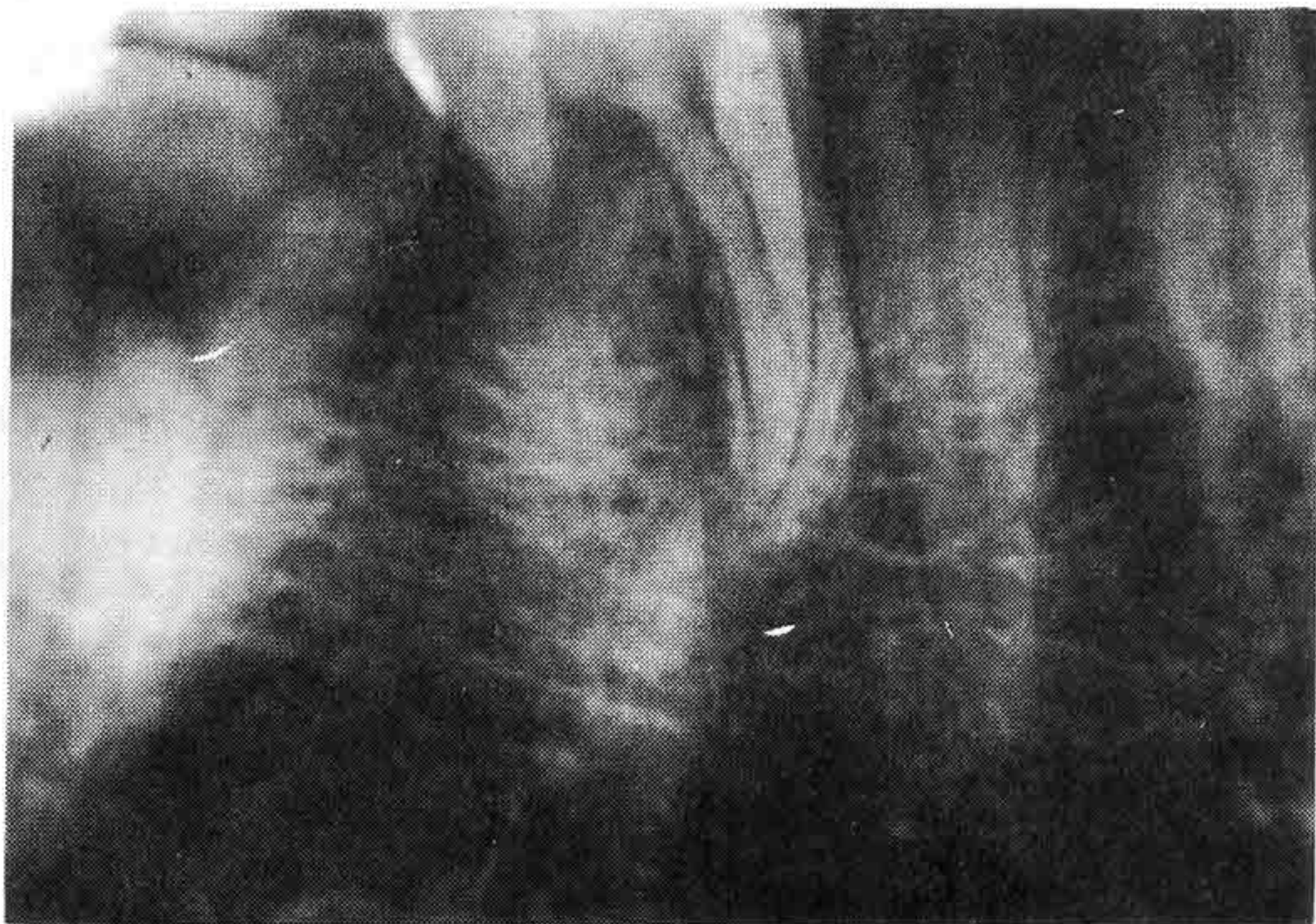


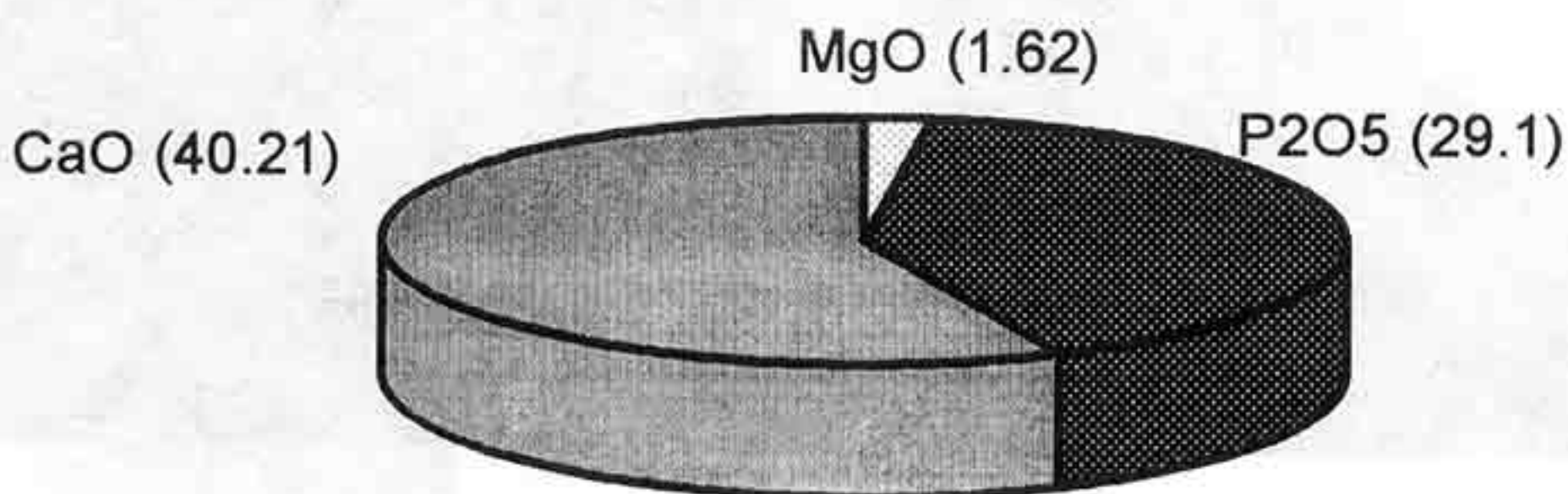
Figura 7: Radiografía periapical, zona 456 inferior derecha, raíz supernumeraria en el primer molar (mesial de la pieza)

## ANÁLISIS QUÍMICO DEL TÁRTARO DENTAL

Esta parte de la investigación se desarrolló en el Laboratorio de Metalurgia Extractiva, Facultad de Ingeniería, Universidad de Los Andes. Se analizó una muestra de tártaro dental retirado de los tercios cervicales de molares y premolares superiores, la cual se sometió a un análisis químico que a continuación se resume. La muestra se pesó en una balanza analítica, 32,2 mgrs., posteriormente, se atenúa en caliente, en una mezcla de ácido nítrico y ácido clorhídrico hasta su total disolución; la solución obtenida se adecua a la sensibilidad correspondiente, luego se analiza en el espectrómetro de absorción atómica (PYB-unicam, mod. 192) y en un espectrofotómetro (UV-visible, mod. Bauch and lomb). Por último, las lecturas resultantes se compararon con

las obtenidas de concentraciones conocidas, arrojando los siguientes resultados: óxido de calcio (CaO) 40.21%, pentóxido de fósforo (P<sub>2</sub>O<sub>5</sub>) 29.10%, óxido de magnesio (MgO) 1.62%, (Gráfico N° 1). Todos estos elementos constituyen la porción inorgánica del tártaro dental, además de otros elementos pero en pequeñas cantidades.

**Gráfico No. 1. Análisis del cálculo dental (Resultados)**



**Fuente:** Laboratorio de metalurgia extractiva, Facultad de Ingeniería, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 1993.

Se hace necesario señalar que en la muestra se observaron pigmentaciones que bien podrían corresponderse con manchas producidas por ciertos alimentos de ingesta predominante. Al respecto es válido decir que el análisis químico en sí, al igual que lo último señalado, le abren nuevas posibilidades a la Antropología Dental en lo concerniente a este tipo de estudios para el análisis de los dientes.

## CONCLUSIONES.

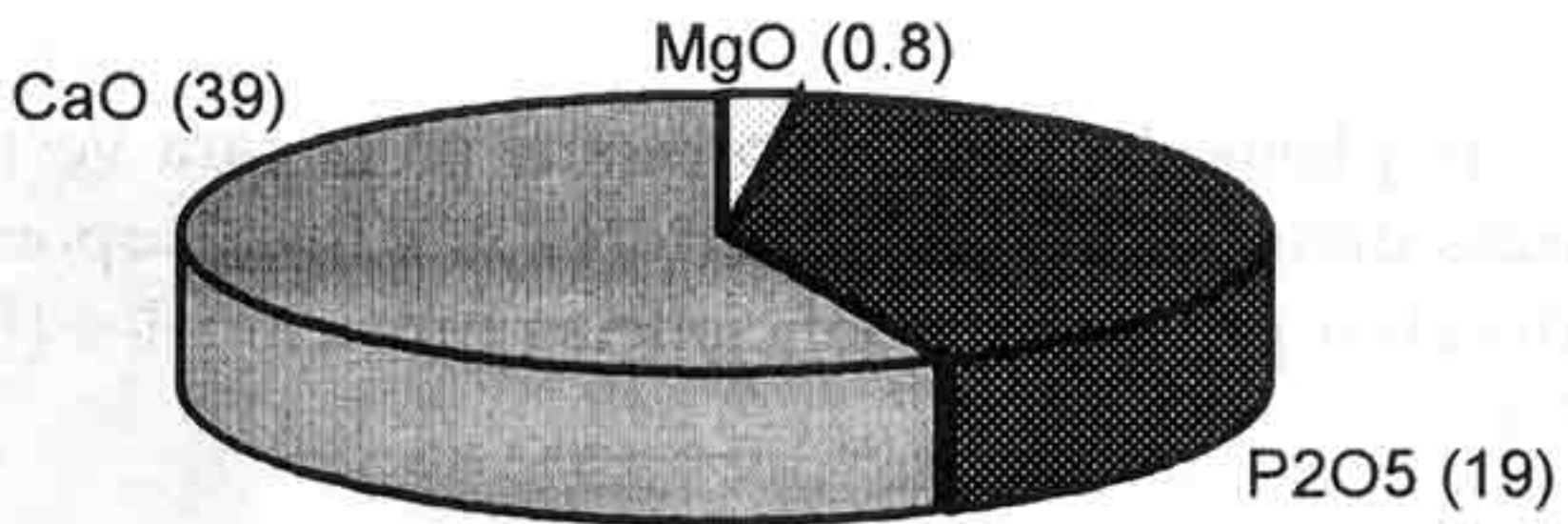
- 1- Esta momia presenta todas las piezas dentales en boca, incluso los terceros molares en correcta relación con sus antagonistas que, junto con la presencia de cámaras

pulpaes y conductos radiculares amplios, nos revela que estamos en presencia de un individuo adulto.

- 2- La presencia del carácter Diente de Pala, la posible presencia del Taurodontismo y las medidas odontométricas similares a las obtenidas en otros trabajos de investigación (García,1993) en el área andina merideña (época prehispánica), nos hace suponer que estamos en la presencia de un individuo con alto porcentaje genético que lo relaciona con grupos aborígenes que poblaron y aun existen en la Cordillera andina merideña.
- 3- La hipoplasia del esmalte presente en la cara vestibular de piezas dentales antero-superiores nos hace suponer que el individuo presentaba deficiencias nutricionales (Dahlberg, 1971).
- 4- La no presencia de patologías oseo-dentales, sumada a la aparente ausencia de caries dental, indican la buena salud oral del individuo, aunque la presencia de tártaro dental generalizado en las zonas postero superiores e inferiores podría señalar una posible paradontopatía leve.
- 5- El análisis del tártaro dental en lo que respecta a la porción inorgánica, es muy similar a los obtenidos en estudios recientes (Carranza, 1986: 421), (Gráfico N°2), lo que nos lleva a pensar que la formación del tártaro dental está más ligado a factores endógenos que a factores exógenos y que los hábitos alimenticios no tendrían que ver, necesariamente, con la formación del mismo. Este punto requerirá el ampliar más la investigación, a medida que nuevas muestras prehispánicas aparezcan y posteriormente establecer comparaciones analíticas con muestras contemporáneas.

6- El objetivo primordial al realizar este tipo de investigaciones, además de lo novedoso en esta área y por supuesto en esta zona del país, no radica en el simple aporte de datos resultantes de cualquier tipo de análisis, es, y así lo afirmamos, el de contribuir a encontrar una visión general del hombre andino de la Cordillera merideña, tanto de su pasado como del presente.

**Gráfico No. 2. Componentes inorgánicos del cálculo dental**



**Fuente:** Carranza, 1986

7- Los estudios bioantropológicos que se han realizado en el país y los que se harán en esta área de la Antropología Dental, nos permitirán además de la ampliación de los conocimientos y de nuevas técnicas en diferentes poblaciones, el estudio comparativo entre diversos investigadores y entre diferentes zonas del país. Tal vez esto último sea lo más importante. Sin lugar a dudas, la investigación se enriquecerá mucho más y lo que es aun más importante, nos permitirá conocer más a fondo al hombre prehispánico y contemporáneo de nuestro país.

Las muestras que se obtengan (las del área andina merideña son muy escasas todavía), nos conducirá a clasificaciones que sustentarán las hipótesis planteadas sobre causas genéticas, alimenticias, culturales, entre otras.

## BIBLIOGRAFÍA :

ACOSTA SAIGNES, Miguel:

- 1995** **Historia de Venezuela, Epoca Prehispánica**, Editorial Mediterráneo, Caracas- Venezuela.

BERRIZBEITIA , Emily:

- 1992** **Momias de Venezuela**. Revista Natura N° 22. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas, Venezuela, pp. 9-15.

CÁRDENAS, Felipe:

- 1990** **La Momificación Indígena en Colombia**. Boletín Museo del Oro N° 25. Banco de la República. Bogotá, Colombia.

CARRANZA, Fermín:

- 1986** **Periodontología Clínica de Glickman**. Editorial Interamericana. México, D.F. , pp. 417- 422.

DAHLBERG, Albert:

- 1971** **Penetrance and Expressivity of Dental Traits**. Dental Morfology and evolution. Albert Dahlberg Editorial, The University of Chicago Press., pp. 257- 262.

GARCÍA, Carlos:

- 1993** **Algunos Aspectos sobre Antropología Dental en Poblaciones Autóctonas. Prehispánicas y del siglo XX. Región Merideña, Venezuela**. Boletín Antropológico N° 27. Universidad de los Andes., pp. 80 - 87.

LANGEBACK, Carl:

- 1995** **II Congreso Mundial de Estudios sobre Momias**. Resúmenes de los Simposios. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

MAHMOUD, Y., Williams, R.:

**1978 Forensic Anthropology: The Structure, Morphology and variation of Human Bone and Dentition.** Edit. Charles. C. Thomas Publisher, Illinois, USA.

PARRA, Guillermo:

**1924 La Momia.** Imprenta Arquidiocesana, Mérida. Venezuela. pp. 21 -35.

REINHARD, Karl:

**1995 II Congreso Mundial de Estudios Sobre Momias.** Resúmenes de Simposios Department of Anthropology, University of Nebraska, USA.

RODRÍGUEZ, Conrado y CÁRDENAS, Felipe:

**1995 II Congreso Mundial sobre Momias.** Resúmenes de lo Simposios. Museo Arqueológico y Etnográfico, Cabildo Insular de Tenerife. España.

## RESUMEN

Los restos momificados se han ubicado y estudiado en casi todas las partes del mundo. A medida que se desarrollan nuevos métodos de análisis las investigaciones al respecto son cada día más precisas. En el presente estudio se describen y analizan los restos momificados de un individuo adulto, encontrado en el sector La Ovejera, Mérida, Venezuela. Bajo la óptica de la Antropología Dental se describen aspectos tales como el morfológico, odontométrico y químico, entre otros. El análisis del tártaro dental nos aporta datos muy interesantes de su composición. Esta investigación nos plantea nuevas interrogantes de la bioantropología del hombre que pobló y aun puebla la Cordillera andina merideña.

### Palabras-Claves:

Antropología Dental, momificación, Mérida-Venezuela.

## ABSTRACT

Mummified remains have been found and studied almost everywhere in the world. As new methods of analysis are developed, research done on them is more and more exact. This study describes and analyzes the mummified remains of an adult individual found in the Ovejera district, Mérida, Venezuela. As a dental anthropologist, the author describes morphological, odontometric and chemical aspects, among others. The analysis of dental tartar provides interesting data as to its compositions. This study raises new questions with regard to the bioanthropology of the human beings who populated- and still populate- the Mérida Cordillera in the Andes.

### Key words:

Dental Anthrology, mummification, Mérida-Venezuela.

# **PALEODEMOGRAFÍA DE LA POBLACIÓN PREHISPÁNICA DE LAS MATAS (ESTADO ARAGUA. VENEZUELA)**

*Ángel J. Reyes C.*

Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "Rodolfo Quintero".  
Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Uno de los aspectos que más interés ha recibido de los antropólogos e historiadores, es el estudio de las poblaciones que nos antecedieron en el tiempo y en el espacio (Benett, 1937; Alvarado, 1945; Mansilla y Pompa, 1991; Henneberg y Steyn, 1994). En un complejo juego de ricas interpretaciones, convergen la arqueología, la antropología física, la historia, la biología, la demografía y un gran número de ciencias de la salud, haciendo cada vez más precisas y valiosas las inferencias que se elaboran sobre dichas poblaciones.

En este orden de ideas se ubican la antropología física y la paleodemografía, las cuales, en base a muestras de esqueletos humanos, encontrados generalmente en excavaciones arqueológicas, intentan recrear las características demográficas (mortalidad, natalidad, fecundidad, tamaño poblacional, condiciones de vida y salud, estatura, entre otros aspectos) de la comunidad a la que pertenecieron tales restos óseos (Acsadi y Nemeskéri, 1970).

## **MATERIALES Y MÉTODOS**

En esta investigación se emplearon setenta y cuatro (74) esqueletos humanos posiblemente prehispánicos, que fueron encontrados en treinta y tres (33) urnas funerarias, excavadas por un equipo de arqueólogos dirigido por la Antrop. H. Peñalver, en el montículo No. 3 del sitio conocido

como Las Matas (Municipio Libertador, Estado Aragua), ubicado al este del Lago de Valencia, Venezuela.

Debido a la dificultad que implica el trabajo con restos óseos, en cuanto a la precisión de los diagnósticos, en el presente estudio se aplicó el método multifactorial o multivariar para la estimación de la edad de muerte y para la determinación del sexo de cada uno de los esqueletos, que consiste en la observación de más de un aspecto de la biología ósea del individuo, y por ende, se fundamenta en la aplicación de más de un método.

Para la estimación de la edad, se analizó en infantes, el desarrollo de la placa timpánica (Weaver, 1979), las dimensiones del segmento basilar (Redfield, 1970) y se midió la longitud de los huesos largos (Baltazar y Dervieux, 1921; Olivier y Pineau, 1960 en Stewart, 1979). En el resto de los individuos (subadultos y adultos) se evaluó el estado de obliteración de las suturas craneales (Perizonius, 1984), la cronología de la erupción dental (Ubelaker, 1978 en Iscan y Kennedy, 1994), las características radiológicas del tejido interno del húmero (Schranz, 1959), el estado de unión de los extremos epifisiales de todos los huesos (Krogman e Iscan, 1986; Iscan y Kennedy, 1994) y la superficie de las carillas articulares de la sínfisis púbica (Todd, 1920). La edad en años estimada para cada individuo, está representada por la media de los valores aportados por cada método, con un rango de amplitud de +/- 2 años.

Con respecto a la determinación del sexo, se aplicaron métodos morfoscópicos y osteométricos. Se analizaron las características morfológicas o anatómicas presentes en el cráneo y los coxales, que orientan el dimorfismo sexual, así mismo, en los huesos largos y en el resto de las piezas óseas, se observó la robustez y las huellas de las inserciones

musculares (Phenice, 1969; Krogman e Iscan, 1986; Iscan y Kennedy, 1994). Igualmente se midieron las dimensiones de los huesos largos y el sacro, y la amplitud en grados de la escotadura ciática mayor y del ángulo subpúbico (Olivier, 1969; Krogman e Iscan, 1986; Pijoan, 1991).

Si bien es cierto, que la paleodemografía sólo trabaja con los datos de edad y sexo, en esta investigación se determinó la estatura de cada individuo y se evaluó la presencia de lesiones osteopatológicas, con la intención de caracterizar mejor a la población osteológica en estudio, y de explicar de manera más firme los procesos demográficos observados. Para la determinación de la estatura, se midió la longitud máxima de los seis huesos largos (húmero, cúbito, radio, fémur, tibia y peroné), utilizando las recomendaciones y la tabla propuesta por Genovés (1967) para poblaciones indígenas meso-americanas.

El análisis de las lesiones óseas se realizó empleando métodos comparativos y radiológicos, contando con la colaboración de especialistas de los Departamentos de Odontología Forense, Antropología Forense y Anatomía Patológica de la División General de Medicina Legal del Cuerpo Técnico de Policía Judicial de Caracas, Venezuela.

Con los datos de edad en años para el momento de la muerte de cada uno de los individuos, se elaboró una tabla común de vida abreviada, que describe de manera hipotética el fenómeno de la mortalidad de la población en estudio (cuadro 1).

## **RESULTADOS: ANÁLISIS Y DISCUSIÓN**

El estado de conservación, de los restos óseos estudiados, imposibilitó que las variables edad, sexo y

estatura, fuesen diagnosticadas en la totalidad de los setenta y cuatro (74) esqueletos, por lo que la edad sólo pudo ser estimada a sesenta y un (61) individuos, el sexo a sesenta y cuatro (64) y la estatura a cuarenta y cinco (45).

#### **a) Variables Demográficas:**

Los valores agrupados en la tabla de vida, elaborada con los datos de edad en años de los 61 esqueletos, reflejan alta mortalidad juvenil (37,71%) representada por los individuos que murieron antes de los 20 años, seguida por un 34,42% de sujetos que murieron entre los 20 y los 35 años (adulto joven) y por un 27,87% que lo hicieron después de los 35 años (cuadro 1 y Figura 1).

Es importante destacar que los valores de mortalidad infantil, - representada por la proporción de individuos que murieron antes de cumplir los primeros 10 años de vida (14,76%) - si bien son relativamente altos, posiblemente lo sean aún más, ya que en éstos pudo haber influido la sub-representación de los infantes, debido a las características bioquímicas y estructurales de este tipo de esqueletos que facilitan su desaparición, coincidiendo de este modo, con los valores reportados por Freitas (1991) en una muestra de esqueletos precolombinos de Venezuela (Caño Rico, Aragua) y por Serrano (1993) en poblaciones prehispánicas mexicanas.

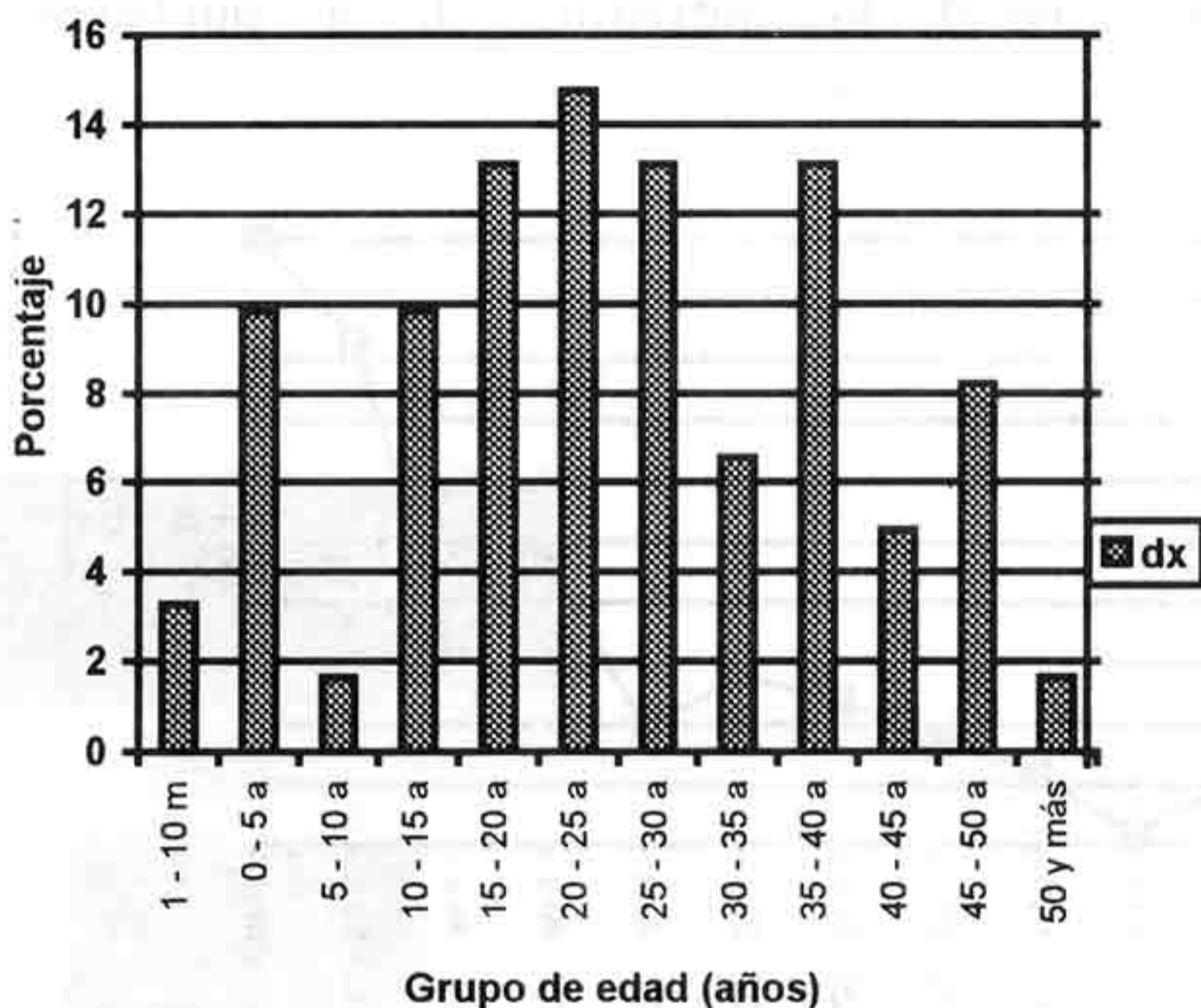
## CUADRO 1

Tabla de vida. Las Matas. Edo. Aragua. Venezuela.

EDAD (x)	Dx	dx	lx	qx	ex
1 - 10 meses	2	3,28	100	0,033	29,63
0 - 5 años	6	9,84	96,72	0,102	25,55
5 - 10	1	1,64	86,88	0,019	23,16
10 - 15	6	9,84	85,24	0,115	18,56
15 - 20	8	13,11	75,4	0,174	15,65
20 - 25	9	14,75	62,29	0,237	13,42
25 - 30	8	13,11	47,54	0,276	11,81
30 - 35	4	6,56	34,43	0,191	10,36
35 - 40	8	13,11	27,87	0,47	7,21
40 - 45	3	4,92	14,76	0,333	6,39
45 - 50	5	8,2	9,84	0,833	3,33
50 y más	1	1,64	1,64	1	2,5
	61				

### LEYENDA

<b>x</b>	Grupos de edad ( años )
<b>Dx</b>	Defunciones por grupos de edad
<b>dx</b>	Porcentaje de defunciones por grupos de edad
<b>lx</b>	Sobrevivientes por grupos de edad
<b>qx</b>	Probabilidad de muerte por grupos de edad
<b>ex</b>	Esperanza de vida

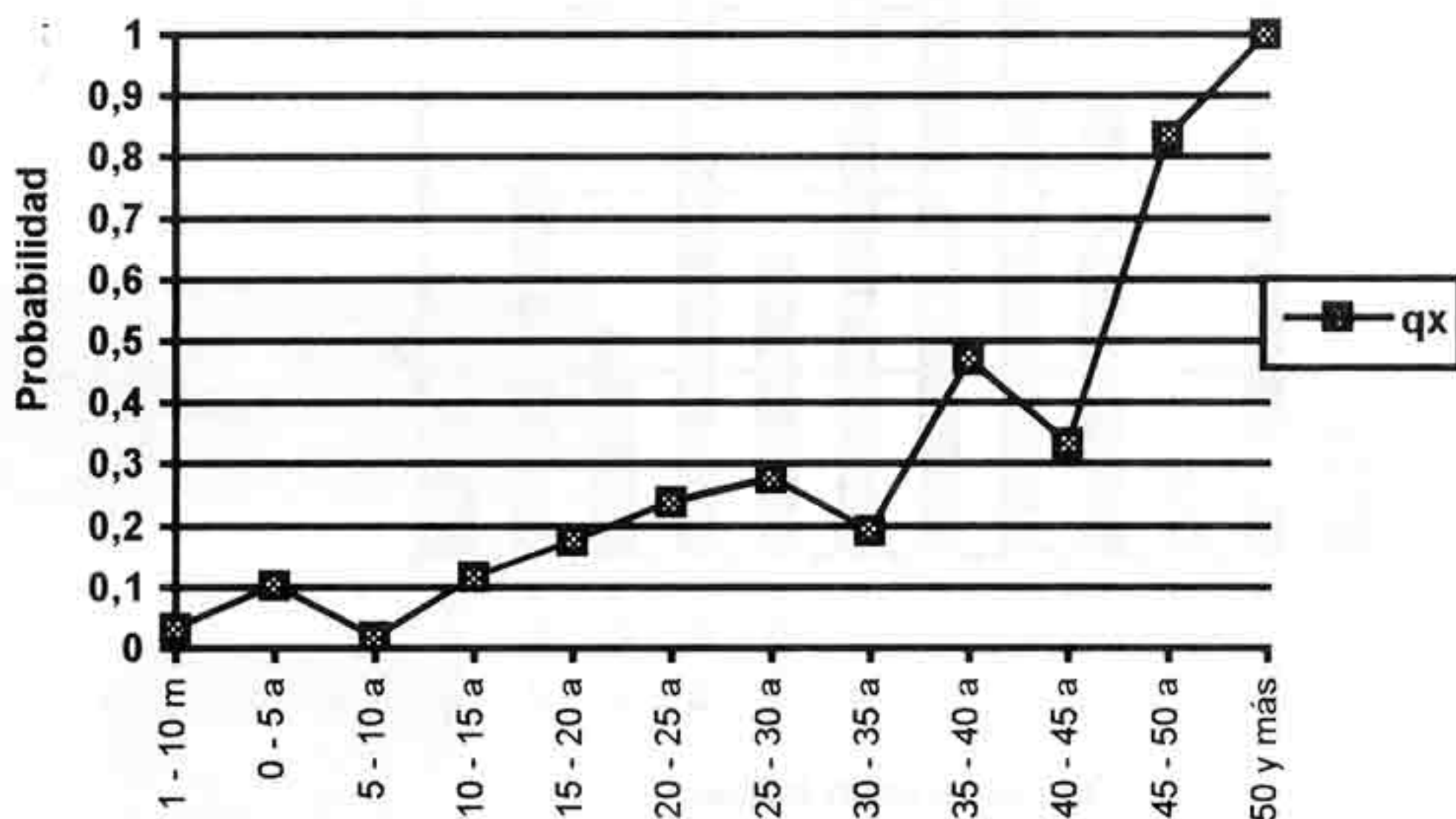


**Figura 1:** Distribución Porcentual de las Defunciones por Grupos de edad. Las Matas. Edo. Aragua. Venezuela

Estos valores de mortalidad infantil y juvenil, se observan claramente al relacionarlos con la columna de los sobrevivientes ( $l_x$ ), observándose que una parte de los recién nacidos (96,72%) logró alcanzar el primer año de vida, ya que el 3,28% de los mismos murió antes de nacer, y únicamente un pequeño número de los individuos que nacieron (1,64 %) logró sobrepasar los 50 años; edad en la que los individuos de esta población tienen la más alta probabilidad de morir ( $q_x$ ) (cuadro 1 y figura 2)

La esperanza de vida al nacer ( $e_0$ ) que tiene un individuo de esta población, es de aproximadamente 26 años, valor que descende progresivamente al paso de los años, hasta tener que una persona que alcance los 50 años, se espera que viva sólo 2 ó 3 años más, valor éste que expresa la

longevidad máxima de los individuos de las poblaciones prehispánicas.



**Figura 2.** Probabilidad de muerte. Las Matas. Edo. Aragua. Venezuela.

Estos datos son sensiblemente superiores a los encontrados por Freitas (1991) para los primeros cinco intervalos de edad, lo cual podría tener explicación en las razones siguientes:

- 1) Mejores condiciones sanitarias, nutricionales y de salubridad en la población de Las Matas.
- 2) Menor cantidad de restos óseos de infantes en la muestra estudiada por subrepresentación de los mismos. (cuadro 1 y figura 3).

Paralelamente a la elaboración y análisis de la tabla de vida, se obtuvo además, una tasa bruta de mortalidad (T.B.M.) de 3,37/100/año, lo que representa que por cada 100

individuos que forman parte de esta población mueren 4 al año, valor éste, que confirma la alta mortalidad general en esta población, hecho, por demás, muy característico de las poblaciones prehispánicas.

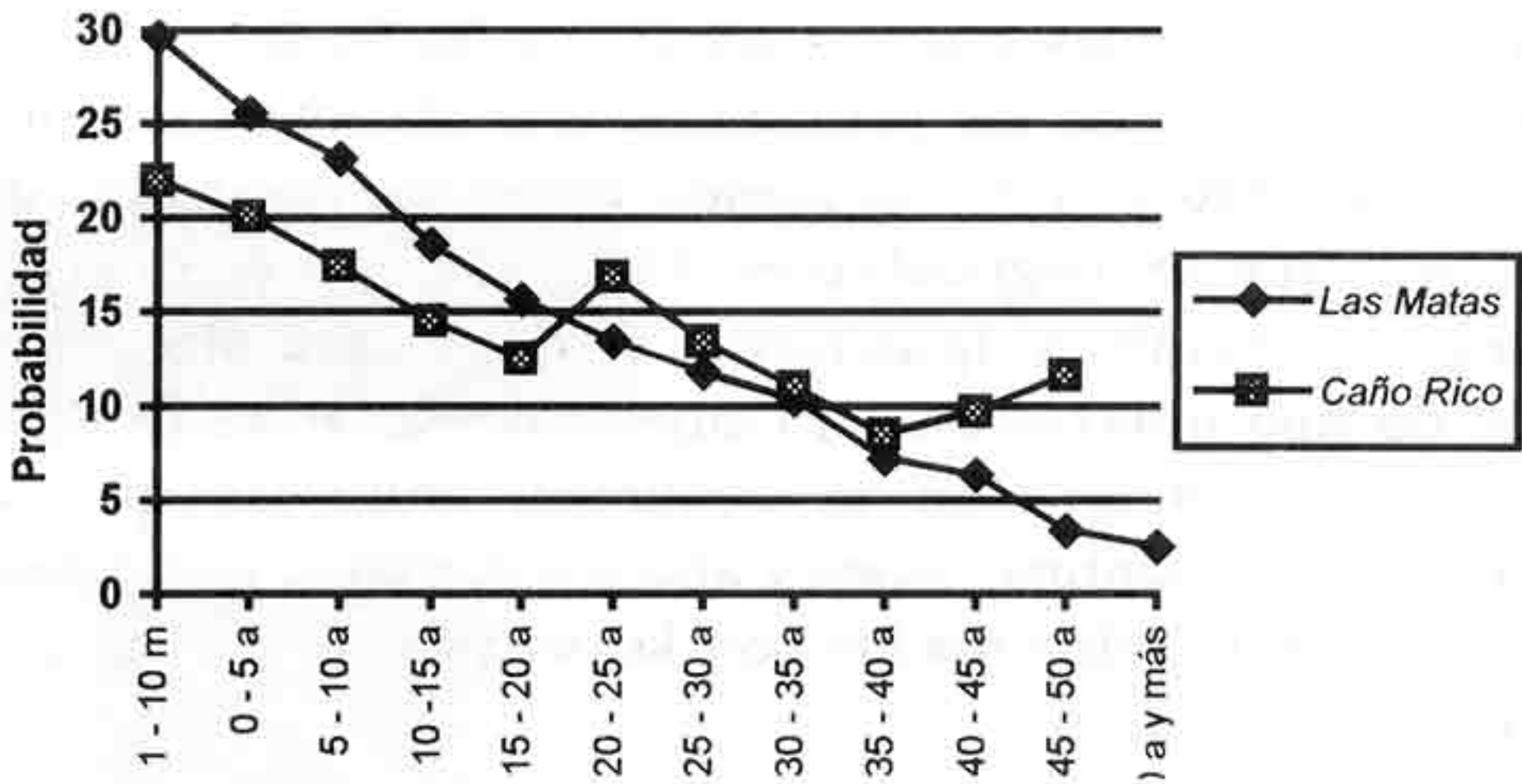


Figura 3. Esperanza de vida (ex) en dos poblaciones prehispánicas de Venezuela.

### b) Estatura:

En lo que respecta a la estatura, el valor promedio para los individuos de sexo masculino (que presentaron unión epifiseal en los huesos largos, por lo tanto con edades superiores a los 18 años) fue de 1,59 m., que corresponde a individuos de talla media según la clasificación de Jaén (1991), y para los individuos de sexo femenino fue de 1,46 m., quienes se ubican en el renglón catalogado como sujetos de talla pequeña, según la misma clasificación. Estos valores no son representativos de la población en estudio por lo reducido de la muestra, sin embargo, es importante destacar que son muy similares a los reportados por Jaén (1991) en base a una colección de esqueletos prehispánicos de

Tlatelolco, México, y por Ubelaker (1992) en una muestra de restos humanos del período de precontacto ecuatoriano.

**c) Evidencias de lesiones óseas:**

Del total de esqueletos, 27 (36,4%) presentaron evidencias de posibles lesiones óseas. La lesión más común fue la osteoartritis en las principales articulaciones (rodilla, columna, hombro y codo, siguiendo orden de frecuencia de aparición ), que se diagnosticó en 14 individuos, con mayor incidencia en hombres. Igualmente se detectaron afecciones bucales de tipo infeccioso en 13 sujetos del total de 28 a los que se les pudo analizar la dentición, entre las que se mencionan periodontitis, caries y abscesos dentales, que deben estar ciertamente relacionadas con la pérdida de piezas que también se observaron.

Del mismo modo, se encontró un sujeto de sexo masculino con evidencias de hipoplasia del esmalte, hecho que refleja interferencias en el crecimiento ocasionadas generalmente por deficiencias nutricionales durante el período de la niñez y el inicio de la adolescencia (Luckacs, 1994).

Como expresión de posibles afecciones de origen nutricional ocurridas antes de los 20 años, también se reportaron -radiológicamente- líneas de Harris en los extremos distales de las tibias de 2 sujetos de sexo masculino.

En dos sujetos de sexo masculino y de edades desconocidas, se apreciaron procesos tumorales, uno de ellos en la cabeza humeral, catalogado como un osteoma osteoide, y en el otro, una depresión en la cara superior de una de las vértebras dorsales, identificado como un osteosarcoma.

Como evidencias de una escoliosis, se reportaron dos individuos adultos de sexo masculino, presentando un aplastamiento lateral de los cuerpos vertebrales, asociado en uno de ellos con una sacralización o fusión lumbo-sacra.

Uno de los marcadores de las condiciones biológicas y sanitarias de una población, lo constituyen las lesiones de tipo infeccioso. En la muestra estudiada se encontró un adulto joven de sexo femenino, mostrando lesiones osteomielíticas en el extremo distal del húmero y diáfisis de la tibia y del peroné.

Por último, como evidencia de un traumatismo, se observó un caso de fractura transversal en proceso de consolidación en dos fragmentos de arcos costales, pertenecientes a un individuo adulto de sexo masculino.

En general, los altos valores de mortalidad infantil y juvenil que se encontraron en el estudio coinciden con la información reportada en diversas investigaciones en base a colecciones osteológicas prehispánicas (Freitas, 1991; Ubelaker, 1992; Serrano, 1993), que en nuestro caso podrían estar relacionados con las precarias condiciones de salubridad, ocasionadas por la fluctuaciones de los niveles del lago -entorno al cual se desarrolló la comunidad-, deficientes cuidados perinatales que se infieren de los altos valores de defunciones infantiles, carencias nutricionales, que hacen al cuerpo humano más vulnerable ante otras enfermedades (fiebres, diarreas, parasitosis) y problemas pre y postparto que se evidencian en la edad media de muerte de las mujeres (18-22 años).

Si bien es cierto que las condiciones de salud de esta población no fueron del todo satisfactorias, la presencia de gran cantidad de montículos funerarios y de esqueletos

encontrados en ellos, las líneas de Harris y la hipoplasia del esmalte que se apreciaron en algunos sujetos de la muestra, indican que la misma pudo responder y superar las agresiones externas, experimentando además un crecimiento poblacional sostenido en un proceso temporalmente extenso.

## BIBLIOGRAFÍA

ACSADI, G. y NEMESKÉRI, J.

1970 **History of Human life Span and Mortality.** Hungría: Akadémiai Kiadó.

ALVARADO, L.

1945 **Datos Etnográficos de Venezuela.** Venezuela: Biblioteca Venezolana de Cultura. Ediciones del Ministerio de Educación Nacional. Colección "Viajes y Naturaleza".

BENETT, W. C.:

1937 **Excavations at La Mata, Maracay, Venezuela. USA.:** The American Museum of Natural History. Publications in Anthropology. Anthropological Papers. Vol. XXXVI. II Parte.

FREITAS, F.:

1991 **Introducción al Análisis Paleodemográfico de una muestra Prehispánica de Caño Rico, Estado Aragua.** Tesis de Grado. Escuela de Antropología. Universidad Central de Venezuela.

GENOVÉS, S.:

1967 **Proportionality of long bones and their relation to stature among Mesoamericans.** Am. J. Phys. Anthropol.; 26: 67-77.

HENNEBERG, M. y STEYN, M.:

1994 **Preliminary Report on the Paleodemography of the K2 and Mapungubwe Populations ( South África ).** Hum. Biol.; 66(1): 105 - 120.

ISCAN, M. Y. y KENNEDY, A.:

1994 **Reconstruction of Life from the skeleton**. Segunda Edición. USA: Wiley-Liss.

JAÉN, M. A. TLATELOLCO:

1991 **Osteología Postcraneal**. en: INAH. Antropología Física. Anuario México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991; 153 - 168.

KROGMAN, W. M. e ISCAN, M. Y.

1986 **The Human skeleton in Forensic Medicine**. Springfield, Illinois. USA: Charles C. Thomas.

LUKACS, J. R.:

1994 **Dental paleopathology: Methods for reconstructing Dietary Patterns**. en Iscan, M. Y. y Kennedy, A. Reconstruction of life from the Skeleton. USA: Wiley-Liss.

MANSILLA, J. y POMPA, J. A.:

1991 **Un cementerio indígena del Siglo XVI en Huexotla**. en: INAH. Antropología Física. Anuario 1991. México: Instituto de Antropología e Historia; 93 - 115.

OLIVIER, G.:

1969 **Practical Anthropology**. USA: Charles C. Thomas.

PERIZONIUS, W. R. K.:

(A.D. 1883 - 1909). **Closing and non-closing sutures in 256 crania of know age and sex** from Amsterdam J. Hum. Evol., 1984; 13: 201 - 216.

PHENICE, T. W.:

1969 **A Newly Developed Visual Method of sexing the Os Pubis**. Am. J. Phys. Anthrop.; 30: 297 - 302.

PIJOAN, C. M. ATLAS y SACRO:

1991 **Diferenciación Sexual**. en: INAH. Antropología Física. Anuario 1991. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 183 - 196.

REDFIELD, A. :

1970 **A new aid to aging immature skeletons: development of the occipital bone.** Am. J. Phys. Anthrop., 33: 207 - 220.

SCHRANZ, D.:

1959 **Age determination from the internal structure of the humerus.** Am. J. Phys. Anthrop., 14(4): 273 - 277.

SERRANO, C.:

1993 **Bioantropología de la Población Mexicana.** en: Arizpe, L. (Editor). Antropología Breve de México. México: Academia de la Investigación Científica, 147 - 164.

STEWART, T. D. :

1979 **Essentials of Forensic Anthropology.** USA: Charles C. Thomas.

TOOD, T. W.:

1920 **Age changes in the pubis bone: I. The male white pubis.** Am. J. Phys. Anthrop., 3: 285 - 334.

UBELAKER, D. H.:

1992 **Patterns of Demographic change in the Americas.** Hum. Biol., 64(3): 361 - 379.

WEAVER, D. S.:

1979 **Application of the likelihood ratio test to age estimation using the infant child temporal bone.** Am. J. Phys. Anthrop., 50:263 - 270.

## RESUMEN

Se realizó un estudio paleodemográfico con los datos de edad y sexo de setenta y cuatro esqueletos, encontrados en un cementerio prehispánico ubicado al este del Lago de Valencia (Edo. Aragua-Venezuela), empleando el modelo de la tabla de vida como herramienta de análisis. Así mismo, se determinó la talla de cada uno de los individuos y se diagnosticó la presencia de lesiones osteopatológicas. Los datos encontrados indican alta mortalidad en casi todos los intervalos de edad, especialmente en los primeros años de vida y la juventud, asociada con una esperanza de vida al nacer de 25.55 años y una longevidad máxima que gira en torno a los 50 años. La evidencia de lesiones óseas, refieren afecciones de orden nutricional, infeccioso, alteraciones en el desarrollo y agresiones mecánicas exógenas, que si bien no son causa de muerte, podrían estar relacionadas con deficientes condiciones de vida, y por ende, con los altos valores de mortalidad registrados.

### Palabras-claves:

Sexo, Edad, Paleodemografía, Estatura

## ABSTRACT

Report on a palaeodemographic study utilizing the data for age and sex of seventy-four skeletons found in a prehispanic cemetery to the east of the Lake of Valencia (Aragua State, Venezuela), using the life table model as a tool for analysis. At the same time, the size of each individual was determined and the existence of osteopathological lesions diagnosed. The data indicate a high mortality rate in almost all age groups, especially in earliest years and in youth; life expectancy at birth is around 25.55 years and maximum lifespan around 50 years. The infections, developmental anomalies and external mechanical injuries, which even if they are not the cause of death could be related to deficient living conditions and thus to high mortality rates found.

### Key words:

Sex, Age, Stature. Palaeodemography

## EL ANIMAL FABULOSO Y EL ANIMAL MÍTICO EN LA CORDILLERA DE MÉRIDA Y COLOMBIA.

*Jacqueline Clarac de Briceño*

Centro de Investigaciones Etnológicas,  
Facultad de Humanidades y Educación  
Universidad de Los Andes, Mérida.

En la Cordillera de Mérida los dioses cósmicos se volvieron dioses locales, caídos en la tierra andina para crear las montañas y lagunas, crear al hombre y civilizarlo. Luego fueron "sembrados en la tierra" para fertilizarla, y mantuvieron el control de esta creación mediante el manejo de la enfermedad y de la muerte, y las prohibiciones y obligaciones que impusieron a los hombres.

Se trata entonces de "héroes civilizadores", que permitieron el paso del estado potencial universal (o cósmico) al estado real-particular del "hombre en los Andes". Son también espíritus de Luz o Fuego, y de Agua; es así como tenemos que sus representaciones son también el sol y la luna, el arco-iris macho y hembra, la alta montaña y la laguna, como ya lo he tratado anteriormente (Clarac, 1976,1981, entre otras obras).

Son esas "formas religiosas" que, según Eliade (1972), serían la transformación del *Deus Otiosus* original. Hacia ellas se siente el hombre más atraído y más dependiente, pues son las formas simbólicas de la fecundidad (tierra y mujer), que permiten la reproducción humana y la reproducción vegetal. El mito de origen en Mérida los hace caer de la Vía Láctea y les da una naturaleza esencialmente acuática, la cual adquirieron

inmediatamente al tocar tierra. Su caída engendra, como procuré mostrar en otra obra (Clarac,1981) las oposiciones, especialmente la oposición matriz desorden-orden, que se relaciona con la de destrucción-reconstrucción y simboliza la oposición del cielo y de la tierra, mediatizada por el agua. Su acción sobre el hombre engendra el complejo cultural tal como se lo representan los campesinos merideños: agricultura-medicina-alfarería, las tres en una relación muy estrecha con el agua, en su aspecto positivo-negativo.

Dicha pareja mítica, todavía importante en la población actual, corresponde a la pareja Juya-Pulowi de los Arawak (etnias Añu y Wayuu del Estado Zulia), como a otras parejas similares en los mitos americanos en general, del Canadá al Perú y al Amazonas, como muestro en otro artículo (1992). Su nombre autóctono en Mérida es todavía *Shuu* -nombre que, en Lagunillas de Mérida significa Sol, o soplo del Sol- o Ches, como en el Páramo de Mucuchíes, donde se refiere a la vez al Páramo, al Sol, al Arco (arco-iris macho) y al *águila*, para el dios masculino; para la diosa, el nombre es *Shía*, o Jamashía -nombre que significaría Luna, así como Agua, Laguna y Arca (o arco-iris hembra)- y se relaciona con la *culebra o serpiente gigante*, aunque ésta representa igualmente al arco-iris macho. El habla campesina actual se refiere también a todos bajo el nombre genérico de "Encantos" en la zona paramera, llamándolos "*Momoes*" en Trujillo.

El *águila y la culebra* no son los únicos animales de la mitología autóctona, en el pasado como en el presente americano. Ciertos estudiosos se han referido a ellos, por ejemplo para Colombia y Mérida, en sus trabajos etnológicos como arqueológicos. Es así como Reichel-

Dolmatoff anota desde 1949 que, para los Kogi, “no hay una línea divisoria estricta entre el hombre y la bestia. Los animales son considerados esencialmente como seres dotados de todas las características humanas excepto su apariencia exterior. Los Kogi creen que los animales hablan, piensan, tienen almas y viven una vida ordenada como lo hacen los humanos ... no son ni amigos ni enemigos del hombre sino simplemente seres que viven aparte y a quienes el hombre debe tratar con la misma precaución, el mismo respeto y quizás el mismo miedo con los cuales trataría a cualquier familia humana vecina en su propia sociedad” (Reichel-Dolmatoff, 1941-51, 261).

Este conocimiento de los animales le parece a Marianne Cardale (1989) que tiene un alto grado de intimidad y que está presente en la cultura alfarera de los llama del área de Calima para el primer milenio a.c. La vajilla encontrada en esta zona tiene en efecto formas que representan *aves, mamíferos y reptiles*, a veces con un lujo de detalles acerca de los rasgos típicos del animal, por ejemplo en el caso de los *bufos (sapos)* y los *armadillos* (llamados *cachicamos* en Venezuela) muy especialmente. Entre estos casos, la *serpiente* juega un papel de particular importancia pero, mientras que las otras especies tienden a ser representadas por ciertos rasgos específicos (por ejemplo la dentición, o la forma de llevar la cola), ella puede ser el sustituto de ciertas partes de otros animales: Es así como presenta a veces, por ejemplo, *piernas y pies de un cuadrúpedo, rabo de felino, o el felino tiene cabeza de serpiente*. Así se construyeron en el mundo prehispánico unas “*Bestias Fabulosas*”, dice Cardale, no siempre fáciles de reconstruir, a causa de su polimorfismo.

Según la misma autora, tendrían tales “bestias” tres rasgos principales:

1. Su composición a partir de criaturas diferentes. Ella cita particularmente: *serpiente-felino-tortuga-ave-murciélagorana - humano*.
2. Su polimorfismo, con el énfasis puesto a veces en un solo elemento, como es también el caso en nuestros Andes, cuando el campesino atribuye al arco-iris cabeza de *caballo*, gruñido de *marrano*, forma de *trucha* o de *venado*.
3. La *serpiente* siempre está presente en la composición de todos esos seres fabulosos.

Así como en Colombia se representa a menudo esta última en cerámica o en oro, en varias culturas prehispánicas (Cardale cita a los Ilama y a los Tairona de la Sierra Nevada de Santa Marta, considerados como "*ancestros directos de los Kogi*"), la encontramos igualmente en Venezuela en la mayoría de los petroglifos, incluyendo los de la región andina, así como en cierta alfarería, aunque en ésta tiene tendencia a ostentar sobre todo un carácter decorativo. Conjuntamente con el *tigre* (o *gato*) y la *rana*, tiene un importante papel hasta hoy en la mitología de ambos países, siendo asociados todos con lagunas y pozos de agua.

En un mito Kogi, la *serpiente* habría engendrado con una mujer numerosas *serpientes* y sería al mismo tiempo un símbolo de fertilidad como de muerte, igual que en los Andes venezolanos. Ya mencioné en un artículo anterior (1992) este mito de la *serpiente* que engendra con una mujer, para explicar el origen sagrado que los Caribes se dan a sí mismos, mito que tiene también continuidad hoy incluso en la población antillana. Los Muisca tenían otra versión del mismo mito: Creían que el mundo había sido creado por el dios

*Chiminigagua* y los humanos por la diosa *Bachue*, la cual había salido del lago *Iguague*, en las altas montañas siempre cubiertas de nieve. Al salir del lago daba la mano a un niño con el cual luego se casó, teniendo con él una gran progenie, después de lo cual regresaron ambos al lago *Iguague*, bajo la forma de *dos serpientes* (Fr. P. Simón, -1981, 103-8). Por esta razón hizo observar Fray Pedro Simón que los Muisca tenían una veneración muy especial para las lagunas y ríos, y para el agua en general, fenómeno que, según todos los estudiosos que se han ocupado de los Andes, sería universal de la región andina, incluyendo nuestra Cordillera en Venezuela.

Tanto Reichel-Dolmatoff (1975, 178) como Cardale (1989, 99) refieren que los Tukano o "Tatuyes" del río Vaupes (al noroeste de la Amazonia colombiana) tienen las mismas creencias y mitos, y que dibujan serpientes en los postes de sus casas. En cuanto al otro nombre de los Tukano -*Tatuyes*- es preciso observar que es el mismo que se consigue en relación a la población que, a la llegada de los españoles, ocupaba aparentemente la cuenca del río Albarregas en Mérida (zona de la Pedregosa- La Hechicera), aunque estos mismos llevaban también el nombre de *Mukutuquiaun*.

Cardale piensa que, por lo menos los Ilama (etnia prehispánica de Colombia), no pensaban la *serpiente* sólo como algo abstracto, sino que la veían también como algo muy concreto y sabían distinguir las especies que de ella proliferaban en su medio ambiente. Así mismo Reichel-Dolmatoff asegura que para los actuales Tukano hay dos especies principales de serpientes: las anacondas y otras serpientes de agua, por un lado, y las que viven en tierra por el otro.

Para los Barasana (uno de los grupos Tukano) la *anaconda* es "el ancestro" que pobló las orillas del río "vomitando" a los Tukano. Es también la "*anaconda Yaga*", alucinógeno que se toma en ciertas ceremonias y que sirve de conexión con el pasado a través del trance (ver Hugh Jones, 1979, 216, citado por Cardale, 1989, 100). Para Jones la *anaconda* representaría el proceso sexual de la fecundación: El "vómito" de los antepasados sería la eyaculación de ella, y serviría para organizar en el espacio a los distintos clanes: los de mayor rango en la desembocadura de los ríos, los menos importantes en las cabezas de éstos.

Las formas de las *serpientes* en la alfarería prehispánica de Colombia sugerirían, según Cardale (Id., 100) sobre todo la forma de la *coral* (*Micrurus frontalis*), de la cual habría unas veinte especies y subespecies en Colombia, especialmente en la región de Calima, y en la alfarería de los Ilama se la encuentra en compañía de *ranas, lagartos, pájaros e insectos*. Tiene existencia subterránea, "*debajo de las piedras*". Ya hemos referido anteriormente (Rangel y Clarac, 1988), como está siempre asociada la serpiente a las piedras sagradas de la Cordillera de Mérida, debajo de las cuales (o dentro de las cuales) viviría ella...

Cardale observa también que la mayoría de las *serpientes* asociadas en la alfarería con "*Bestias Fabulosas*" tienen "*cabeza en ambas partes de su cuerpo*" (cabeza y cola); según ella, sería un "*reflejo del gusto de los artistas Ilama por la simetría, combinado con el hecho de que en algunas especies de serpientes no es fácil distinguir la cabeza de la cola*"; menciona que, según Grzimek (1974, vol.VI, 422) "*habría excepcionalmente serpientes de dos cabezas en la*

naturaleza, las cuales no viven mucho tiempo en estado salvaje pero pueden vivir varios años en cautividad". Ambas cabezas actuarían independientemente, y cada una procuraría robarle la presa a la otra cabeza, lo que podrían haber observado en algunos casos los llama, según el mismo autor. A pesar de tratarse de un dato fantástico, es interesante recordar que hay una serpiente que los merideños de la zona rural llaman "*culebra de dos cabezas*", o "*culebra ciega*", y cuyo nombre indígena habría sido "*coa-coa*" o "*cúa-cúa*". Es la misma que se utiliza para regenerar los huesos en casos de fractura: El "*ron con culebra*" de algunas recetas (en cuyo caso se utiliza toda la *culebra*, haciéndola macerar en el ron), o la *cabeza seca*, pulverizada y tomada con un poco de agua, como en Lagunillas de Mérida. Dicha *culebra* no tiene dos cabezas, pero tiene ambas extremidades muy similares entre sí, como lo hace también observar Cardale.

Otro animal que se consigue en el arte prehispánico, es el *murciélag*, el cual se hacía de cerámica o de oro, especialmente en el llamado "estilo Tolima" de Tumaco, y en relación a las estatuas de San Agustín. Según Legast y Cadena, habría tres familias de murciélagos representadas en la alfarería arqueológica colombiana; *Phyllostomidae*, *Molossidae* y *Mormoopidae*, y dice Cardale que Elizabeth Benson, en su estudio de los murciélagos de la iconografía sudamericana, enfatiza las características humanas de éstos, porque "*tienen manos con uñas y alimentan a sus crías con dos mamas*". "*Por ser además grandes cazadores nocturnos, agrega ella, no hace falta mucha imaginación para ver en ellos una especie de superhombres*". Observa sin embargo, que, aparte de la referencia de Legast sobre las creencias de los Kogi acerca de los murciélagos, los cuales en su representación serían "*seres*

*malignos*" ya que los asocian con la oscuridad, la desgracia y la muerte, hay muy pocas referencias acerca de ellos en la etnografía colombiana.

Sabemos que los primeros arqueólogos venezolanos llamaron "*alas de murciélago*" las placas -generalmente líticas- que constituyen un rasgo característico de la arqueología merideña, basándose aparentemente en una información proveniente de Costa Rica, según la cual dicho objeto representaría a un "dios murciélago". Además de que nunca he encontrado en nuestra Cordillera referencia a tal "dios" (aunque sí a brujas y brujos en asociación con dicho animal), los arqueólogos costarricenses que asistieron al congreso de ALER (Asociación Latinoamericana de Estudios Religiosos), México, 1992, nos aseguraron que nunca ha existido tal dios en Costa Rica, y que se acostumbra decir en dicho país que la influencia en la forma de este objeto ¡"*vendría de Venezuela*"! Como ya lo discutí en trabajos anteriores, hay una fuerte relación entre esta placa alada y el *águila* (como símbolo de vida masculina) y el *zamuro* (símbolo de muerte), sin contar que todavía nuestro campesino lo asocia también con "un hombre", tratándose específicamente del *moján*, el cual "*vuela al mundo de los espíritus como águila, y al mundo de los muertos como zamuro, para buscar allí las almas de los enfermos*" (Clarac, 1991 y 1996b).

Al contrario de lo que pasa con el *murciélago*, según Cardale (Id., 101), el *jaguar* es uno de los animales más comunes de la etnografía de dicho país, lo que es también observable a través de las obras de Reichel-Dolmatoff (1975) y Rowe (1982), siendo uno de los temas más frecuentes en referencia a él su asociación con el hombre. Se puede transformar en efecto en un hombre importante - generalmente el chamán, como sucede en la mayoría de

las culturas sudamericanas- quien asume la forma y los poderes de este animal al consumir ciertas drogas alucinógenas (ñopo, hongos, cactus San Pedro, tabaco, etc.) o al revestirse con piel de *jaguar*.

En nuestra Cordillera de Mérida no se habla del "*jaguar*" sino del "*tigre*" o del "*gato*" (aparentemente se trata del *gatomontés*) y las referencias actuales se dirigen especialmente a su asociación con el arco-iris (Arco y Arca tienen en efecto "*ojos gatos*", lo mismo que las lagunas). Las principales representaciones del *jaguar* en Colombia se encuentran en las estatuas de piedra de San Agustín, donde es uno de los motivos dominantes, y en nuestra propia arqueología está presente muy especialmente en los petroglifos, sea en forma entera, sea sólo a través del dibujo de sus patas.

En cuanto a los *sapos*, los cuales se pueden distinguir de las *ranas*, nos dice Reichel-Dolmatoff (1972), porque "*tienen piernas traseras más fuertes y piel más gruesa*", hay de ellos numerosos ejemplares también en San Agustín, en piedra. En el área Calima, se representaría en la alfarería el género *Bufo*, según Cardale, sobre todo en el período Yotoco, donde es altamente característico, y en el trabajo de oro que se hacía en el Valle del Cauca en el último período, se consigue a menudo, dicen Plazas y Falchetti (1983,23), aunque confundido con *ranas*. Legast encuentra también que *sapos* y *ranas* son comunes en piedra y metal, en la cultura Tairona (Legast, 1987,63-73) y Reichel-Dolmatoff refiere que son de gran importancia entre los Kogi, conjuntamente con la *serpiente* y el *jaguar* (1949-51, vol.II,28,86,262).

Es bien conocida en la arqueología de Mérida y Trujillo la alta frecuencia de "*sapitos*" (*ranas y sapos*) de piedra, los cuales parecen ser un símbolo de fertilidad a la vez que un símbolo de resurrección, es decir: recuerdan la estrecha asociación de la vida con la muerte, cosa que puede haber sido sugerida al antiguo habitante de la Cordillera como al actual por un interesante fenómeno que caracteriza a este animal en el páramo y que ha podido ser observado por ellos: cuando brilla el sol, de día, las *ranas o sapitos* hacen vida en el agua (de lagunas, charcos y pozos); mientras que, bajo el frío de la noche, acostumbran "hibernar" debajo de una piedra. Al tomarlas en la mano parecen muertas, pero al cabo de un momento empiezan a revivir con el calor.

Reichel-Dolmatoff afirma que "*es reconocido por los diferentes autores que el sapo pasa por ser órgano sexual femenino, a menudo con connotaciones de agresividad*" (1981). Es interesante hacer al respecto la observación que, en la zona de Lagunillas de Mérida, se designa el sexo femenino con el nombre de "*sapo*", "*a causa de que es negro y feo*", aunque por las mismas razones se lo llama "*zorro*" o "*zamuro*" en otras zonas (La Pedregosa y Pueblo Nuevo del Sur), lo que permite pensar en la probable asociación prehispánica de estos animales con lo femenino y, tal vez, con clanes matrilineales.

Del *ave* nos dice Cardale que no se encuentran muchos elementos en la arqueología de Colombia (Id., 102); tampoco encontró ella asociación suficiente entre las *aves* y otros animales como para agregarlas al bestiario fabuloso del cual nos habla. Sin embargo, en Mérida hemos encontrado una clara asociación del *ave* con la *serpiente* en la etnografía, y como símbolo de "muerte",

especial-mente en el caso del "*tistire*" y del "*airón*", los cuales pertenecen a la familia *Quetzal*, de modo que, al asociarse además estos pájaros con los Arcos (arco-iris macho y hembra), nos permite acercar esta relación a la que se ha acostumbrado establecer en México entre el *quetzal* y la *serpiente* (*coatl*), a través del personaje de Quetzalcoatl.

Dicha asociación no permite establecer rasgos de bestiario fabuloso, sin embargo, como es el caso del arco-iris con cabeza de *caballo*, del cual hemos hablado más arriba. Es curioso que Cardale no haya encontrado ninguna referencia en la arqueología colombiana acerca del *águila* y el *zamuro*, cuando se consiguen allí las mismas placas aladas que en nuestra propia arqueología. Al respecto, vale decir que son importantes los datos que pueda aportar la etnografía en cada uno de nuestros países, para interpretar el dato arqueológico, lo que distingue la arqueología y la etnología que se hacen en América y en África, de la que se pueda hacer en Europa, donde la población actual no ha guardado tantas conexiones con su pasado "prehistórico" (como se lo llama en Europa).

En efecto, la información etnológica es mucho más rica en este sentido que la arqueológica, lo que nos muestra también que todos los símbolos no pasan necesariamente a ser plastificados a través del arte.

La relación del arco-iris con *la serpiente, el pez, la rana o el sapo*, se consigue igualmente en Mérida (Clarac, 1981) como en Colombia (Faust, 1982). En ambas regiones aparece siempre el *arco-iris "en pareja"*, siendo la hembra más ancha y pálida que el macho. Cuando la pareja se presenta conjuntamente "*no se la puede molestar*

*porque pican*", dejando una llaga que sin tratamiento especial no llega nunca a cerrarse (ver al respecto Clarac, 1981, Faust, 1982, 51).

En cuanto al *cóndor*, la única referencia que conocemos hasta el presente es la muy conocida vasija con doble cabeza de esta ave que tenemos en el Museo Arqueológico de Mérida y que procede curiosamente del Estado Lara, donde fue excavada por Mario Sanoja en 1964. A diferencia del *águila* y el *zamuro*, tan mencionados en los mitos y plastificados a través de la placa alada, no tiene el *cóndor* representación arqueológica, por lo menos no se ha conseguido hasta el momento en ninguno de nuestros dos países, aparte de la vasija que mencioné arriba, a menos que esté representado también en las placas aladas y que se haya perdido tal asociación en la tradición oral, al contrario de lo que pasó con el *zamuro*, el cual ha permanecido en los mitos, asociado con el Mundo o Laguna de los Muertos.

## **DE LA IMPORTANCIA DEL CACHICAMO PARA LA CORDILLERA DE MÉRIDA Y PARA EL MUNDO.**

En trabajos anteriores hemos analizado ciertos mitos relacionados con algunos animales tales como *el águila, el zamuro, el venado y el oso* (Clarac, 1981, 1991, 1992, 1996; Rojas, 1989, 1995).

Aquí quiero presentar otros dos mitos encontrados en nuestra Cordillera, cuyos protagonistas son esta vez *el cachicamo y el caballo*. He aquí los relatos, para empezar:

*Mito del Cachicamo de Oro* recogido en la zona de Lagunillas de Mérida, de donde procede la versión que presento a continuación, la cual es una reconstrucción a

partir de dos versiones... Existen, en otras partes de la Cordillera (por ejemplo, en Escagüey-Mucurubá), aunque todas son similares en cuanto a los mitemas nucleares) :

*“El cachicamo es de oro,  
es un astro, es el sol, es un espíritu;  
va escarbando en los cerros, va comiendo tierra  
y salen de él peloticas de oro.  
Hay una viga de oro que sale de la Quebrada  
Chicuy  
hasta Chiguará  
Es el horcón del mundo que pasa por ahí.  
Lo fabrica el cachicamo, con sus peloticas.  
Un hombre fue una vez a ver el cachicamo de oro escarbando.  
No se interesó por las peloticas de oro sino por el cachicamo  
mismo,  
Quiso agarrarlo pero no pudo, porque el cachicamo de oro es  
encantado.  
Al regresar echó el cuento, se enfermó, se puso y  
murió .  
Como él iba a caballo, quedó la marca de un  
  
caballo en el cerro  
porque escarbó allí el cachicamo la figura del  
caballo en el cerro.  
Por esto ahí todos ven un caballo semejado en el  
cerro.”*

Cuando el *cachicamo de oro* come demasiada tierra sin convertirla en sus entrañas en peloticas de oro, se erosiona el cerro, se caen grandes franjas de tierra (como sucede frente a Lagunillas de Mérida recientemente), y los hombres que cultivan en el lugar han de hacer numerosas ofrendas al cachicamo. En efecto, no sólo corren peligro

sus tierras, sino también el mundo: cuando el *cachicamo* come demasiada tierra sin defecar (las peloticas de oro), no fabrica "el Horcón del Mundo", que es el sostén del universo. El día que ya no haya Horcón de Oro, desaparecerá la Tierra, y el *Cachicamo*, que es un ser solar, regresará al sol, de donde vino una vez.

Encontramos dos animales asociados en este mito :

Un "animal de la Naturaleza" : el *cachicamo de oro* (el cual escarba siempre los cerros), un animal "doméstico": El *caballo* (subió, bajó y quedó marcado en un cerro, por obra del *Cachicamo*). Pero el *caballo* se transforma en este mito de "doméstico" en "sagrado" por la acción del *cachicamo*, quien lo esculpe al "escarbar" su figura en el cerro, sobre todo "la cara y las nalgas".

En el otro mito que presento a continuación volvemos a encontrar al *caballo*, con una doble naturaleza: es a la vez doméstico y sagrado. Como doméstico, "es bueno pa' sacarlo a uno de apuros pa' las cargas", como sagrado es bueno y malo porque encarna al diablo (concebido aquí como bueno y malo ) y al Arco (arco-iris), también bueno y malo, ya que la dualidad caracteriza al pensamiento andino como procuré mostrar en **Dioses en Exilio** (1981) y otras obras (por ejemplo, 1982). Las entidades de la "Naturaleza" (es decir, sobre-naturales en lenguaje castellano) entre las cuales se encuentran el diablo (personaje que de cristiano sólo tiene el nombre) y el Arco, llevan siempre en efecto la dualidad en sí, en la representación del andino.

## *Mito del caballo que era diablo*

*Había un primo de los de antes,  
vivía con la mamá y la hija.  
Le dijo a la mamá que se iba al Molino,  
un camino que había por la orilla de la laguna.  
Era muy parrandero,  
se fue a tocar al Molino y a amenizar la fiesta.  
Iba por la laguna cuando de pronto  
le apareció un hombre montao en un caballo  
le dijo que se quitara el escapulario  
y que lo amarrara en un palo;  
que se montara con él en el caballo  
pa' que le fuera a tocar tres piezas.  
El hombre se quitó el escapulario, lo amarró  
y se montó en el caballo y se fueron...  
Llegaron a una casa muy grande,  
había gente, mujeres, había de todo,  
le dijo: toque las tres piezas.  
Tocó y cantó.  
Cuando tocó las tres piezas le dijo:  
vamos a llevarlo.  
Entonces vinieron en el caballo y lo trajo  
al mismo tiempo y puesto de la laguna.  
Se bajó el hombre del caballo.  
El hombre le dijo: mire Usted,  
no puede seguir viviendo con la suegra y la hija,  
tiene que respetar a su suegra como a una mamá.  
Reconozca con cuál se va a casar;  
si no, me lo voy a cargar,  
y que no lo vuelva a ver a deshoras de la noche,  
tocando en ninguna parte...  
Se vino muy asustao,  
se acostó en una estera,*

*se acostó boca abajo.*

*El otro día no se levantaba y eran las 10 de la mañana.*

*Dijo la mamá: " ¿por qué no se para miijo?"*

*Entonces fue a ver qué era;*

*se despertó y dijo : mamá, anoche me llevé un susto,  
me voy a casar con la mujer, con la muchacha...*

*Fue a hablar con el padre,*

*ese mismo día se casó.*

*Por eso que el diablo es malo y bueno,*

*y el caballo igual porta la maldad (y la bondad... sobre  
entendido)*

El "diablo" es aquí evidentemente el mismo Arco (arco-iris), si se aceptan los análisis que ya hice anteriormente (1981, 1985), en los cuales mostré la clara asociación del Arco con el *caballo*, del *caballo* con el diablo y del Arco con la laguna, asociaciones que empezaron sin duda a la llegada del español, quien trajo consigo el *caballo* y el personaje del "diablo". En los mitos encontrados anteriormente por mí no era clara la relación del arco y del diablo; había procurado explicar esta ausencia de relación (que me parecía extraña en vista de la re-estructuración mítico-religiosa habida en la cordillera a partir de la llegada del español) por la estrecha relación que hace el español entre el diablo y el fuego, mientras que en la cordillera la relación más corriente es del arco con el agua.

Tenía la sospecha de que en los Llanos la asociación arco-diablo existía en cuanto a un "diablo de agua", como en el conocido cuento de Alberto Arvelo Torrealba "Florentino y el Diablo"; esta vez surgió esta asociación en la zona de Lagunillas de Mérida, con este mito del "*caballo que era el diablo*", y la asociación de ambos con la

laguna, como en el caso del arco. En cuanto al diablo, juega aquí un papel moralizador, al obligar al hombre a abandonar su relación incestuosa con su suegra, así como sus costumbres parranderas.

Todo mito enfoca un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas, como indica Lévi-Strauss (1985,227). Puede tratar también varios problemas y mostrar que son análogos entre sí, en un juego de espejos. Si simplificamos mucho, podríamos decir con el mismo autor que "el mito es un sistema de operaciones lógicas definidas por el método del 'es cuando'... o del 'es como...', forma de apaciguar la inquietud intelectual e incluso la angustia existencial.

La originalidad del pensamiento mítico es de todos modos la de utilizar varios códigos, los cuales permiten brincar de un terreno o de un dominio del pensamiento a otro. Tales códigos pueden ser descubiertos a condición de estudiar las variantes que siempre tiene todo mito.

En relación al del *cachicamo*, por ejemplo, aunque es difícil descubrir por el momento todos los códigos a los cuales se podría referir, ya que deberíamos disponer de más versiones de este mito para procurar establecerlos, podemos analizarlo, sin embargo, a la luz de otros que ya fueron analizados para otras partes de América y que ponen a algún animal en primer término (Lévi Strauss, 1985): Se trata de la *pereza* sobre todo (también llamada "perezoso"), así como del *guácharo*, o el *mono aullador*, o el *oso hormiguero*, los cuales se han utilizado para "explicar" el origen de la arcilla y del arte alfarero, teniendo la arcilla una estrecha relación con el excremento del animal en cada versión, y éste con algún astro, o su excremento con meteoros o cometas... Todo esto constituiría tal vez

algunas relaciones de una larga génesis indoamericana a través de varios millares de años, de la cual sólo nos quedarían hoy algunos fragmentos...

Tales mitos parecen poner en oposición ciertos elementos tales como :

incontinencia ↔ retención

incontinencia oral ↔ retención oral

incontinencia anal ↔ retención anal

suciedad ambiental ↔ limpieza ambiental

En los demás mitos americanos, en efecto, la incontinencia oral es atribuida por los indígenas no sólo a ciertos animales como el *mono aullador* o el *loro*, sino también al "hombre blanco", la retención anal es atribuida a la *pereza* como cualidad apreciada, mientras que los "blancos" atribuirían a los "indios" la retención oral, como defecto (Ver Lévi Strauss, 1985).

Podríamos considerar que la retención oral conlleva la nasalidad del canto entre los indios de Suramérica, así como entre nuestros llaneros venezolanos.

Seguimos con las oposiciones entre esos mitos :

negativo ↔ positivo

cometas y meteoros ↔ astros  
(estrellas fugaces y anónimas) (regulares y bien conocidos)

mundos de abajo ↔ mundos de arriba  
(por estratos superpuestos) (por estratos superpuestos)

desorden ↔ orden

peligro de destrucción ↔ supervivencia del mundo

Comparando entonces este mito del *cachicamo de oro* en cuanto a ciertos "paquetes de significados", con otros mitos americanos analizados anteriormente por otros autores (tales como Belmont, 1984, Bent, 1964, Berlín, 1977, Bunzel, 1929, Casevitz, 1977, Chaumeil, 1983, Cushing, 1987, Descola, 1984, Foster, 1955 y 1965, García, 1942, Goodwin, 1939, Lévi-Strauss, 1964, 1966, 1968, 1971 y 1985, Métraux, 1931, 1939 y 1944, Murphy, 1958, Nimendaju, 1946, Oosten, 1983, Opler, 1946, Parker, 1912, Pellizarro, 1980, Petruzzo, 1939, Reichel-Dolmatoff, 1978, Rueda, 1983, Schaeffer, 1950, Tastevin, 1925, Thompson, s.f., Wavrin, 1937, y Wilbert, (1970, 1974 y 1984), podríamos hacer un primer intento para construir una tabla de relaciones :

**a**  
**guácharo**  
incontinencia oral  
comida (vegetal)  
incontinencia anal  
excremento sucio  
ensucia al mundo  
arcilla mala  
meteoros

**c**  
**pereza**  
abstinencia oral  
poca comida  
(vegetal)  
retención anal  
excremento limpio  
limpia al mundo  
arcilla buena  
meteoros

**b**  
**mono aullador**  
incontinencia oral  
comida (vegetal)  
incontinencia anal  
excremento sucio  
ensucia al mundo  
arcilla mala  
meteoros

**d**  
**cachicamo**  
incontinencia oral  
comida  
(tierra)  
incontinencia anal  
excremento limpio  
sostiene al mundo  
oro  
sol y eje del mundo

A pesar de que *pereza* y *cachicamo* son positivos para el mundo, para el medioambiente y para el hombre, se vuelven a veces negativos, dependiendo esto del comportamiento del hombre (positivo o negativo): en el caso de la *pereza*, que siempre baja del árbol para defecar, dejando sus excrementos siempre en el mismo lugar (al contrario del *mono aullador*, que ensucia todo el suelo), al ser molestada por jóvenes que impiden que pueda bajar a defecar, según el mito, y al no poder retenerse, suelta los excrementos desde arriba y éstos, por su enorme peso (pues la *pereza* defeca muy raramente, por no tener que bajar tan a menudo al suelo, de modo que acumula los excrementos), destruyen la tierra al caer sobre ésta, lo que lleva a asociarlos con meteoros.

Así mismo, el *cachicamo*, al ser molestado por el hombre, sea porque éste no le lleva las ofrendas regularmente, sea porque procura penetrar en su mundo, se vuelve más incontinente de tierra, comiendo demasiado de ésta, o desperdiciándola, haciéndola caer hacia abajo, destruyendo de este modo las faldas de los cerros así como los terrenos donde cultivan los hombres; al mismo tiempo que aumenta así su incontinencia oral, la cual se vuelve caótica, disminuye su incontinencia anal transformándola en retención anal, lo que lo acerca ahora a la *pereza*, pero con carácter negativo (mientras que la retención de la *pereza* es positiva): no sigue produciendo en efecto las bolitas de oro (sus excrementos), de modo que tampoco sigue construyendo la viga de oro (el horcón) que "sostiene al mundo"; de ahí un peligro potencial ya que puede llevar, si siguiera este proceso, a la destrucción completa de éste por falta del sostén interno, al mismo tiempo que por derrumbe y desaparición de la parte externa del mundo (cerros), lo que relaciona al *cachicamo* con los terremotos también, teniendo este término sólo la mitad del significado que nosotros le atribuimos: en efecto, el campesino reconoce dos tipos de "temblores": el producido por el *cachicamo de oro* (el propio terremoto), y el producido por la *serpiente sagrada*, la *serpiente arco-iris*, cuando une a dos lagunas contrarias, metiendo su cabeza en una para beber agua, y dejando su cola en otra, lo que produce un "*temblor de aguas*", o "*temblor de aire*", que nosotros, los habitantes de la ciudad, confundimos con el "*temblor de tierra*" (ver Clarac, 1996b).

Otra referencia interesante de este mito recogido en nuestra cordillera, lo mismo que en los demás mitos que se refieren a ciertos animales y con los cuales lo hemos comparado, es que muestra el origen de un arte del fuego:

Se trata de la alfarería en los demás mitos, y de la orfebrería en el caso del *cachicamo*; es decir que tanto la alfarería como la orfebrería son el resultado del proceso digestivo de un ser animal, el cual tiene referencia celestial, trátase de meteoros, de cometas, o del propio sol como en el caso de nuestro *cachicamo*. La digestión de los otros animales míticos tiene que ver con los alimentos crudos de un piso superior al piso normal de los hombres (la cima de los árboles de la selva), mientras que la del *cachicamo* abarca todos los pisos, desde los cerros arriba hasta el fondo de la tierra, desde el cielo (ya que es un astro, es el mismo sol), hasta el sostén profundo del mundo.

Encontramos entonces una inversión en la posición del elemento "tierra" (o arcilla), en las versiones de este mito en otras partes de América (pues, como hemos visto aquí, el mito del *cachicamo* es la versión merideña -una versión muy importante- de un mito muy frecuente en nuestro continente): en las otras versiones americanas, la tierra es el mismo excremento, mientras que, con el *cachicamo*, es comida y convertida luego en excremento de oro. Tenemos entonces una conversión como sigue, al pasar de un mito a otro:

**comida cruda → excremento → arcilla cruda → comida  
→ excremento → oro**

El *cachicamo* sería entonces el animal más importante entre todos esos animales míticos, ya que complementa la acción de los demás, invirtiendo el proceso de digestión de la tierra (vista como arcilla, uno de los elementos más importantes de las culturas autóctonas americanas, al cual los arqueólogos siempre han dado un puesto muy especial en sus análisis), al

transformar a ésta, una vez digerida, en oro (elemento relacionado con el sol); el oro se constituye así en elemento de unión entre la tierra y el sol, y elemento de sostén del mundo, de ahí su importancia sagrada y no comercial para las culturas prehispánicas.

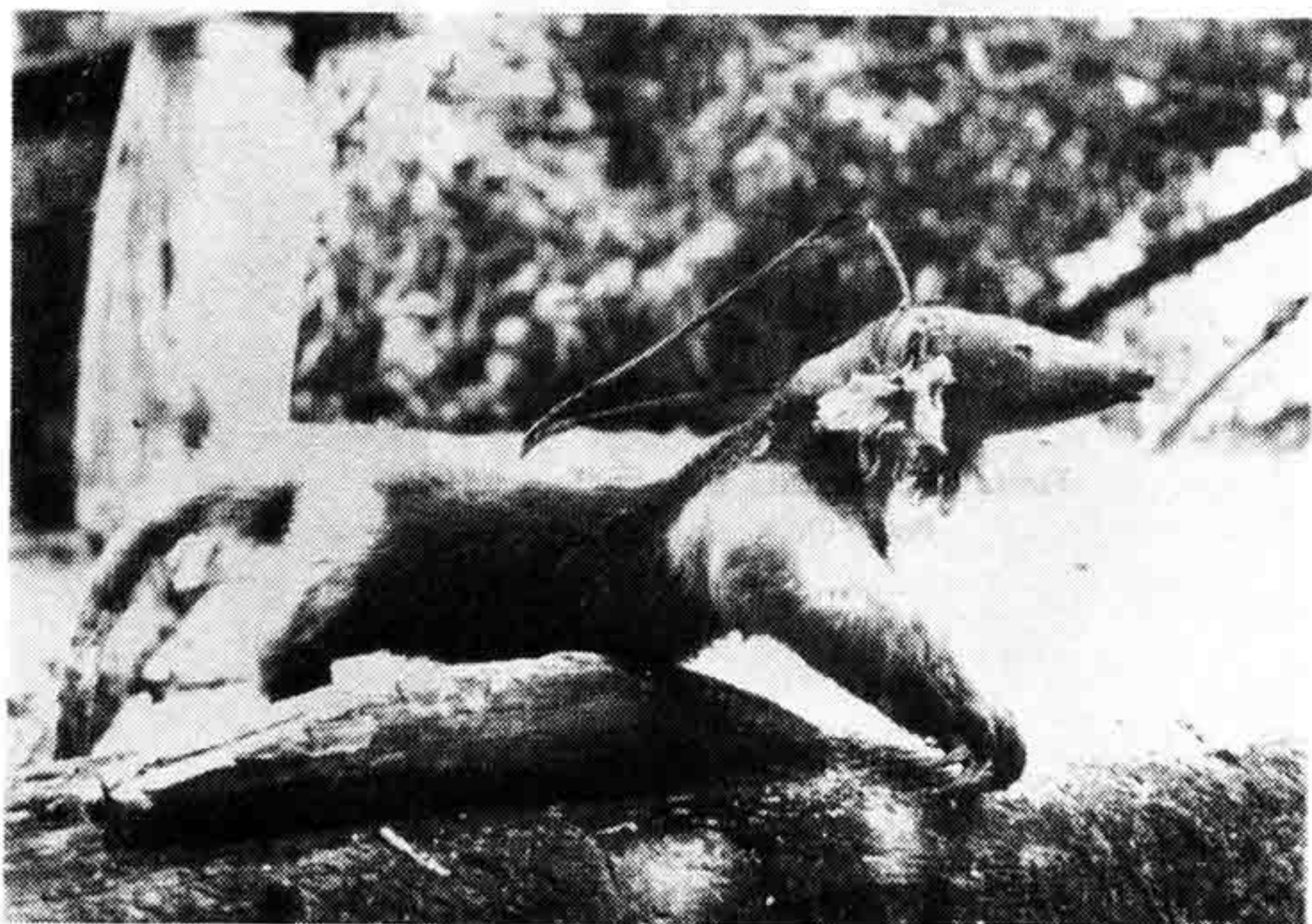
El papel del *cachicamo* se puede referir al del *venado*, aunque en otra dimensión del alimento: el *venado*, ser también relacionado con el sol (era sacrificado a éste en muchas culturas americanas, entre las cuales nuestra cultura andina venezolana; la sangre de esos antiguos sacrificios es todavía "visible" en el "sol de los venados" que tiñe a veces de rojo nuestra Cordillera de Mérida), come también un alimento crudo, vegetal, pero relacionado con el páramo arriba, el páramo sagrado: el *díctamo real*, planta sagrada por excelencia y revitalizadora, pues es una *planta del sol naciente*. El *díctamo*, que el hombre reconoce y descubre gracias al *venado* y a los primeros rayos del sol, rejuvenece al hombre, en este sentido le da salud eterna, de modo que tenemos una secuencia que parte de una comida solar y sagrada, el *díctamo real*, comido por el *venado* (ser solar y sagrado) sacrificado al sol; ahora bien, éste baja a la tierra bajo la forma del *cachicamo de oro*, el cual come tierra (arcilla) y con ésta fabrica oro (sol) con el cual sostiene al mundo.



Fiesta de Santa Rita, Pueblo Nuevo del Sur.  
Foto : Guaicaipuro Ferreira.



Danzantes en la fiesta de Santa Rita, Pueblo Nuevo del Sur, Edo. Mérida.  
Foto : Guaicaipuro Fereira



El oso totémico, Pueblo Nuevo del Sur, Foto : José Luis Quintero

## BIBLIOGRAFÍA :

BELMONT, N. :

1984 **Mythologie des métiers.** A propos de ' Légendes et curiosités des métiers' de Paul Sébillot, en *Ethnologie française*, 14, 1, París.

BENSON, E. :

s.f. **Bats in South American iconography,** Anthropology Dpt., Cornell University.

BENT, A.C. :

1964 **Life histories of North American Cuckoos, Goatsuckers, Hummingbirds and their Allies,** 2 vols., New York, Dover.

BERGER, J. :

1971 **Animal World,** en *New Society*, 1042 -3, 25 nov.

1977 **Animals as metaphor. Vanishing animals. Why 3005 disappoint,** en *New Society*, 5 504-5, 10 marzo, 664-5, 31 de marzo y 122-3, 21 de abril.

BERLIN, B. :

1977 **Bases empíricas de la cosmología aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú,** en *Studies in Aguaruna Jivaro Ethnobiology*, Report n.3, Univ. of California, Berkeley.

BUNZEL, R.L.:

1929 **The Pueblo Potter. A study of creative imagination in Primitive Art,** AMS Press, New York.

CLARAC, J.:

1976 **La Cultura campesina en los Andes venezolanos,** Publ. del CDCH-ULA, Ed. Multicolor, Mérida.

- 1981 **Dioses en exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)**, FUNDARTE, Caracas
- 1982 **El dualismo en la Cordillera de Mérida**, en *Boletín Antropológico*, Centro de Inv. Museo Arqueológico, Univ. de los Andes, Mérida, No. 2.
- 1991 **Reflexiones etnológicas acerca de la placa alada de la arqueología venezolana**, en *Boletín Antropológico*, Centro de Inv. Museo Arqueológico, Univ. de los Andes, Mérida, No. 21.
- 1992 **Espacio y mito en América**, en *Boletín Antropológico*, Centro de Inv. Museo Arqueológico, Univ. de los Andes., Mérida, No. 24.
- 1996A **La Tecnología**, en *Mérida a través del tiempo : Los antiguos habitantes y su eco cultural*, Publ.del Cons.de Publ.-Universidad de los Andes, Mérida.
- 1996B **Représentations de l'espace et du corps dans la Cordillère Andine Vénézuélienne** en *Social Anthro-pology*, Rev. de la Com. Europea (en proceso de edición)
- CARDALE, M. :
- 1989 **Themes from Ilana Pottery**, en *Animals into Art*, de. by Murphy, One World Archaeology, London.
- CASEVITZ, F.M.:
- 1977 **Les Matsiguenga** , JSA, 61, París.
- CHAUMEIL, J.P.:
- 1982 **Représentation du monde d' un chamane Yagua**, en *L'ethnographie*, 78.
- 1983 **Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien**, EHESS, París.

CUSHING, F.H. :

1987 **A study of Pueblo Pottery as Illustrative of Zuñi culture Growth**, 4th ARBAE.

DESCOLA, Ph.:

1984 **La nature domestique. Techniques et symbolisme dans l'écologie des Ashuar**, París

DUNN, E.R. :

1944 **Los géneros de anfibios y reptiles en Colombia**, III, Tercera Parte: **Reptiles: Orden de las serpientes**, en *Caldasia III* (12).

ELIADE, M. :

1972 **La nostalgie des origines**, Gallimard, París.

FALCHETTI, A.M. :

1979 **Colgantes 'Darién'. Relaciones entre áreas orfebres del occidente de Colombia y Centro-América**, en *Boletín del Museo del Oro*, Banco de La Rep. vol. II, 1-15, Bogotá.

FOSTER, G.M.:

1955 **Contemporary Pottery techniques in Southern and Central Mexico**, Middle American Research Inst., Tulane Univ., New Orleans.

1965 **The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses arising from contemporary Mexican Work**, en *Ceramics and Man* (Viking Fund Publ. in Anthropology, 41), New York.

GARCIA, S. :

1935-37 **Mitología Machiguenga**, en *Misiones Dominicanas del Perú*, vol.17,18,19, Lima.

1942 **Mitología de los salvajes Machiguengas**, en *Actas y Trabajos Científicos del 27o. Congreso Internacional de Americanistas*, Lima.

GOODWIN, G.:

1939 **Myths and tales of the white Mountain Apache**, Mafls, 33, New York.

GRZYMEK, B. :

1975 **Le monde animal**, 13 vol., Stauffacher, Zurich.

HILL, J.E. y D. SMITH :

1984 **Bats: A natural history**, British Museum, Natural History, London.

HUGH JONES, S.:

1979 **The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in northwestern Amazonia**, Cambridge Univ. Press.

LEGAST, A. :

s.f. **La fauna en el material arqueológico Calima**. Manuscrito presentado por la Fund. de Investig. Arqueol. Nacionales, Banco de la Rep., Bogotá.

1989 **The bat in Tairona art: an under-recognized species**. En *Animal into Art*, Murphy de., Unwin Hyman, cg.12, London.

LÉVI-STRAUSS, C.:

1964 **Mythologiques: Le Cru et le Cuit**, Plon, París

1966 **Mythologiques: Du miel aux cendres**, Plon, París

1968 **Mythologiques: L'Origine des manières de table**, Plon, París

1971 **Mythologiques: L' Homme nu**, Plon, París

1985 **La potière jalouse**, Plon, París

METRAUX, A. :

1931 **Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano**, RDMLP, 33, Buenos Aires.

1939 **Myths and tales of the Matakó Indians**, en *Ethnological Studies*, 9, Goteborg.

- 1944            **South American Thunderbirds**, JAFL, 57.
- MURPHY, R.F.:
- 1938            **Mundurucu Religion**, UCPAAE, 49,Y.
- NIMUENDAJU,C.:
- 1946            **The Tucuna**, en *Handbook of South American Indians*, 7 vol., BBAE, 143
- OSBORN, ANN :
- 1986            **Eat and be eaten: animals in U'wa (Tunebo) oral tradition**, en *Cultural attitudes to animals including birds, fish and invertebrates*, W.A.C. vol.2 (mimeo).
- OOSTEN, J.G.:
- 1983            **The incest of sun and moon**, en *Etudes Inuit*, 7, Y, Univ. Laval,Quebec.
- OPLER, M.E. :
- 1940            **Myths and Legends of the Lipan Apache**, MAFLS,36.
- 1946            **The Mountain Spirits of the Chiricahua Apache**, en *The Masterkey*, 20.
- PARKER, A.C. :
- 1912            **Certain Iroquois Three Myths and Symbols**, en *American Anthropology*, 14.
- PELLIZZARO, S:
- 1980a            **Ayumpúm. Mitos de la cabeza cortada**, en *Mundo Shuar*, Serie F, 5,Sucua.
- 1980b            **Tsantsa. Celebración de la cabeza cortada** , en *id.*, Serie F,9, Sucua.

PETRULLO, V.:

- 1939 **The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela,** en *Anthropological Papers*, Bureau of American Ethnology, Washington, D.C.

PLAZAS Y FALCHETTI:

- 1983 **Tradición metalúrgica del Suroccidente Colombiano,** en *Boletín del Museo del Oro*, Bogotá, No.15.

RANGEL, F. y J. CLARAC :

- 1988 **El culto a las piedras en Mérida,** en *Boletín Antropológico*, Centro de Investigaciones, Museo Arqueológico, ULA, Mérida, No.15.

REICHEL-DOLMATOFF, G.:

- 1949-50 **Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada en Colombia,** en *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, Bogotá, vol.IV, partes 1 y 2.

- 1968 **Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés,** Departamento de Antropología, Univ. de los Andes, Bogotá.

- 1972 **San Agustín. A Culture of Colombia,** Thames & Hudson, Londres.

- 1975 **The Shaman and the Jaguar. A Study of narcotic drugs among the Indians of Colombia,** Temple Univ. Press, Pennsylvania.

- 1981 **Things of beauty replete with meaning-metals and crystals in Colombian Indian Cosmology. In Sweat of the Sun, tears of the Moon: gold and emerald Treasures of Colombia,** D.Halls Seligman de., Natural Museum of Los Angeles.

ROJAS, BELKIS:

1989 **La concepción del indio en la Cordillera de Mérida**, en *Boletín Antropológico*, Centro de Inv. Museo Arqueológico-ULA, Mérida, No. 17.

1995 **Los animales y su significado abscóndito, o no somos sólo lo que parecemos**, en *Boletín Antropológico*, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, ULA, Mérida, No.33.

ROWE, J. H. :

1967 **Form and meaning in Chavin art**. En *Peruvian Archaeology, Selected Readings*, J.H.Rowe & D.Menzel eds., Palo Alto: Peek Publ., California.

RUEDA, M.V.:

1983 **Setenta mitos Shuar recogidos por R.Tankamash**, en *Mundo Shuar*, Quito.

SHAEFFER, C.E.:

1950 **Bird Nomenclature and Principles of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians**, en *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 40.

SIMON, FR., PEDRO :

1981 **Noticias historiales de Tierra Firme en Las Indias Occidentales**, vol.103-8 (6 vols.) Biblioteca Banco Popular, Bogotá.

TASTEVIN, C.:

1925 **La légende de Boyuso en Amazonie**, en *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 6e. année, 22.

THOMPSON, S.:

1929 **Tales of the North American Indians**, Harvard Univ.Press, Cambridge, Mass.

WAVRIN, Marquis de:

1937 **Moeurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud**, Payot, París.

WILBERT, J. :

1963 **Indios de la región Orinoco-Ventuari**, Monografía 8, Fund. La Salle de Ciencias Nat., Caracas.

1970 **Folk Literature of the Warao Indians**, en *Latin American Studies*, 15, Latin American Center, Univ.of California, Los Angeles.

1974 **Yupa Folktales**, Latin American Center, Univ.of California, Los Angeles.

1984 **Folk Litterature of the Tehuelche Indians**, en *Latin American Studies*, 59, Latin American Center, Univ.of California, Los Angeles.

## RESUMEN

Estudio comparativo acerca de la representación de los animales en la arqueología de Colombia y de Mérida, y en la etnología de Suramérica. Además de hablar de los animales más comunes de la mitología indoamericana, la autora se extiende especialmente sobre algunos animales todavía poco nombrados en las obras antropológicas conocidas hasta ahora, como por ejemplo el cachicamo, mostrando la importancia del mito que, en la Cordillera de Mérida, pone en primer plano al "cachicamo de oro", ser de origen solar que fabrica permanentemente el sostén del mundo; muestra como viene este mito a completar los otros mitos similares, ya que éstos sólo se refieren al origen de la alfarería, mientras que el mito merideño relata el origen de la orfebrería y la relación de ésta con el sol y el equilibrio del mundo.

### Palabras claves:

Animal, Mitos americanos, Arqueología, Etnología.

## ABSTRACT

A comparative study of the representation of animals in archaeological artifacts from Colombia and Mérida and within the sphere of South American ethnology. As well as speaking of the most usual animals in native American mythology, the author concentrates on a few animals which up to now have been seldom named in the anthropological literature, for example the armadillo or tatoo. She shows the importance in the Merida cordillera of the myth of the "golden armadillo", a being of solar origin which constantly forges the support of the world, this myth completes other similar ones, since the latter refer only to the origin of pottery, while the Merida myth accounts for the origin of gold working and the relation of gold working with the sun and the earth's balance.

### Key words:

Animal, American myths, Archaeology, Ethnology

## EL DEPARTAMENTO DE CINE DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES ANTE EL CAMPESINO ANDINO.

*Beatriz Bermúdez Rothe*

Comité Latinoamericano de Cine de Pueblos Indígenas CLACPI

Comisión de Antropología Visual Internacional.

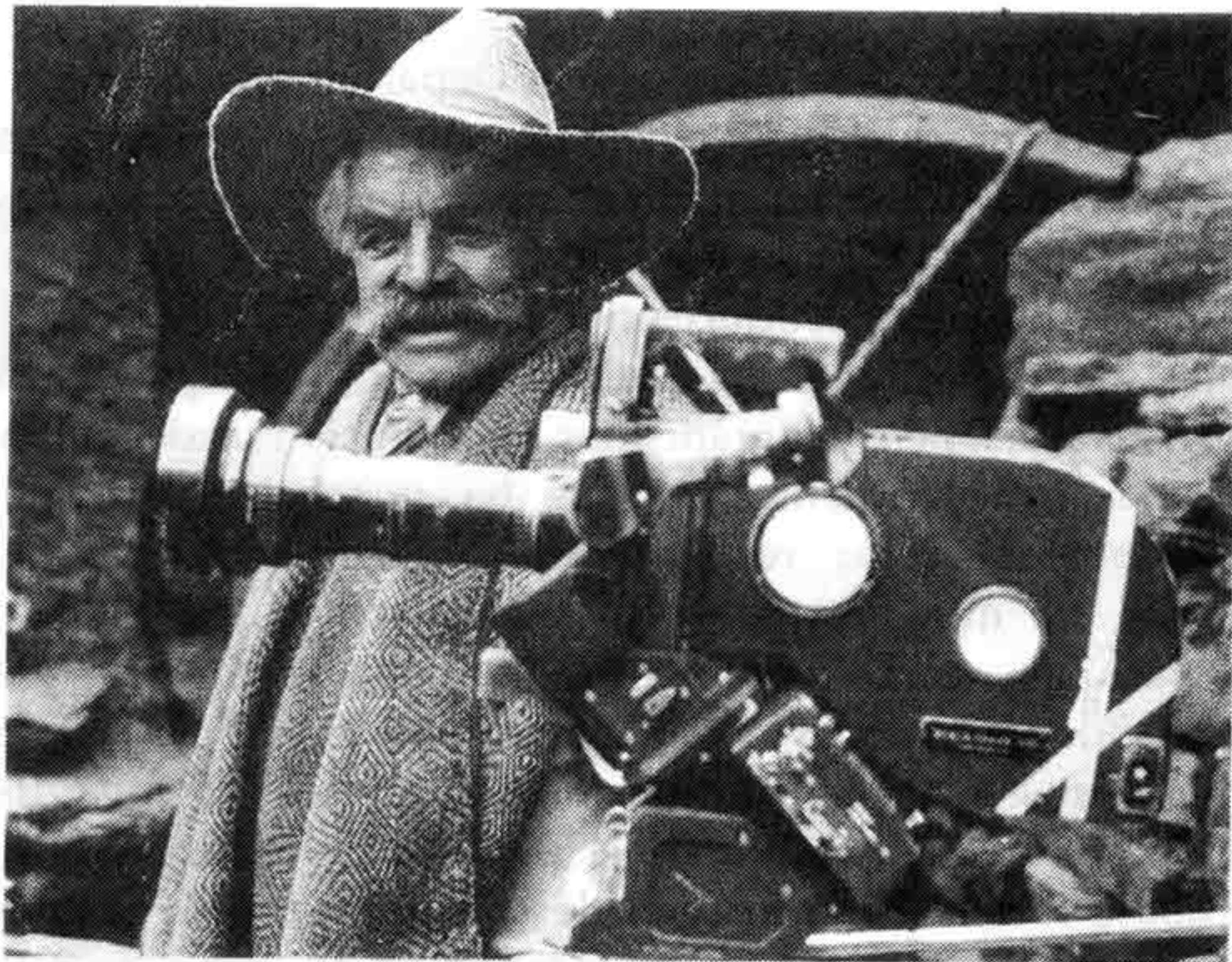
Union of Anthropological and Ethnological Sciences.

*"... Una producción cinematográfica, para tener validez y transcendencia antropológicas, no necesita recurrir a una minuciosidad descriptiva que abarque todos los detalles".*

Así escribía en la prensa el Dr. Esteban Emilio Mosonyi en 1979. Ese mismo año el Departamento de Cine de la Universidad de los Andes celebraba su décimo aniversario. El departamento, como lo llamaremos de ahora en adelante, había comenzado sus funciones en abril de 1979, apenas unos meses después de aquella famosa "Muestra de Cine Documental Latinoamericano" que tuviera lugar en la Ciudad de Mérida bajo la batuta visionaria de Oswaldo Vigas y, Pedro Rincón Gutiérrez y otros colaboradores. Aquella muestra, a la que asistieron los más renombrados cineastas latinoamericanos del momento, marcó el rumbo que por años ha caracterizado al Departamento: la lucha por un espacio y un lenguaje propio para el cine latinoamericano.

Al momento de su creación se señalan, entre algunos de los objetivos del Departamento, el de "...realizar una amplia indagación en la compleja realidad venezolana desde sus más variados aspectos: históricos, políticos, económicos, culturales, antropológicos, etnográficos, etc....tarea encaminada a proporcionar una visión más clara de lo que es Venezuela,

que contribuya a rescatar a nuestro país del subconocimiento..."



**Foto :** Juan Félix Sánchez. Cortesía : Departamento de Cine de la Universidad de Los Andes.

A Carlos Rebolledo, uno de sus promotores y Director fundador, le tocó encaminar aquella novedosa experiencia, la cual, por razones de diversas índole, comienza sus primeros pasos en Caracas. Superando serias limitaciones el Departamento cumple el primer año de actividades con la producción de 12 documentales y algunos premios en festivales internacionales. Tres años después el Departamento

se instala definitivamente en la ciudad de Mérida donde continuará sus labores hasta el presente.

## **LOGROS**

Veinticinco años después, el Departamento cuenta con más de 200 producciones cinematográficas en su haber, más de trescientos títulos en su cinemateca e incontables logros en la promoción y difusión del cine nacional y latinoamericano. La mayoría de sus producciones han sido realizadas bajo la figura de coproducción, colaboración o participación con otras instituciones y organismos, por iniciativa de algunos cineastas independientes, lo que ha significado un apoyo decisivo para estos realizadores. Igualmente, han sido muchos y muy variados los temas abordados. Con su realizaciones, el Departamento, ha dado a conocer y ha reconocido un país cuya metrópoli solo tenía ojos para afuera, para la imagen de un mundo foráneo que se colocaba día a día en sus casas a través de la pantalla del televisor y que llevaba a forjarse una imagen de sí misma y de sus gentes, muy ajena a aquella que comenzaba con la carretera Panamericana y con el resto de autopistas y carreteras que conducen al interior del país.

## **EL LLAMADO "CINE CAMPESINO"**

El Departamento ha producido películas en diferentes formatos y géneros, animación, ficción y documentales, en largo y cortometraje, las cuales abarcan la geografía nacional y en algunos casos la vecina. Sin embargo hay un conjunto de títulos, de varios de los realizadores más vinculados al Departamento, que por su temática han sido denominadas por algunos ensayistas y críticos de cine como "cine campesino". Ese cine que aborda la realidad y el paisaje que les es más próximo, los Andes.

Sin lugar a dudas, pocos realizadores nacionales han logrado adentrarse en un mundo tan complejo, y desconocido para muchos como el andino, con la acuciosidad y sensibilidad que han logrado los realizadores del Departamento. Esto ha sido producto de una larga convivencia, del compromiso humano, y en algunos casos político, que llevaron a lazos de amistad, de camaradería y hasta de compadrazgos entre los cineastas y los campesinos andinos. En sus películas el campesino jamás es visto o abordado como un "objeto de estudio", tampoco su forma de vivir, sus actividades o sus obras. En las cintas aludidas, no parece haber nada "montado" ni embellecido para complacer ningún canon o propuesta estética que no sea la que ofrecen la luz, el color, el encuadre, el montaje, en fin, los elementos propios del lenguaje cinematográfico.

No hay en ellos tampoco la intención de lograr un cine "verdad", o emular las obras de los realizadores del llamado realismo ruso, aunque no se pueda negar la influencia de estas vertientes; se trata en este caso de verse a sí mismos en el otro, de encontrarse y desenmascarse, es deseo ante todo de mostrar los valores humanos y culturales que anida el campesino merideño y la belleza e imponentia del paisaje que le rodea.

Como resultado tenemos un conjunto de obras cinematográficas, no sólo de una importante validez y trascendencia antropológicas, sino de un gran valor estético y documental, un legado cultural inapreciable, fuente de información histórica y social inexplorada. Asen Balikci señala, al referirse al cine etnográfico, algo que bien puede ser aplicado a este otro cine que no pretende serlo "...este tipo de filmes constituyen documentos objetivos, ilustrativos de las formas de comportamiento desde una perspectiva intercultural particularmente útil para la investigación"

(Balikci, 1985:20) y agrega más adelante "... sin lugar a dudas el cine es un medio poderoso que permite condensar gran cantidad de información en unas cuantas secuencias...".

Ugo Ulive, uno de los cineastas del equipo fundador del Departamento, afirmaba en una entrevista concedida a Lucia Lamana "...en sus inicios, al rodar se tenía poco clara la visión del film e ir creándolo en la moviola sobresale en las primeras producciones, porque lo principal no era rodar fielmente en base a un guión de hierro, sino demostrar las posibilidades y capacidades del Departamento. Lo importante es: testimoniar..." (Lamana, 1987:34).

El uso de testimonios orales caracteriza, sin lugar a dudas, el quehacer cinematográfico que nos ocupa. Generalmente, en estas producciones, las palabras de los "personajes" parecen llevar el hilo conductor y/o marcar el ritmo de la "trama". No hay voz en off que narre o explique lo que acontece. Una cámara directa y a la vez intimista coloca al campesino, sus palabras y gestos en primer plano. De esta manera se cumple con una de las prerrogativas que se había planteado el cine latinoamericano a partir de los años 60, "Darle la palabra al que hasta ahora se le había negado, a quien nunca se había escuchado". Y así, por obra y gracias al cine, los campesinos tienen la oportunidad de contar y compartir su versión de la historia, sus vivencias y sus creencias, algo que los libros no le habían permitido.

## ENTRE TÍTULOS

De aquel primer año del Departamento, uno de los documentales que se inscribe dentro de la temática del cine campesino, quizás el primero de ellos es "Cerámica de los Guáimaros" (1969/10min./16 mm./byn) de Alberto Torrija,

el cual se planteaba revalorizar un quehacer que agonizaba, al registrar el trabajo cotidiano de un ceramista andino.

Ese mismo año se filma un documental con el fin de divulgar las actividades de la Universidad de Los Andes en la región. Su título "Los Andes y su Universidad". Entre las actividades registradas en el film se encontraba una investigación adelantada por entonces por la Escuela de Sociología, acerca de la forma de vida del campesino en los estados andinos.

En su obra sobre el Departamento de Cine de la Universidad de Los Andes, Lucía Lamana afirma ... "La libertad en la escogencia de los temas, de las técnicas y formas con las que pueden asumir el trabajo, proporciona una gran ventaja para la experiencia fílmica; posibilidades que varían desde el cine político-social, de apoyo docente y académico, cine de ensayo, hasta la ejecución de experimentos que rompen con la vía tradicional de documental" (Lamana 1987:38). Esta circunstancia, lejos de invalidar al cine documental lo enriquece, permitiendo un acercamiento múltiple a una realidad cultural. Muestra de ello son los documentales realizados sobre dos artistas andinos, el primero "Salvador Valero: un artista del común (1970/22 min./35mm./color) coproducido y dirigida por Juana Santana, Alberto Torrija y Fernando Toro, el cual muestra, con un lenguaje realmente innovador, la obras y el pensamiento de este artista andino.

Más recientemente, en "Tapiales" (1991/27min./16mm./ color) dirigida y producida por Armando Arce, el documental se mezcla con la ficción. Los campesinos de Canaguá (un pueblo al sur del Estado Mérida) participan en la creación del guión y se representan a sí mismos al escenificar la contratación para la construcción de una

vivienda con la técnica de tapias o tierra aprisionada, la cual aparece registrada en el film. Sus secuencias son acompañadas por la voz de Ramón Palomares recitando uno de sus poemas.

Películas como "Los Nevados" (1980/ 70 min./ 16 mm./ byn) de Fredy Siso, excelente largometraje documental que muestra la vida cotidiana de las gentes de ese apartado pueblo de los Andes. "Eso les cuento yo" (1981/ 9 min./ 16mm./byn) de Oscar Chaparro, quien recoge el testimonio de Don Eugenio Toro. "Abril, los baqueanos de la conversa" (1981/20 min./16 mm./ byn) de Bernardo Cequera nos muestra el trabajo colectivo de origen indígena entre los campesinos andinos y los cambios que ha sufrido esta actividad en los últimos años. "Miguelón, oficio de rezandero" (1982/30 min./16 mm/ byn.) de Blanca Guzmán, narra las prácticas de un curandero de la región. Son sólo algunos de los títulos que conforman esta corriente del llamado "cine campesino". Corriente que hasta la fecha no ha sido suficientemente difundida, ni estudiada y menos aún analizada. Aquí son quizás también válidas las palabras de A. Calder-Marchall al referirse a la obra del famoso cineasta Robert Flaherty, conocida como un clásico del cine antropológico "...su trabajo no es la ciencia social comunicativa, acumulativa, sumativa que muchos academicistas defienden, pero su obra inspira a muchos a mirar a la humanidad de una forma que confirma nuestra propia humanidad". El cine de la ULA no pretende ser antropológico aunque sí riguroso, fiel a sí mismo y al hecho que registra, quizás por eso nos acerca, como ningún otro, a eso que significa ser venezolano, aquí y para el mundo.

## BIBLIOGRAFÍA :

MOSONYI, Esteban Emilio:

1979 **La Antropología no es una metáfora**, en: Papel Literario de El Nacional.- p.8 (Caracas 2/12/79).

BALIKCI, Asen:

1985 **Trayectoria y perspectiva del cine etnográfico**, en: Museum/ Revista de la UNESCO (París)-1985:p.16-24.

CINEMATECA NACIONAL (programa de mano)

(Muestra de cine antropológico, Caracas, diciembre de 1978)

LAMANA, Lucia:

1987 **Se hace camino cuando son pies de película los que andan**, Dpto. de Cine de la Universidad de Los Andes, Mérida.

PEREIRA, Vicencio y Aray, Edmundo

1986 **Cine Venezolano**, Dpto. de Cine, Cinemateca ULA-Mérida.

## RESUMEN

En este artículo su autora, desde la experiencia particular del Departamento de Cine de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), cuya historia -desde 1969- revisa, evalúa -con criterio antropológico- el valor etnográfico de las películas realizadas por los cineastas (valorando su manejo de lenguaje cinematográfico) bajo los auspicios de esa división de la institución universitaria merideña. De esta experiencia destaca el lugar central que en ella ha tenido el mundo campesino andino y los testimonios orales recogidos, con lo cual ha rescatado su memoria colectiva.

### Palabras-claves :

Cine, Etnografía, Campesino andino.

## ABSTRACT

The author of this articles speaks from her personal experience in the film departament of the Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), reviewing its history and evaluating the ethnographic value (without neglecting the formal aspect) of the films made by this division of these films to the world of the Andean peasants, and the many oral testimonies collected - a contribution to the preservation of the collective memory.

### Key-words :

Movies, Ethnography, Andean peasant.

## RECENSIONES:

**1.- RECENSIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN DEL LIBRO LA ENFERMEDAD COMO LENGUAJE EN VENEZUELA, DE JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO: MÉRIDA, CONSEJO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, 1996.**

*Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo*

Escuela de Historia.

Facultad de Humanidades y Educación.

Universidad de Los Andes

En 1992 (diario *El Vigilante*, Mérida, 31 de Agosto, p.9), en ocasión de la edición inaugural de este libro de Jacqueline Clarac de Briceño, comentábamos que a pesar de su importancia y de su autora (con la cual Mérida, señalábamos también, después de Julio César Salas, tenía -y tiene- una gran deuda, por los conocimientos que sobre su pasado y su presente, ha puesto a su servicio), no había merecido mayor divulgación.

Pero la realidad intelectual y académica venezolana, cuatro años después, nos ha señalado que ella late, pujante e indetenible, bajo la máscara de la cotidianeidad en la que nos movemos y que -al igual que sucede con la música clásica, la cual luciría como "muerta" (al menos en nuestro país) si nos guiamos por la radio, las discotecas y los espectáculos musicales masivos, donde se la ignora por completo; pero cuyas ventas y seguidores, en lugar de menguar, se incrementan imperceptiblemente, manteniendo su vigencia-, la atención que se le prestó a la obra superó con creces cualquier "mal agüero" de nuestra equivocada percepción. Prueba de lo cual es que esa primera edición se agotó y una

segunda ha sido puesta a disposición de los lectores que venían solicitándola con apremio.

En lo previamente señalado influyen varios hechos, de los cuales mencionaremos algunos: el valor implícito en el contenido del libro y el aval de la trayectoria, como investigadora, de la autora; la necesidad de la "mirada antropológica" que reclama la medicina con respecto al conocimiento terapéutico, puesto que cada día el axioma clásico se hace más evidente: "no hay enfermedades, sino enfermos", el cual re-enfoca Jacqueline Clarac de Briceño en esta obra, al contextualizar la trilogía paciente-enfermedad-terapia en un ámbito cultural y proponer que debe irse más allá de la medicina alopática y homeopática, con una **reflexión sociopática** en cuanto a la concepción de la dicotomía enfermedad-salud. Otro factor lo constituye la **exigencia de teoría etnológica venezolana y latinoamericana** ("del sur" acotaría la autora, quien cuestiona el predominio de la literatura europea y estadounidense a la hora de la teorización antropológica y -por ello- contrapone el impostergable requerimiento de que los pueblos se "interpreten" a sí mismos) en los centros de estudio venezolanos. Un cuarto elemento es la inobviable actividad difusora del Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, que ha logrado (pese a la solapada negativa de las "librerías privadas" a comercializar el libro universitario venezolano) colocar los títulos andinos en las principales ciudades del país y en el extranjero, participando en múltiples eventos del mundo editorial.

Hace cuatro años decíamos, y ahora lo ratificamos, que **La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela**, es una autobiografía intelectual de su autora, puesto que allí se recoge su devenir en el campo de los estudios antropológicos (desde sus tiempos de estudiante y docente de la U.C.V.,

pasando por la cátedra de Antropología II y múltiples seminarios de investigación en la escuela de Historia de la U.L.A., el Postgrado de Psiquiatría y la Dirección del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", hasta la Maestría en Ethnohistoria que ha fundado en esta Universidad de Los Andes), desde 1971 cuando fijó residencia en esta ciudad de Mérida, centrandose estos estudios en el acontecer cultural de la rama oriental de la Cordillera Andina de Venezuela. Y sin olvidar sus otros libros: **La Cultura Campesina en los Andes Venezolanos** (1976), **Dioses en Exilio** (1981), **La Persistencia de los Dioses** (1985) y **Mérida a través del Tiempo. Los Antiguos Habitantes y su Eco Cultural** (1995), del cual es autora y compiladora.

En cuanto al contenido de **La enfermedad como Lenguaje en Venezuela**, varios aspectos destacan. Uno de ellos radica en que el mismo se inserta en la infatigable búsqueda de un "espacio fenoménico-conceptual" donde sea posible captar la **manifestación del ser diverso, heterogéneo, complejo y disperso** (pero no por ello carente de coherencia, puesto que, precisamente en este libro, Jacqueline Clarac de Briceño demuestra la coexistencia, entre los venezolanos, de sistemas coherentes de pensamiento, aunque opuestos y contradictorios entre sí, sobre la enfermedad y su tratamiento) **del venezolano**, como lo es el "espacio de la enfermedad". Por ello, en **La Mudanza del Tiempo a la Palabra. Latinoamérica en el Pensamiento de J. M. Briceño Guerrero** (Mérida, C.I.E.T.-Departamento de Historia Universal, 1996;p.194) lo señalamos en estos términos: "Jacqueline Clarac de Briceño ha logrado ubicar un 'espacio' de la existencia física y espiritual de los venezolanos, el de la enfermedad, en el cual éstos se hallan en relación con lo universal, lo individual, lo metafísico y lo concreto y en el que expresan, en sus diversas concepciones de las

enfermedades y sus tera-péuticas, el horizonte heterogéneo de sus raíces culturales”.

Otro aspecto, no menos importante, es el establecimiento de cómo en la relación entre la enfermedad y el Culto de María Lionza, se hace patente el acontecer socio-histórico-cultural venezolano, puesto que en esa expresión mágico-religiosa coexisten lo indígena, lo africano y lo europeo, incorporando los nuevos elementos de las más recientes inmigraciones, pudiendo encontrarse allí, también, la cultura árabe, manifestaciones del “pensamiento orientalista”, elementos portugueses, italianos y hasta canarios... Asimismo es de destacarse la singularidad teórica de establecer en el **lenguaje** (la potencialidad única, múltiple y distinta del Ser Humano que lo define singularmente como tal) la dimensión en la que es posible aprehender la heterogeneidad y complejidad de la forma en que se expresa como ser humano el venezolano, cuyos contenidos más reveladores, precisamente, se hallan en el discurso relacionado con la aludida **dicotomía** (también universal para el ser humano) **enfermedad-salud**, porque en el “discurso médico venezolano” (que no es apenas el de los que tienen título universitario, ni el de los adscritos oficialmente, y por nómina, a una emergencia hospitalaria o el de los que atienden consultas en las clínicas privadas; sino que involucra al variado género de personas que participan en el horizonte enfermedad/tratamiento de ella, esto es: yerbateros, “brujos”, comadronas, “rezadores” y sobre todo cualquier venezolano, imposibilitado, por condición biológica de escaparse de aquéllos y éstos, es decir: nosotros mismos) está materializada, a su vez, la heterogeneidad y complejidad mismas de la realidad en que estamos insertos y en la que el paciente maneja uno de los discursos (el de la medicina sociopática, la que busca las “causas verdaderas” de la enfermedad, que se combina con la concepción popular y

tradicional sobre ella) y el médico otro (el de la medicina alopática o biomedicina, referido a los síntomas exteriores de la enfermedad, puesto que ella los separa para su tratamiento) y que se deriva de la "medicina científica", la cual se ha constituido, con respecto a la "popular" y "tradicional", en "dogma jurídico", dado que es la aceptada por el Estado, que prohíbe y persigue a las otras. Todo ello crea una obvia (y peligrosa) contradicción entre paciente y médico.

**2.-RECENSIÓN DEL LIBRO: (ALIMENTACIÓN BEROAMERICANA. SÍMBOLOS Y SIGNIFICADOS), DE VARIOS AUTORES (Y COMPILADO POR MANUEL GUTIÉRREZ ESTÉVEZ), MÉXICO, FUNDACIÓN XAVIER SALAS- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, TRUJILLO (ESPAÑA), 1986.**

*Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo.*

Departamento de Historia Universal.

Escuela de Historia.

Facultad de Humanidades y Educación.

Universidad de los Andes- Mérida-Venezuela.

Compuesto por nueve artículos (Miguel León Portilla: "El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica", pp.17-42; Stanley Brandes: "La comida ceremonial en Tzintzuntzau", pp. 43-60; Manuel Gutiérrez Estévez -también presentador de la obra, pp. 9-15-: "La oración en la comida yucateca", pp. 61-87; Juan M. Ossio: "Aspectos simbólicos de las comidas andinas", pp. 89-110; Edmundo Magaña: "El cuerpo y la cocina en la mitología wayana, tarino y kaliña", pp. 111-144; Fernando Giobellina Brumana: "La comida de santo en el candomblé", pp. 145-157; Roberto da Matta: "Notas sobre el simbolismo de la comida en Brasil", pp. 159-174; Igor de Garine: "Antropología de la alimentación y pluridisciplinariedad", pp. 175-157 y la reseña: "El estudio de la alimentación a través de **América indígena**" de Julián López y Rosario Vera Prá), este libro, que apenas recientemente arribó a esta ciudad, en viajeras manos amigas, y por ello y dado su interés, hacemos de él esta recensión tardía; el mismo recoge varias de las ponencias presentadas en el seminario "Naturaleza y Cultura: Antropología de la Alimentación en América Latina", llevado

a cabo en Segovia del 14 al 19 de Julio de 1986, con el patrocinio de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

En consecuencia, el espíritu del seminario: romper con la tendencia usual de los estudios antropológicos sobre la alimentación, como lo es el enfoque ecologista (adaptación al medio natural), "funcionalista-nutricionista" (necesidad biológica de alimentarse de los individuos) y estadístico (ciclos de productividad), por nuevos y diferentes temas de interés; se hace expreso en los trabajos recogidos en esta obra. En efecto, los autores abordan el significado simbólico del proceso alimentario entre los indígenas latinoamericanos, buscando revelar los contenidos culturales que él contiene; puesto que cada sociedad no se limita a recurrir a lo que la naturaleza le provee, sino que escoge, como tampoco lo mejor que puede comer, sino lo que elige comer. Esto porque alimentarse no es un mero acto biológico, sino preñado de valores e historia, que hacen de él un reflejo pleno de la esencia cultural del ser humano; por ello el antropólogo, al estudiar la alimentación, debe ocuparse de lo que la sociedad come, cómo lo come, del valor que le asigna a lo que come y al empleo metafórico que le da a la comida y a los alimentos. Esto es: el antropólogo debe entenderse con las dimensiones simbólicas que encierra la alimentación, pues ella guarda relación con la concepción del cuerpo, las interacciones sociales, el sistema de valores, las creencias y la teleología de una sociedad y cultura determinadas, en cuanto a la oposición naturaleza-cultura.

Así, desde la mitología misma se revela que los hombres "en estado de naturaleza" comen crudo, mientras que "en estado de cultura" comen materias sólidas cocinadas (con lo cual establecen vínculos de alianza con la divinidad y la naturaleza) y que los espíritus, careciendo de orificios, se alimentan de olores.

Igualmente el estudio de la alimentación encuentra que, en la relación de ésta con los seres humanos, las oposiciones adentro-fuera y arriba-abajo, relativas a la comunidad y sus tierras de cultivo, se hacen manifiestas en la vinculación de las frutas con la carne del cuerpo humano, de los tubérculos con los huesos, del maíz con los dientes y en la oposición maíz-papa en las comunidades indígenas suramericanas.

De igual manera es importante la bendición ritual de los alimentos, porque ella los transforma de don recibido a don ofrecido y cambia la situación de dependencia a la de alianza; dado que el ritual introduce en la comida el sistema de creencias que, así, se reproducen en ella.

El interés de este libro, por lo señalado, a nuestro modo de ver, no radica apenas en la perspectiva teórica y metodológica que abre para los estudios antropológicos; sino también para los históricos (o tal vez, con más precisión teórica, para los etnohistóricos, puesto que el horizonte develado provee de información cultural no-escrita, en el sentido de no constituir "documentos tradicionales" a los que apela el método histórico), pues significa la posibilidad de señalar intercambios socio-históricos no precisados en las fuentes escritas. Tal sería el caso, se nos ocurre elementalmente, en nuestro presente venezolano, de la ya usual combinación de dos alimentos provenientes de dos tradiciones culinarias distintas: caraotas con espaguetis (recogiendo, suponemos, la adecuación de la inmigración italiana en Venezuela), o la arepa de maíz rellena con carne en forma de hamburguesa, a la que suelen denominar "musiua"...

**3.- RECENSIÓN DEL LIBRO: QUI SOMMES-NOUS? (TEXTES PRESENTÉS ET ETABLIS PAR AYYAM SUREAU), PARÍS, UNESCO-GALLIMARD, COLECCIÓN PHILOSOPHIE, SERIE "LES RENCONTRES PHILOSOPHIQUES DE L'UNESCO", 1996.**

*Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo.*  
Departamento de Historia Universal.  
Escuela de Historia.  
Facultad de Humanidades y Educación.  
Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela

Del 27 al 30 de Marzo de 1996, en París, sede de la UNESCO y bajo su patrocinio, se realizaron los Segundos Encuentros Filosóficos que giraron en torno a la interrogante: **¿Quiénes Somos?**. Para ello se convocaron a pensadores que se desenvuelven en distintos ámbitos y en diversos puntos del planeta, para que, a partir de sus reflexiones en relación con la pregunta y desde distintos enfoques, se abriera el diálogo público; el cual fue recogido en esta obra.

A este evento internacional Venezuela, la Universidad de Los Andes y Latinoamérica estuvieron representadas por los profesores José Manuel Briceño Guerrero y Pilar Echeverría.

Los diálogos fueron organizados en cuatro sesiones. La primera fue denominada "Examen de lo universal" y contó con exposiciones de Richard Rorty, Annette Baier, Daniel C. Deunett, Angele Kremer-Marietti, Zaki Laidi, Nicole Morgan, Richard A. Posner, Alain-Gérard Slama, Vitali Tselischev, Marcel Gauchet y Souleymane Bachir-Diagne.

En la segunda jornada, titulada "Las estrategias de la Identidad", J. M. Briceño Guerrero y Pilar Echeverría diser-

taron sobre "Una vana aspiración a la diferencia", el primero señaló la particularidad cultural y socio-histórica latinoamericana, por estar en vinculación con una doble racionalidad y sistema de actitudes, expresadas en dos discursos: el de las "luces" (el de la ciencia y la técnica) proveniente de los dominadores y el "**Discurso Salvaje**" (el que resiste y se opone al otro, sin vencerlo ni ser vencido por él), proveniente de una triple derrota y humillación: la de los indígenas, los africanos y los colonizadores europeos (vencedores y humilladores de los otros en los siglos XVI, XVII y XVIII y vencidos y humillados, a su vez, en el siglo XIX). Situación ésta que coloca a los latinoamericanos ante el drama de no poderse autorreconocer, pues son herederos de la tradición cultural de los vencidos y los vencedores. Pilar Echeverría, por su parte, propuso, ante la doble pertenencia de esas visiones opuestas, establecer la posibilidad de que los principios consagrados en la **Declaración Universal de los Derechos Humanos** sirvan de marco teórico y arma para equilibrar las concepciones contrapuestas entre dominadores y dominados. En esta sesión también estuvieron: Bronislaw Genzelis, Egon Gól, Genovieve Fraisse, Dorothy Blake, Andrei Zoubov, Luiz Felipe Pondé, Antoine Maurice, Alain Fiukielkraut, Gianni Vattimo, Yoko K. Fall, Yirmiyahu Yovel y Axel Honneth.

La tercera sesión, "Ser y Haber sido", la integraron: Mohammed Arkoun, Jacques Le Goff (a quien hemos leído en Venezuela por sus libros sobre Historia Medieval europea y teoría y metodología de la Historia), Predrag Matvelevitch, Matthias Middel, Hamid Salmi, Ehsar Maragui, Tanella Boni-Koné. Y la cuarta y última sesión ("Para Reinventarnos") versó sobre las ponencias de Albert Jacquard, Lucien Seve, Yves Schwartz, Gilles Chatelet, Gastón Kaboré, Irving Singer, Masayuki Sato, Babacar Fall, Philippe Pelen y Gaston-Paul Effa.

## BOLETÍN INFORMATIVO DÉCIMO ANIVERSARIO DEL MUSEO ARQUEOLÓGICO "GONZALO RINCÓN GUTIÉRREZ": 1986-1996.

El Museo Arqueológico lleva el nombre del Prof. Gonzalo Rincón Gutiérrez porque éste fundó en el año de 1962, la primera cátedra de Antropología en la Universidad de Los Andes, en la Facultad de Humanidades, donde dictaba la cátedra de "Historia Precolombina".

Para finales del año de 1972, después de haberse hecho varios intentos por parte de los profesores Mario Sanoja y Lucena Goyo, el Antropólogo Jorge Armand funda el Museo Arqueológico adscrito al Departamento de Antropología y Sociología, en la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Educación, y con sede en el mismo departamento. Debido al crecimiento que tuvo el museo, se logra, en el año 75, aunque sin recibir reconocimiento oficial por parte del Consejo Universitario, una sede en una casa que se alquiló para este fin en la calle 25, entre avenidas 3 y 4. En esta etapa empezó a funcionar el museo a través de dos áreas de investigación: Arqueología, coordinada por el Prof. Armand y Etnología por la Prof. Jacqueline Clarac de Briceño. En 1986 el museo fundado anteriormente por el Prof. Armand recibe reconocimiento oficial del Consejo Universitario y la Planta baja del ala derecha del Edificio del Rectorado de la Universidad como sede.

Este año, bajo la dirección de la Dra. Jacqueline Clarac de Briceño, con la exposición "Del Proceso de Hominización a las Culturas Andinas" (9 de diciembre) y bajo la denominación de "Gonzalo Rincón Gutiérrez", el Museo Arqueológico fue oficialmente inaugurado. El Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" y su Centro de

Investigaciones Antropológicas (Arqueología, Etnología y Bioantropología) se funda como una dependencia universitaria dependiente del Rectorado, dedicada a la investigación y extensión comunitaria.

En la actualidad, el Museo es una dependencia universitaria adscrita al Vicerrectorado Académico y relacionado académicamente con el Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET) de la Facultad de Humanidades, institución fundada a partir del Centro de Investigaciones del Museo en enero de 1995.

Son objetivos del Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez":

- El rescate, preservación, conservación y restauración del Patrimonio Arqueológico Andino.
- El registro e inventario del Patrimonio Arqueológico Andino.
- La presentación didáctica de este rescate cultural a la población, mediante exposiciones, conferencias, seminarios, talleres y publicaciones.
- Colaborar con la identidad cultural del venezolano.

Las investigaciones sistemáticas desarrolladas por la institución han sido financiadas básicamente por el CDCHT y la Comisión de Cultura del Congreso de la República, en los campos de la arqueología, la etnología y la etnohistoria, pero con un fomento creciente del trabajo en equipo pluridisciplinario.

*Entre otros proyectos de investigación, podemos nombrar:*

1. Estudio arqueológico de Betijoque (H-119-86) Estudio arqueológico del Municipio Sucre y de la Pedregosa (H-119-87-88).
2. Etnomedicina de la Cordillera Andina Venezolana (H-175-88-90).
3. Etnobotánica y etnozología, Cordillera de Mérida (H-205-90-91).
4. Estudio Pluridimensional de la Cordillera de Mérida (H-204-91-93).
5. Estudio Pluridisciplinario del Hombre Andino (H-249-93)
6. Estudio Pluridisciplinario de San Antonio de Mucuña. Participan en este proyecto el Instituto de Fotogrametría de la Facultad de Ingeniería, la Escuela de Geología de la misma Facultad y el Dpto. de Historia de la Facultad de Arquitectura. Actualmente, es financiado por el Instituto de Patrimonio Cultural (1995-96).
7. Impacto económico y sociocultural en el proceso de rescate y puesta en valor de San Antonio de Mucuña (1995-96).
8. Continuidad en el uso ceremonial de cuevas y abrigos rocosos de Mérida (1995-96).

Como política de extensión hacia las comunidades, se han cofundado con ellas los Museos: Arqueológico de Timotes (1992) e Histórico-Antropológico Julio César Salas de Lagunillas (1993) para los cuales el Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez funge de asesor técnico en las áreas de investigación arqueológica, antropológica y museográfica.

De igual forma, ha publicado 38 números del Boletín Antropológico, revista especializada arbitrada e indizada

electrónicamente en la base de datos de REVENCYT de FUNDACITE-Mérida y en la Biblioteca Nacional, Caracas. Ha editado una serie de Folletos Divulgativos destinados a la Escuela Básica, una Serie Infantil de Cuentos basados en temas antropológicos, tales como: *El águila y la culebra* (1986), *Había una vez una Gran Mancha Blanca* (1986), *El Capitán de la capa roja* (1988), *Primeros encuentros en la serranía de Trujillo* (1992) y junto al Consejo de Publicaciones, el CDCHT y el CONAC editó recientemente el libro *Mérida a través del tiempo: Los antiguos habitantes y su eco cultural* (1996).

Las actividades de este aniversario se iniciaron con un Ciclo de Conferencias, del 20 de noviembre al 04 de diciembre de 1996, en la propia sede del Museo, sobre los temas siguientes:

Fotogrametría y Patrimonio Histórico Ing. <i>Manuel Jauregui</i>	Miércoles 20 de noviembre
El rescate del patrimonio histórico y su impacto social Antropólogo <i>Arturo Falcón</i>	Miércoles 27 de noviembre
Arqueología en abrigos rocosos de Mérida Antropólogo <i>José Antonio Gil Daza</i>	Jueves 28 de noviembre
Arqueología del occidente de Venezuela Antropólogo <i>Lino Meneses Pacheco</i>	Viernes 29 de noviembre
El uso multifuncional del espacio en la cuenca alta del río Chama Historiador <i>Antonio Niño</i>	Miércoles 04 de diciembre

**El acto central fue la inauguración de la exposición: La investigación Arqueológica y Etnológica en la Universidad de Los Andes, el sábado 07 de diciembre de 1996, a las 7:00 p.m.**