



LUGARES MALDITOS: UMBRALES DE ENCUENTRO ENTRE EL PRESENTE Y EL PASADO¹

La Capilla de la Loma de Pánaga o "La Capilla del Diablo", San Cristóbal, Táchira / 2018 / foto: Jonny Rojas

Recibido: 12-09-2021
Aceptado: 19-11-2021

Anderson Jaimes Ramírez²
Museo del Táchira, Venezuela
Grupo de investigación Bordes, Venezuela
andersonjaimes@gmail.com

Resumen: El trabajo busca reflexionar sobre unos lugares que por sus características y particularidades son llamados *lugares malditos*. Se propone que estos espacios son realmente unos umbrales donde se van a encontrar de una manera dinámica, pero conflictiva, las categorías de tiempo y espacio. Un espacio en el que se halla superpuesto un discurso interpretativo hecho desde el presente y un tiempo pasado con una serie de narrativas invisibilizadas que ofrecen una explicación diametralmente distinta a la distinción hegemónica de considerar como espacios de maldición e infortunio a unos lugares que tienen para sus pobladores originarios otras lecturas. Estamos en presencia de un espacio conflictivo, un umbral de encuentro entre el pasado y el presente.

Palabras claves: Lugares malditos; melancolía; luto; damntopofanía; umbral.

1. Ponencia presentada en el **XII Seminario Bordes: Umbrales: hitos, limbos y encrucijadas**, celebrado los días 18 al 20 de noviembre del 2021 en la ciudad de San Cristóbal, Táchira- Venezuela. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=h26EeBMoFIE>. Día 2. (19-11-2021).

2. Licenciado en Teología y Filosofía (Universidad Católica Santa Rosa, Caracas), Magister en Etnología (Universidad de Los Andes, Mérida), Estudiante del Doctorado en Antropología (Universidad de Los Andes, Mérida). Facilitador en el Diplomado de Formación en Patrimonio Cultural y Arqueología. Código ORCID: 0000-0002-0349-8233

CURSED PLACES: THRESHOLDS OF ENCOUNTER BETWEEN THE PRESENT AND THE PAST

Abstract: The work seeks to reflect on some places that due to their characteristics and particularities are called cursed places. It is proposed that these spaces are really thresholds where the categories of time and space meet in a dynamic but conflictive way. A space in which an interpretative discourse made from the present and a past time is superimposed with a series of invisibilized narratives that offer a diametrically different explanation to the hegemonic distinction of considering as spaces of curse and misfortune some places that have for their original inhabitants other readings. We are in the presence of a conflictive space, a threshold of encounter between the past and the present.

Keywords: cursed places; melancholy; mourning; damntopofanía; threshold.

Cada comunidad, cada grupo humano tiene sus particularidades, una forma muy distinta de entender la vida, de realizar conductas o comportamientos incluso en el espacio. Las teorizaciones sobre estos elementos nos llevan a unas categorías que no dejan de ser totalizantes. Dicha categoría es la de “patrimonio”, especialmente “patrimonio cultural, el cual comprende el conjunto de rasgos distintivos espirituales y materiales que caracterizan una sociedad o un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, la manera de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (IPC, 2020). Es decir, aquellos elementos que ofrecen a cada comunidad rasgos de originalidad.

Dentro de las categorías que se usan con el concepto de patrimonio cultural, y relacionada con esas particularidades comunitarias, hay una que se debe destacar: el patrimonio natural. La definición usada para este patrimonio permite entender algunos elementos de esa relación existente entre la naturaleza, con la vivencia de las comunidades. Por esto, la categoría como tal es la de “patrimonio natural con significación cultural” y se refiere a “los lugares, paisajes, monumentos naturales o sitios de batalla que además de sus relevantes valores científicos, medioambientales o su belleza, están relacionados con las manifestaciones culturales de las comunidades o con hechos históricos relevantes” (IPC, 2020).

Es decir, se trata de espacios donde la comunidad guarda una memoria, una memoria física, una memoria mítica, una memoria de acontecimientos históricos o importantes para ella, una memoria de uno o varios personajes, etc. Sobre esta categoría se ha teorizado a partir de las investigaciones del geógrafo venezolano Pedro Cunill Grau (2011), con su propuesta conocida como geosensibilidad y concretamente geografía de la percepción. Esta última se entiende como “una serie de estructuras concretas [...] la organización material del espacio, la puesta en forma de un imaginario poblado de símbolos, visiones y sueños” (p.17), que tienen relación con este espacio.

El geosímbolo

Dentro de la geografía de la percepción el autor Cunill, ubica un elemento que va a propiciar este ordenamiento del espacio comunitario: el *geosímbolo*. “El *geosímbolo* es una estructura simbólica de un medio geográfico, expresión de la espiritualidad de un lugar, signo del espíritu de un determinado sitio geográfico, lugares de especial sensibilidad” (Cunill, 2011, p.17). Los *geosímbolos* son entonces esos lugares que de una u otra manera están conectados con la memoria de las comunidades y que transmiten una simbología muy particular que le habla a los grupos. De ellos emanan fuerzas especiales que van a ser interpretadas y percibidas variablemente por las geografías personales y comunitarias.

Son muchos los *geosímbolos* identificados por Cunill, como los referidos al poder. Es decir, aquellos que visitan después de su elección los presidentes del sur de América, por ejemplo, sitios naturales; algunos con intervenciones realizadas por pueblos ancestrales originarios, para tener conexión espiritual con un sitio que parece transmitirle o reforzarle esa potencia o poder. Hay también lugares con memorias ancestrales, hechos o personajes históricos, como la tumba del libertador Simón Bolívar, visitada por los gobernantes para imbuirse de esa especie de hálito o espíritu que poseen esos lugares o esos *geosímbolos*.

Hay un *geosímbolo* muy particular, llamados por Cunill: “espacios de terror y angustia”. “Sitios donde se recuerda hechos considerados como negativos, espacios del terror y de la angustia, de la violencia, de las tensiones, de la melancolía espacial y la omnipresencia de los espacios terroríficos de la muerte” (Cunill, 2011, p.20). Estos son los espacios que serán leídos por algunas comunidades como espacios malditos, están relacionados con lo malo, lo dañino, han sido objeto de una maldición.

Espacios de terror y angustia

Estos espacios, de terror y angustia, se pueden ubicar dentro de dos grupos. En primer lugar, se encuentran los espacios de los que habla la crónica histórica, en un principio fueron considerados como hermosos y hasta paradisiacos, pero pronto se convierten en malditos. Son espacios que se deslizan del paraíso al infierno, producido por un hecho llamado como “descomposición sensitiva” ante territorios nuevos que van a ocasionar angustia y tristeza. Lugares paisajísticamente hermosos, pero con un clima muy fuerte, como los fríos páramos andinos, que muestran su sentimiento de desolación; o los espacios muy calurosos y su alusión al clima infernal del fuego y el azufre.

Espacios donde la experiencia humana aspiraba encontrar en ellos prosperidad, construcción de sueños y utopías, pero al llegar y convivir en tales sitios resultan decepcionantes. Eso creído, en un principio el paraíso, se convierte en el infierno. Son sitios donde la población ha sido diezmada por violencias o enfermedades, se ha roto el equilibrio ecológico por la irrupción de formas depredadoras de vida que han dañado el medio ambiente y que han hecho desaparecer los recursos naturales acumulados por milenios. Allí quedan solo relictos paisajísticos que perduraron en su desolación. En los cronistas de indias son muy comunes la identificación y descripción de estos espacios. En ellos advierten ese sentimiento negativo que nace al arribar a unas “comarcas tristes”, que denotan “pesadumbre y melancolía”:



Túnel de montaña en la vía férrea del Gran Ferrocarril del Táchira entre San Félix y Uracá / 2016
Foto: Anderson Jaimes

Al diezmarse la población indígena, romperse el equilibrio ecológico con la irrupción de formas de vida depredadoras ambientales y desaparecer los recursos naturales acumulados por milenios, quedaron solo relictos paisajísticos que perduraron en su desolación. Había advenido el sentimiento negativo de arribar a unas comarcas tristes, que denotaban pesadumbre y melancolía. (Cunill, 2011, p. 92)

Ejemplo histórico es “el golfo triste”, como primera decepción de los navegantes de la costa venezolana ante la expectativa paradisiaca presentada, en primer lugar, por el almirante de la Mar océano. Igual ha sucedido con otros espacios o lugares, como casas, pueblos, minas, campos abandonados luego de ser depredados. Sitios que tuvieron una época de esplendor, pero luego fueron abandonados, convirtiéndose en lugares solitarios, llamados también lugares malditos. En el Táchira tenemos ejemplos como el pueblo fronterizo de Ricaurte. En la línea fronteriza del Municipio Ayacucho con el Norte de Santander, hacia las alturas del cerro Mucujum, se encuentra esta población que en la época de la dictadura gomecista era sumamente próspero, a pesar de estar en medio de la nada. Era el sitio donde coincidía el contrabando de Colombia y Venezuela, tierra de armisticio y tolerancia, en el cual se pactaba la economía, los negocios y las iniciativas políticas. En dicho pueblo, estaban los bares más deslumbrantes con las prostitutas europeas más deseadas. Casas de negocio gigantescas, donde se conseguía lo mejor de América y Europa. Lujo y boato, en tan sola una calle empedrada y con una iluminaria pública instalada allí antes que ciudades como San Cristóbal y Cúcuta. Con el paso del tiempo, Ricaurte fue abandonado hasta convertirse en un pueblo dismantelado, un pueblo fantasma, un lugar maldito por donde sólo transita el recuerdo, la decepción de un paraíso perdido y hoy es un infierno en donde se hace memoria de fantasmas, la violencia y lo dañino.

El segundo grupo de estos lugares están relacionados con la violencia y particularmente la guerra, en este sentido “la guerra demanda un salto de la imaginación tan extraordinario y fantástico como el fenómeno mismo. Nuestras categorías habituales no son suficientemente amplias y terminan por reducir el significado de la guerra a la explicación de sus causas” (Hillman, 2010, p. 22).

Se han explicado históricamente los orígenes de los conflictos humanos, su origen, el por qué la gente se mata. Pero el fenómeno como tal no ha sido entendido. Toda la sensibilidad, todas las huellas y herida que esta deja no han sido comprendidas en su totalidad. Ante esto, las comunidades formulan su explicación: “aquí, donde hubo tantos muertos, tanto sufrimiento es un sitio donde espantan y es maldito”.

Zonas como el Topón y Conejo blanco en el municipio Ayacucho del estado Táchira, en Venezuela. También el referenciado sitio de Las cruces en la vía El vallado, donde incluso cuando se realizó la carretera San Pedro-Ureña, se giró la carretera para no tocar esa tierra maldita. El puente de La Soledad, en la antigua carretera central del Táchira, entre Las Minas y Palo Grande, donde ocurrieron hechos de violencia que dejan una estela de temor para el que se traslada por allí, de modo que se protege con unas ritualidades que incluyen rezos, velas y piedras dejadas en una pequeña capilla a la orilla del puente.

En síntesis, territorios malditos, siniestros, percibidos como lugares no humanos. Espacios con vínculo de desgracias e infortunios, morada de entes fantasmales, de sombras y fantasmas. Algunos autores han explicado este fenómeno a partir de la categoría “*damnotopofanía*” que se refiere a “la presencia de lo siniestro y errancia por lugares malditos (Moreno, 2015, p.105). Esta palabra viene del griego “damn – damnare” o maldito, “topus – topusmaleficus” o lugares infernales o espectrales y de “faneia” o manifestación. Sería entonces, etimológicamente, lugar donde se manifiestan las cosas malas o malditas.

Esta idea ha sido una forma usada por las comunidades para tratar de explicar o resolver los conflictos generados a partir de los múltiples referentes culturales presentes en las lógicas de los pueblos. Es decir, una forma para entender el mundo, para explicar cómo dentro de su espacio geográfico, dentro de su patrimonio natural con significación cultural, existen sitios que consideran tiene elementos no benéficos para su vida comunitaria, que estorban o dan miedo. Son, como señalamos, *lugares malditos*.

Esta explicación supone toda una trama de sentido que permea incluso las relaciones sociales y el uso de los espacios de las comunidades campesinas, por ejemplo:

[...] la lógica campesina estaría constituida por un collage de elementos configurados a partir de siglos de convivencia entre disimiles grupos humanos. A pesar de representar la continuidad de imaginarios colectivos de antiguos pueblos indígenas y afroamericanos, esta lógica se muestra transversalizada por concepciones modernas y otras representaciones del mundo europeo [...]. Así las 'lógicas del mundo', operativas en las sociedades latinoamericanas desde el arribo español y portugués, se manifiesta a través de una extensa variedad de combinaciones. (Páez, 2020, p. 8)

Se trata entonces, de una forma de entender el mundo, anterior a la revolución científica (Abate, 2012). Contenidos ideológicos inmersos dentro de los significados sociales, que han orientado a unos y otros en la construcción del sentido del mundo y de los procesos de identidades a partir de la memoria compartida. Elementos diferenciales formados en la historicidad de estos pueblos. El origen de la *damntopofanía* se puede explicar desde dos aspectos: la melancolía y el duelo.

La melancolía

La melancolía puede explicar la dinámica de estos espacios que al principio se consideraron paraísos y luego se convirtieron en espacios malditos. La melancolía es la reacción de tristeza ante la pérdida de un objeto. El melancólico está triste porque se le perdió algo, aunque muchas veces no sabe qué fue lo perdido. Por tanto, los lugares malditos tienen ese sentido de pérdida de un objeto o de algo que no está del todo claro. Se convierte en desilusión, impotencia, desencanto ante otras expectativas o no poder controlar los fenómenos.

Una narración histórica paradigmática de la melancolía, se refleja en la narración de la experiencia venezolana y americana de Galeotto Cey (2022), de 1539 a 1553. Se trata del desencanto ante el nuevo mundo de este mercader florentino, quien arriba tras el mito de la riqueza y descubre un infinito paisaje de pobreza. El desajuste entre el mito y realidad es el origen de su melancolía, que se metaforiza en su retorno al viejo mundo sin ningún tesoro. Un mundo empobrecido.

Sigmund Freud explica como la melancolía:

[...]toma parte de sus caracteres del duelo y otra del proceso de la regresión de la elección de objeto narcisista al narcisismo. Por otro lado, es como un duelo, una reacción a la pérdida real del objeto erótico, pero además, se halla ligada a la condición que falta en el duelo normal, tramas de significación personal y comunitaria, o a la convierte en duelo patológico cuando se agrega a ello. (Freud, 1996, p.2092)

Desilusión, impotencia y desencanto que hacen del mundo un mundo empobrecido. Metáforas, por ende, son los sitios abandonados, como antiguos caminos, hospitales, casas, industrias (por ejemplo el Gran ferrocarril del Táchira), trapiches. Sitios en que ocurrieron accidentes, como incendios derrumbes, vaguadas, accidentes de tránsito, etc.

El duelo

El duelo tiene que ver con lugares malditos relacionados a la muerte, especialmente la muerte violenta, la pérdida de un status y un conflicto o ambivalencia entre el pasado y el presente. Quien se encuentre en duelo confunde la temporalidad, la pérdida está muy presente, los muertos se encuentran en el hoy como sombras que van desapareciendo con los rituales que coadyuvan al desarrollo del duelo. Solo que este duelo no desaparece, pues el espacio sigue presente. Se encuentra inmerso dentro del quiebre de los valores más preciados.

Andamos descaminados en la significación que atribuimos a las impresiones que nos agobian y en la valorización de los juicios que formamos [...] destrucción de tantos preciados bienes comunes [...] trastornando tantas inteligencias, entre las más claras y rebajadas tan fundamentalmente las cosas elevadas. Hasta la ciencia misma ha perdido su imparcialidad desapasionada. Sus adversarios, profundamente irritados procuran extraer armas con que contribuir a combatir el enemigo [...]. (Freud, 1996, p. 2101)

La guerra, esa violencia entre hombres racionales, despoja a la civilización de las “superposiciones superiores”, dejando al descubierto al hombre primitivo. “nos obliga de nuevo a ser héroes que no pueden creer en su propia muerte [...] presenta a los extraños como enemigos a los que debemos dar o desear muerte” (Freud, 1996, p. 2117). El duelo, es entonces, según Ricoeur (1985), una reacción a la pérdida de un objeto preciado que se conoce y que tiene historia, una narración que trasciende la temporalidad de lo vivido mediante la construcción de su figura. El sentido del tiempo se elabora desde su repetición y la figuración desde el montaje de hechos y ficciones con que se teje la narración.

De esta manera se está ante un umbral, un sitio o una narración, entre el presente con sus narrativas, sombras, sonidos y fantasmas. Y el pasado, con su memoria de guerra, asesinato, tortura, violencia, accidentes. Un mundo desierto de humanidad,



Capilla de los ahorcados
Barrio Obrero, San Cristóbal
foto: @fotogocho

como la Casa de Palmira (también en el estado Táchira), antiguo cuartel de muerte y tortura, los sitios de asesinatos y contiendas, las ergástulas, cárceles y escondrijos de malhechores.

Los lugares malditos y colonialidad del discurso

Una consideración sobre estos sitios malditos está relacionada con los espacios arqueológicos de los pueblos originarios. Los espacios rituales de los pueblos originarios, forman parte importante de unos escenarios geográficos donde numerosos grupos humanos, adaptándose a ellos o modificándolos, han socializado o culturizado espacios en donde han desarrollado sus relaciones. En este sentido, comprender su ordenamiento y uso, es fundamental para conocer y comprender el proceso histórico de cualquier comunidad ya que es el resultado del sistema de relaciones que ha establecido dentro y fuera de estos grupos. (Sánchez, 2003). Sin embargo, la falta de esta comprensión ha asociado estos espacios a la consideración de “*espacios malditos*”.

Dichos espacios rituales originarios, considerados como lugares malditos, tienen una poderosa capacidad para establecer relaciones entre el presente y pasado de los grupos humanos de esta región. Una población del pasado, los indios derrotados, escondidos pero poderosos, sostiene vínculos con la gente que vive hoy día alrededor de esos lugares. Estos son entonces escenarios para la realización de ciertas prácticas, como ofrendas, que aún hoy constituyen un referente importante dentro de la oralidad y la praxis de las comunidades campesinas contemporáneas.

Este simbolismo campesino, se encuentra presente dentro de algunos yacimientos arqueológicos estudiados en la región andina venezolana y que sencillamente remiten a un pasado que parece vivir dentro de ellos. Al mismo tiempo se constituyen en esos escenarios privilegiados, donde se establecen esos vínculos con los grupos que ocupan actualmente esos mismos espacios. La arqueología no hace más que comprobar la persistencia de estos encuentros, relaciones, firmezas y resistencias que se encuentran escondidos debido al acorralamiento de históricamente se ha cernido sobre ellas. Por eso, en muchos grupos la existencia de estas estructuras comunicativas en el presente y el pasado se ve evidenciada aún más con los hallazgos de materiales arqueológicos. Este hecho no deja de ser más que la comprobación de lo ya sabido.

Estructuras líticas, cuevas y lagunas son algunos de estos sitios rituales donde imaginarios y tradiciones tienen especialmente dinamismo de persistencia. Existen otros elementos donde también se revelan estos vínculos, como los petroglifos. Algunos como los

cementerios, mintoyes, ríos, quebradas, montañas encantadas, deidades aborígenes transfiguradas, han sido desconfigurados por la cultura dominante.

Estos espacios rituales o lugares malditos, establecen puentes entre el presente y pasado de los grupos humanos de la región. Muestran como los contenidos ideológicos están inmersos dentro de los significados sociales que han orientado a unos y a otros en las construcciones del sentido del mundo y en los procesos de identidades diferenciales que se reflejan en la historicidad de estos pueblos.

La incompreensión o la equivocada valoración de estos espacios como *lugares malditos*, se origina ante la imposición de otras narrativas ajenas, constitutivas de la heterogeneidad cultural en su opacidad radical para la “episteme logocéntrica del universo formal” y especulativo, ahora recentrado por los procesos de globalización hegemónica (Herlinghaus, 2003).

Lo anterior se encuentra ocultando un tipo de imaginario colectivo inmerso dentro de la llamada “lógica campesina”. Esta contiene, en buena medida, elementos religiosos del catolicismo. Los dioses que llegaban eran más poderosos:

El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseídos, para firmar una alianza pacífica a partir de la cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas –y por ello la misma conclusión- son paganas. (Dussel, 1967, p. 82)

Distinguir entre discurso y narración, repensar la imaginación en criterios de conflicto y praxis social, es un camino para acercarse a la lógica de los pueblos:

[...] la normatividad occidental, en que se hace cómplices el cristianismo, la ilustración y el pragmatismo de la globalización, ha trabajado en la colonización de la narración y la imaginación por la categoría del discurso [...] no hay modo de comprender el presente sin comprender que hay que explicar lo cultural como diversidad de discursos narraciones e imaginarios en conflicto [...]. Con la hermenéutica radical de Walter Benjamín postulamos la reaparición del narrador en los márgenes de la modernidad. (Herlinghaus, 2003, p. 119)

De esta manera queda en evidencia que, tras esta categoría de *espacios malditos*, hay un discurso de la incompreensión, hecho desde los juicios eurocéntricos y morales. Este se opone a la recuperación de la narración desde la reconstrucción de las lógicas de los pueblos que

han sido protagonistas del destino de estos espacios. Los sitios malditos se transmutan entonces, en espacios rituales, sociales, culturales de pueblos originarios o de comunidades que están ligados a estos desde su misma génesis.

Preguntad a las gentes sencillas que viven en los alrededores y os referirán curiosas tradiciones que recibieron de sus antepasados y que guardan religiosamente en su memoria, unidas a dolorosos recuerdos del esplendor de su nación, recuerdos que llevan a la tumba con la humillación que les impuso la conquista (Cerdeña, 1972, p.192).

Conclusión

Las pequeñas historias dialogan a su modo de la historia que no se deja contar en los discursos oficiales. Ellas son los “mestizajes narrativos con base en los cuales la memoria de las comunidades se incorpora a la contemporánea, reinención de las identidades y socialidades” (Barbero, 2004, p.34).

Los lugares malditos son un espacio de imaginación, donde se mezcla el pasado (narración) con el presente (discurso). Puerta entre dos mundos que requieren ser abiertas para permear la comprensión de estos espacios y su carga simbólica. Sitios privilegiados para reconocer y valorar las múltiples formas de conocer y comprender el mundo.

[...] Yo iniciaba la era de las puertas/ había puertas para los hombres y para los caballos/ y puertas para los muertos/ y vi que las hormigas abrían puertas en la tierra/ y que las aves abrían puertas en los árboles/ y que la noche cerraba las puertas de las casas. (Vicente Gerbasi)

Referencias

- Abbate L. (2012). *Piedras marcadas – marcas culturales*. Boletín Antropológico 30, ULA, Mérida
- Auge, M (2001). *Por una antropología de la movilidad*. Gedisa, Barcelona.
- Clarac, J. (2003). *Dioses en el exilio*. ULA, Mérida.
- Cruxent, J.M (1977). *Arte prehispánico de Venezuela*. Fundación Eugenio Mendoza, Caracas.
- Cunill Grau, P. (2011). *Geohistoria de la sensibilidad*. Fundación Polar, Caracas.

- Castillo, L. (1986). *Raíces pobladoras del Táchira*. B.A.T.T, Caracas.
- Durán, R. (1998). *La prehistoria del Táchira*. Museo del Táchira San Cristóbal.
- Dussel, E. (1967). *Hipótesis para la historia de la iglesia en América Latina*. Ed. Estela, Barcelona.
- Freud, S. (1996). *Obras completas, tomo II*. Biblioteca nueva, Madrid.
- Herlinghaus, H. (2003). *Renarración y desencantamientos, hacia una epistemología alternativa de la imaginación en América Latina*. Editorial Iberoamericana, Madrid.
- Hillmam J. (2010). *Un terrible amor por la guerra*. Sexto piso, México.
- IPC (2020). *Patrimonio cultural*. Folleto, Caracas.
- Jaimes, A. (2018). *El pensamiento religioso y sus manifestaciones en el Táchira*. B.A.T.T., San Cristóbal.
- Liborio, Z, (1972). *El Dorado*. Banco Popular, Bogotá.
- Moreno, D. (2015). *Aproximación hermenéutica a una simbólica de lo siniestro*. UNELLEZ, San Carlos.
- Morín, E. (2000). *El paradigma perdido*. Kairos, Barcelona.
- Osborn, A. (1985). *El vuelo de las tijeretas*. Banco de la República, Bogotá.
- Páez, L. (2020). La damntopofanía en el arte rupestre venezolano o la antinomia lógica campesina patrimonio cultural. *Ciencias Humanas*, n.º 15, Brasil.
- Ricoeur, P. (1985). *Tiempo y narración*. S XXI, Madrid.
- Sánchez, S. (2003). *San Cristóbal urbs cuadrata*. UCAT, San Cristóbal.
- Vargas, I. (1990). *Arqueología, ciencia y sociedad*. Abrebrecha, Caracas.