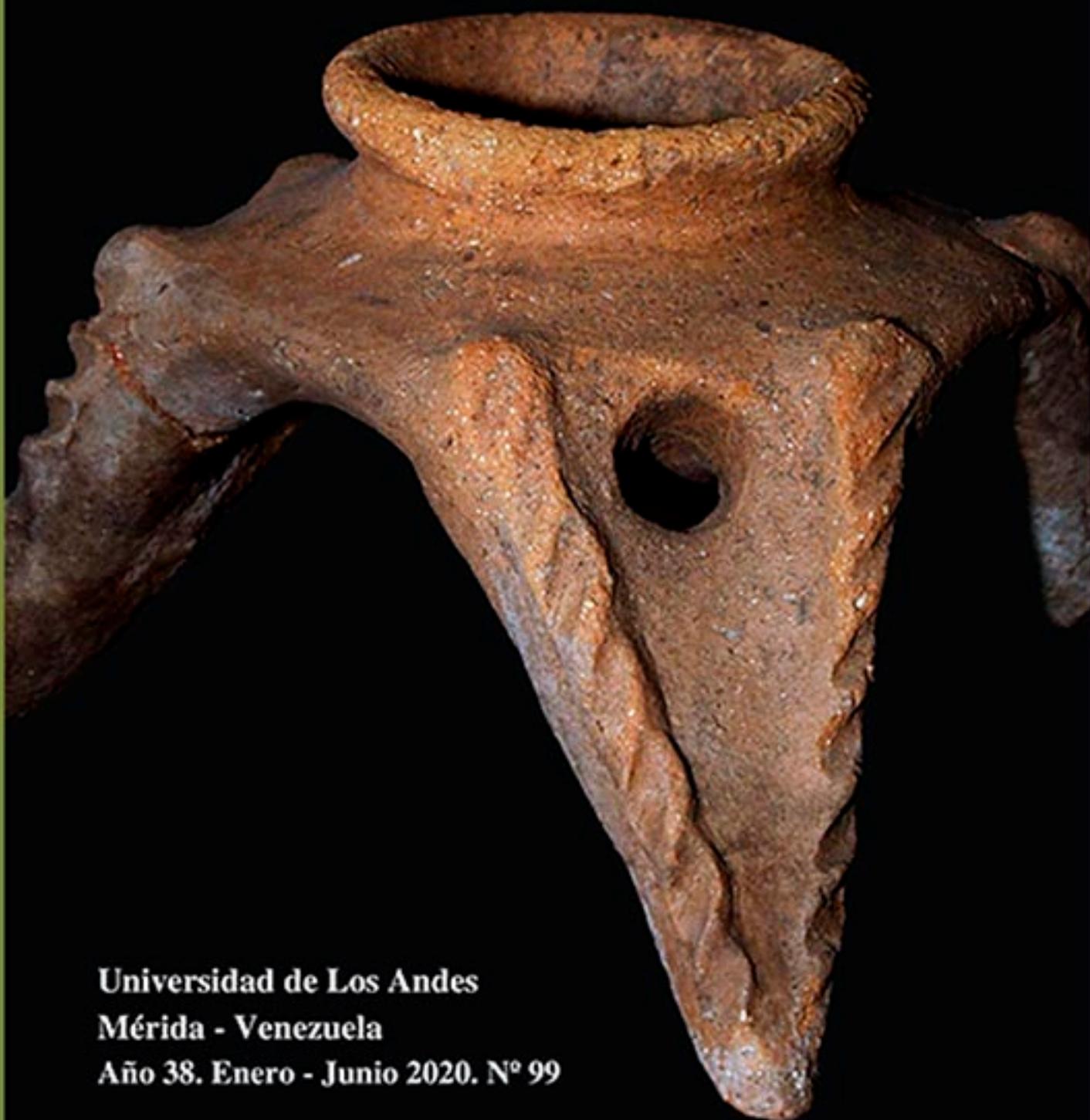


E-ISSN: 25423304

E- DEPÓSITO LEGAL: PPI201403ME788

# BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

MUSEO ARQUEOLÓGICO / CENTRO DE INVESTIGACIONES



Universidad de Los Andes

Mérida - Venezuela

Año 38. Enero - Junio 2020. N° 99

**Foto Portada:**

Vasija trípode

Medidas 10,4 cm X 4,8 Ø

Procedencia: Timotes, Mérida, Venezuela.

Colección M.A.G.R.G.

Nº Reg.: 288

Fotografía: Enrique Granado



### **Editora Honoraria**

Dra. Jacqueline Clarac de Briceño. Universidad de Los Andes, Venezuela

### **Comité Editorial**

Dr. Lino Meneses Pacheco. Universidad de Los Andes, Venezuela  
Antrop. Elimar Rojas Bencomo. Universidad de Los Andes, Venezuela  
Dr. Stephen Beckerman. Pennsylvania State University, Estados Unidos  
Dr. Pedro Pablo Funari. Universidade Estadual de Campinas, Brasil  
Dr. José Oliver. Institute of Archaeology, UCL, Inglaterra  
Dr. Carlos García Sivoli. Universidad de Los Andes, Venezuela  
Dr. Alexander Mansutti. Universidad Nacional de Educación, Ecuador

### **Consejo Asesor**

Dr. Roberto Rodríguez Suárez. Universidad de La Habana, Cuba.  
Dr. Miguel A. Rodríguez Lorenzo. Universidad de Los Andes, Venezuela  
Dra. Catherine Alès. CNRS-París, Francia.  
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.  
Dr. Mario Sanoja Obediente. Universidad Central de Venezuela, Caracas.  
Dr. Andrea Cucina. Universidad Autónoma de Yucatán, México.  
Dr. José Vicente Rodríguez Cuenca. Universidad Nacional de Colombia, Colombia  
Dra. Assumpció Malgosa. Universitat Autònoma de Barcelona, España  
Dra. Iraida Vargas Arenas. Universidad Central de Venezuela, Caracas.  
Dr. Alfredo Coppa. Sapienza-Università di Roma, Italia.  
Dr. Gladys Gordones Rojas. Universidad de Los Andes, Venezuela.  
Dr. Jhonny Alarcón. Universidad del Zulia, Venezuela  
Dr. Luis Molina. Universidad Central de Venezuela, Caracas.  
Dra. Nalúa Silva. Universidad Experimental de Guayana, Venezuela

### **Consejo de Arbitraje**

Dr. Pedro Castro Martínez. Universitat Autònoma de Barcelona, España.  
Dr. Omar González Nãñez. Universidad Central de Venezuela, Caracas.  
Dr. Esteban Emilio Mosonyi. Universidad Central de Venezuela, Caracas.  
Dr. Alexis Carabali Angola. Universidad de la Guajira, Colombia.  
Dra. Fabiola Bautista. Universidad Bolivariana de Venezuela.  
Dra. Irama Sodja. Universidad de Los Andes, Venezuela.  
Dra. Morelva Leal. Universidad del Zulia, Venezuela.  
Dr. Vladimir Aguilar Universidad de Los Andes, Venezuela.  
Msc. Francisco Tiapa. Universidad de Los Andes, Venezuela.  
Dr. Jorge Magaña. Universidad Autónoma de Chiapas, México.  
Dra. Trinidad Escoriza Mateu. Universidad de Almería, España

### **Entes financieros**

*Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico y de las Artes de la Universidad de Los Andes (CDCHTA).  
Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología (FUNDACITE-Mérida)*

### **Indización**

*EMERGING SOURCES CITATION INDEX, LATINDEX, CLASE, REVENCYT, REDALYC,  
OPEN ACADEMIC JOURNALS INDEX, AMELICA*

### **Traducción de resúmenes al inglés**

Alastair Beattie

*El Boletín Antropológico pertenece a la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades-LatinREV, FLACSO, Argentina.*

### **Dirección de la Revista**

*Museo Arqueológico-ULA. Edif. del Rectorado, Avda. 3, Mérida-Venezuela.  
Telefax: 0058-274-2402344. email: museogr@ula.ve -boletinantropologico.ula@gmail.com*

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal Electrónico: ppi201403ME788

ISSN Electrónico: 2542-3304

Versión Electrónica

[www.saber.ula.ve/boletin\\_antropologico](http://www.saber.ula.ve/boletin_antropologico)

# **Boletín**

# **Antropológico**

**Museo Arqueológico**  
**Centro de Investigaciones**

**Universidad de Los Andes**  
**Mérida - Venezuela**  
**Año 38. Enero - Junio 2020. N° 99**

Editado desde 1982, el Boletín Antropológico es una revista, de acceso abierto (Open Acces), semestral, arbitrada e indizada, publicada por el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” de la Universidad de Los Andes. Su objetivo principal – en un país donde circula poca información antropológica– es propiciar el diálogo e intercambio entre las instituciones e investigadores/as dedicados/as a la investigación antropológica, arqueológica, lingüística y bioantropológica en Venezuela y el mundo. Incluye artículos monográficos (coordinados por especialistas) y/o artículos de tema libre.

Constituido por artículos y reseñas o recensiones de libros de corte antropológicos, arqueológicos, lingüísticos y bioantropológicos, la revista está abierta a la publicación de trabajos en otras áreas del saber que contribuyan con el avance las ciencias antropológicas.

## Índice

“El poder se viste de costumbre”. Sistema de cargos en comunidades originarias en Mesoamérica y Los Andes.....	7-27
RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, LIDIA IRIS	
Oraciones y cantares al angelito. Corrientes (Argentina) y Sur del Paraguay.....	29-55
BONDAR, CÉSAR IVÁN	
Cambios fonológicos en las lenguas Caribes: Sierra de Perijá y amazónicas.....	57-82
OQUENDO, LUIS	
Enfoques teóricos contemporáneos para la interpretación del paisaje cultural patrimonial, de los Pueblos del Sur, Mérida, Venezuela.....	83-105
RIVAS CARRERO, MARÍA ANGÉLICA	
La lectura de las piedras: arte rupestre y culturas del Noroeste amazónico.....	107-141
GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, OMAR	
Las literaturas infantiles indígenas de Venezuela: Patrimonio cultural inmaterial.....	143-158
GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, VÍCTOR FRANCISCO	
Reflexión sobre el archivo familiar y su uso en el cine documental.....	159-189
RUIZ GÓMEZ, JUAN DE DIOS	
Estudio etnobiaológico comparativo de la mandíbula en poblaciones antiguas occidentales.....	191-214
DAVID, CARLA; DE VILLABONA, NANCY; SOLORZANO, EDUVIGIS; RINCÓN, FERNANDO Y GARCÍA-SIVOLÍ, CARLOS	
Recensión.....	215-224
MORENO CASTILLO, MAYELIS INÉS	

## Summary

- “Power dresses as usual.” Charging system in native communities in Mesoamerica and the Andes..... 7-27  
RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, LIDIA IRIS
- Prayers and songs to the little angel. Corrientes (Argentina) and South of Paraguay.....29-55  
BONDAR, CÉSAR IVÁN
- Phonological change in the Cariban languages: Sierra de Perijá and Amazonia..... 57-82  
OQUENDO, LUIS
- Contemporary theoretical approaches for the interpretation of the cultural landscape of the southern peoples, Merida, Venezuela.....83-105  
RIVAS CARRERO, MARÍA ANGÉLICA
- The reading of rocks: Rock paintings art and cultures from the Northwest Amazon..... 107-141  
GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, OMAR
- The indigenous children´s literature of Venezuela: Intangible cultural heritage.....143-158  
GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, VÍCTOR FRANCISCO
- Reflection on the family archive and use in documentary film..... 159-189  
RUIZ GÓMEZ, JUAN DE DIOS
- Comparative ethnobioanthropological study of the jaw in ancient western populations..... 191-214  
DAVID, CARLA; DE VILLABONA, NANCY; SOLORZANO, EDUVIGIS; RINCÓN, FERNANDO Y GARCÍA-SIVOLÍ, CARLOS
- Review.....215-224  
MORENO CASTILLO, MAYELIS INÉS

**“EL PODER SE VISTE DE COSTUMBRE”. SISTEMA  
DE CARGOS EN COMUNIDADES ORIGINARIAS EN  
MESOAMÉRICA Y LOS ANDES\***

**RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, LIDIA IRIS**  
Posgrado en Antropología Social-ENAH, México  
**Correo Electrónico:** logossolar1@hotmail.com

**RESUMEN**

Se presenta un recuento de diversos planteamientos en torno al sistema de cargos en Mesoamérica y los Andes, con ello, se exploran los elementos comunes de las poblaciones originarias que mantienen la organización social basada en el cargo o servicio a la comunidad. Lo anterior tiene el objetivo de presentar un breve panorama desde la antropología política en torno a las organizaciones comunitarias originarias, su permanencia, registro etnográfico y conceptual, relación con el territorio y la permanencia de la comunidad como proyecto de vida.

**PALABRAS CLAVE:** Sistema de cargos, pueblos originarios, comunidad, territorio, Mesoamérica, Andes.

**“POWER DRESSES AS USUAL.” CHARGING SYSTEM IN NATIVE  
COMMUNITIES IN MESOAMERICA AND THE ANDES**

**ABSTRACT**

An account of various approaches around the charge system in Mesoamerica and the Andes is presented, with this, the common elements of the original populations that maintain the social organization based on the position or service to the community are explored. The above has the objective of presenting a brief panorama from the political anthropology around the original community organizations, its permanence, ethnographic and conceptual record, relationship with the territory and the permanence of the community as a life project.

**KEYWORDS:** Charge system, native peoples, community, territory, Mesoamerica, Andes.

---

\*Fecha de recepción: 23-06-2019. Fecha de aceptación: 06-12-2019.

Entre diversos pueblos originarios de Mesoamérica y los Andes encontramos que la quietud de su voz cotidiana tiene visos de estructuras históricas a las que se insertaron elementos administrativos y políticos peninsulares a partir del siglo XVI, entre los que destaca el sistema de cargos. Habremos de explorar algunos elementos propios de la organización comunitaria, su estructura, práctica y modo de vida, los cuales se caracterizan por el ejercicio de cargos religiosos y civiles que permite indagar en torno a los elementos comunes de la estructura comunitaria originaria en América Latina. Se presenta un recuento general de diversos planteamientos desde Mesoamérica y los Andes con el objetivo de poner en la mesa el tema a discusión y situar aquellos elementos que el trabajo antropológico ha registrado y conceptualizado en ambas áreas en torno a los sistemas políticos comunitarios originarios.

## **1. CABILDO INDÍGENA Y ORGANIZACIÓN COMUNITARIA ORIGINARIA EN LATINOAMÉRICA**

El concepto de "sistema de cargos" alude a la organización social de diversos pueblos originarios en el continente americano. Está constituido por un número de oficios religiosos y civiles definidos por la comunidad, ordenados jerárquicamente, y con asignación rotativa entre los miembros de ésta por un período específico de tiempo. Fabela Reyes (2002: 290) apunta que en algunos lugares en donde la estructura de cargos no se mantiene íntegra, se presentan cargos vitalicios, como en las mayordomías de oratorios. Los cargos religiosos no son remunerables, a diferencia de los cargos civiles y constitucionales que si pueden serlo, lo cual sucede principalmente con cargos de mayor jerarquía civil. El sistema de cargos es el equivalente al esqueleto de la comunidad originaria, del cual, Luciano Álvarez (2000: 85) refiere que ha sido estudiado en países como Perú y Bolivia, pero principalmente en Mesoamérica.

De acuerdo con Andrés Medina (2007:61), la orientación principal del estudio del sistema de cargos se dio a partir del modelo estructural-funcionalista. Leif Korsbaek (2009: 39-40) afirma que desde el surgimiento del interés por el estudio del sistema de cargos han sido empleados diferentes enfoques para el estudio de dicha institución: evolucionismo, funcionalismo, relativismo cultural, weberianismo, estructuralismo, procesualismo y marxismo, principalmente. El autor indica que el inicio de las investigaciones se atribuye a Sol Tax con la publicación “Los municipios del altiplano meso-occidental de Guatemala” en 1937. En contraste, Tonatiuh Romero en “La primera descripción etnográfica del sistema de cargos en México: 1922” (2009) propone que en los trabajos del Valle de Teotihuacán dirigido por Manuel Gamio se realizó la primera investigación en torno a los sistemas de cargos<sup>1</sup>. El tema cuenta con diversas corrientes teóricas que lo han abordado:

[...] desde la perspectiva culturalista (Tax), la Escuela sociológica de Chicago (Cámara), el funcionalismo (F. Cancian), el materialismo cultural (Harris), el materialismo histórico (Wasserstrom) y, por supuesto, desde el estructuralismo (Falla, Dow), entre muchos más. (Korsbaek y Topete, 2000:5).

Korsbaek (1996:271-292; 2009:45-46) afirma que existe un paradigma de cargos, en el cual Eric Wolf es quien ha contribuido en mayor grado en su desarrollo. Con dicho paradigma refiere el autor, “surgió la convicción antropológica del carácter genéricamente democrático del sistema de cargos, convicción expresada con fuerza por Sol Tax y Manning Nash, y con elegancia por Eric Wolf” (Korsbaek, 2009: 47). Al principio, el sistema de cargos fue interpretado como institución religiosa, posteriormente como institución económica y, en menor medida, política. Frank Cancian (1996:193) consideraba al sistema de cargos como la “típica institución de las comunidades indígenas en Mesoamérica”, por

su parte, Manning Nash refiere que "esta estructura hace para los indios guatemaltecos lo que hace en las sociedades africanas el sistema de parentesco y el sistema de clases sociales en la sociedad ladina" (Nash, 1996:165).

El sistema de cargos de acuerdo a Leif Korsbaek e Hilario Topete (2000:5) ha tenido diversidad de interpretaciones: como institución garante de la reproducción social, como institución facilitadora del proceso de reproducción de la estructura social, igualadora de riquezas (Foster, Wolf), o como institución expropiadora (Harris). Leif Korsbaek (2009: 46) refiere que en 1960 se inicia una etapa crítica del estudio entre los "cargólogos", con Henning Siverts (1964, 1965 y 1969), Evon Z. Vogt (1973), Luis Vázquez León (1986) y Andrés Medina. Entre los principales críticos se encuentran F. Cancian, Foster, y Hayden y Garget. El primer cuestionado fue el aspecto económico en su visión igualitaria. Cancian consideraba que el sistema de cargos legitimaba las diferencias económicas (Padilla, 2000: 122). Hayden y Garget plantean que el sistema de cargos crea las diferencias económicas con la apropiación de los excedentes comunitarios por un grupo de individuos (Idem: 124). Otras interpretaciones lo consideran como la institución que permite los procesos de concentración-redistribución, y finalmente están quienes entienden al sistema de cargos como instrumento para resistir los embates del capitalismo (Castaings, Nash, Hermitte, Zabala).

Al respecto, Andrés Medina (comunicación personal, abril de 2014) considera que el concepto sistema de cargos sigue respondiendo a la perspectiva funcionalista, por lo cual, suponer que puede ser empleado desde otros sistemas teóricos conduce a una visión ecléctica, pero sobre todo a concepciones anacrónicas. Por lo cual prefiere emplear el concepto de organizaciones comunitarias (Medina, 2007) para referir a la diversidad de formas de organización política, social y jurídicas de los pueblos originarios. Medina (Ídem: 61) refiere que actualmente la Antropología

se encuentra en la búsqueda de trascender dicho enfoque para conocer la organización comunitaria en sus expresiones regionales, en las cuales se desenvuelven características sociales y culturales conjugadas con los procesos históricos de cada lugar en donde el Cabildo indígena fue establecido por la corona española.

El proceso de transformación del sistema colonial en la actual configuración del sistema de cargos en Latinoamérica sigue en estudio. Resalta la reorganización política de las comunidades en la institución, Palomo (2000: 27) plantea que esto permitió la transformación de la cofradía en el sistema de cargos, y con eso, un nuevo bastión de resistencia en las comunidades originarias. Desde dicho punto de giro en el sistema de cargos, encontramos su adaptación para el beneficio de las comunidades, lo cual trasciende la función original de la cofradía indígena. Con ello, la institución en sus manos “se convirtió en punta de lanza de la resistencia indígena ante la situación de dominio y en un mecanismo que posibilitó en lo político, social y religioso la pervivencia cultural de estos grupos” (Idem: 19). La continuidad en la organización comunitaria de diversas poblaciones originarias en las regiones de Mesoamérica y los Andes ha permitido entender el papel fundamental que tiene el cabildo indígena a través del sistema de cargos. A la vez, permite señalar los cambios a través de la historia de dicha institución, a lo cual se suman las particularidades derivadas de las diversas latitudes geográficas y sociales en donde fue implementado y donde actualmente se mantiene la figura de cabildo indígena.

En el desarrollo histórico de la institución encontramos que mientras la corona mantuvo la base agraria para garantizar su imposición política, los pueblos indios hicieron lo propio con el mantenimiento de sus ciclos ceremoniales. El sistema de cargos fue la vía de las instituciones político-religiosas responsables del ciclo ceremonial anual comunitario en el cual “reproducen y actualizan la tradición cultural mesoamericana, base de su identidad

política y cultural" (Medina, 2007: 31). El autor señala que la raíz originaria de los rituales tiene como característica que no corresponde íntegramente con las fechas del ciclo cristiano, además de expresar características particulares como en el ritual de lluvias, en donde se hace culto a los cerros y cuevas con ofrendas, o la particularidad de la celebración del Día de muertos, Semana santa, Carnaval, Navidad, etcétera. Con sus variantes regionales, dichas instituciones lograron mantener una identidad acentuada en el manejo ritual y los contextos ceremoniales como centro de la organización comunitaria con fundamento en la estructura político-religiosa. Así, la permanencia de la cosmovisión y la organización social trae consigo referentes de producción y reproducción social y cultural de mediana y larga duración, lo cual:

[...] genera y reproduce esa antigua tradición de pensamiento y se nos presenta ahora como un complejo de organizaciones comunitarias comprometidas en la realización de grandes ceremoniales que establecen los ámbitos simbólicos donde se mantienen y reproducen las identidades comunitarias, la memoria histórica misma, los mitos y tradiciones. (Medina, 2007: 20)

Así, la búsqueda, posesión y protección de lo propio genera una conciencia histórica, una cosmovisión e identidad de los pueblos originarios que se refuerza con mayor magnitud y en donde todos los ámbitos de la vida están relacionados. Desde los Andes bolivianos, Xavier Albó (1985:16-38) plantea que la armonía comunitaria se explica por las instituciones de trabajo colectivo, trabajo conjunto, instituciones de propiedad compartida, servicios para la comunidad e instituciones de reciprocidad. Andrés Medina (1990: 479) considera que en Mesoamérica la subsistencia de las comunidades agrarias de las repúblicas de indios establecidas en el siglo XVI, mantuvo la base económica del trabajo agrícola, lo que a la vez mantiene el ritual y las categorías fundamentales

de su cosmovisión.

En la región andina lo anterior se reconoce como matriz agraria (Antequera, 2013), sustento del ayllu, en donde al igual que Mesoamérica, “las tierras de cultivo son el pilar de la organización social, concepciones de la historia y valores culturales profundos” (López y López, 2009: 21). En el páramo colombiano sucede de igual forma, con mayor énfasis en el concepto de territorio originario. De esta forma, se puede hablar de reproducción de la comunidad agraria, memoria histórica y del ritual comunal (Medina, 1997) como características del comunitarismo andino, mesoamericano y de la región del páramo. La estructura política de los anteriores se enmarca en el sistema de cargos como sistema normativo comunitario, conformada por cargos políticos y religiosos, ejercidos a través de la asamblea, el trabajo colectivo y el ritual.

## **2. LA COMUNIDAD COMO PROYECTO DE VIDA**

El sistema de cargos es el concepto desde la teoría antropológica para referir a la expresión de la organización comunitaria de los pueblos originarios. Leif Korsbaek comenta que una comunidad es un “grupo de gentes en estrecha contigüidad, por lo regular en un lugar con fronteras geográficas o políticas reconocidas” (Korsbaek, 2009: 33). Retoma a Chambers y Young (1979: 46), y considera que el concepto comunidad “pertenece al dominio del sentido común, y así es tratado y utilizado en el quehacer antropológico” (Idem). Situando el concepto para los pueblos originarios, Andrés Medina refiere que debe referirse el sentido histórico de los procesos por los cuales se constituyen las comunidades indias como “forma de organización socioeconómica, política y religiosa que, en la sociedad colonial ha definido su estatuto jurídico y que en la actualidad sigue siendo el eje del debate político acerca del estatuto de los pueblos indígenas” (Medina, 1996: 26). El au-

tor refiere que es este "el espacio fundamental en el que se da la reproducción de las identidades étnicas indias" (Idem: 9), en el cual se dan también sus referentes político-culturales; por tanto, es la "unidad social básica que contiene el sistema, los principios económicos y políticos a partir de los cuales se constituyen sistemas mayores" (Ibidem).

Medina refiere que dicho carácter con predisposición de autonomía se manifiesta en "la ocupación de un territorio definido, un ciclo ceremonial específico, una estructura político religiosa propia, el uso de una variante dialectal de una lengua india y la indumentaria característica" (Idem: 9-10); por ello, la singularidad identitaria de la comunidad se desarrolla a partir de tres ámbitos: "la relación con el mundo, organización social y las configuraciones ideológicas" (Antequera, 2013: 26). Finalmente, esto permite "la reproducción material de la comunidad, el espacio de relación social y de las transacciones interpersonales y el espacio simbólico" (Idem: 27).

El antropólogo mixteco Jaime Martínez Luna en ese sentido refiere que "el hombre no es más que la suma enriquecida de los otros (...) lo que existe es lo comunal, lo comunal fragmentado social o individualmente, pero comunal a fin de cuentas" (Martínez, 2010:150), Medina refiere que la participación en la comunidad implica la participación en la vida económica de la misma, en la organización social y en el espacio simbólico en el que se transmiten y reproducen las representaciones acerca del mundo y la sociedad" (Antequera, 2013: 27). Martínez Luna considera que el concepto de comunalidad<sup>2</sup> explica "el actuar y las razones que expone y ejercita una comunidad" (Idem: 110); asimismo, refiere al "sentido común, lo que hacemos de manera recíproca, cotidianamente, a la cual se integra en el desarrollo del conocimiento que resulta necesario para la sobrevivencia" (Martínez, 2010: 151). El control de la dinámica social reside en la comunidad. Su funcionamiento, pensamiento y comportamiento,

se entiende a través del comunitarismo, el cual se introyecta con la leche materna, desde que el sujeto nace y es reconocido como parte del colectivo; y así, el comunitarismo se establece como forma de vida:

La fortaleza de la comunidad y el espacio que la recrea, es el suelo donde crece nuestro futuro, es la cuna de nuestro pensamiento natural y a fin de cuentas, la oportunidad para pensar un futuro diferente, más cerca de nosotros, pero también más necesario para el mundo [...] lo comunal hizo de nuestra organización social un tejido de una mayor posibilidad armónica, no exenta de contradicciones, no libre de estratificaciones, pero más cerca del diálogo, del consenso, de la reflexión colectiva y de una toma de decisiones horizontal [...] elemento fundamental para entender nuestras potencialidades. (Ibidem: 82)

La permanencia del sujeto histórico en su comunidad (aun estando geográficamente fuera de ésta), le permite mantener el sentido de identidad y pertenencia al grupo que se debe; el comunitarismo le permite establecer relaciones de reciprocidad con su colectivo. Lo comunal necesita de un territorio, de un espacio en el cual la comunidad habita, se reproduce y mantiene la cohesión social, inclusive a la distancia. Martínez Luna (Ibidem: 80) asevera que la permanencia de la tenencia comunal de la tierra ha permitido mantener el pensamiento comunitario. Por su parte, Xavier Albó (1989: 46) afirma que el “criterio fundamental para ser miembro pleno de la comunidad es tener tierras”. En la región andina la propiedad de la tierra es factor igual de relevante que en Mesoamérica<sup>3</sup>.

En el área andina y mesoamericana, el sistema de cargos es parte de la matriz agraria de la comunidad; debe señalarse que aunque el páramo colombiano tiene una dinámica particular, comparte con ambas regiones algunos elementos fundamentales<sup>4</sup>. No se busca hablar de un equivalente al núcleo duro de la organi-

zación comunitaria de los pueblos originarios latinoamericanos, sólo referir los elementos comunes en donde coincidimos en identificar que "las comunidades se organizan por un complejo sistema de interrelaciones sociales basadas en la tenencia de la tierra y la estructura de las autoridades" (Mamani, 2005: 61); ambos son factores comunes de diversos pueblos originarios de Mesoamérica y los Andes, aunque es claro que el origen de las comunidades tiene particularidades históricas, sociales y culturales que de forma dialéctica, les otorga dinámica propia y compartida a la vez.

Se comparte la visión de Nelson Antequera (2013: 28-31) al considerar la importancia del "carácter estrictamente ritualizado de todo el proceso agrícola", en el cual la matriz agraria es sistematizada, transmitida y simbolizada en la cosmovisión, y como el autor menciona, "es evidente que el carácter ritualizado de todo el proceso agrícola es uno de los elementos centrales de la cosmovisión tanto en el contexto mesoamericano como andino". El autor plantea que para conocer dicho esquema es necesario "hacer el análisis de la relación entre "organización social", "matriz agraria", "cosmovisión" y "paisaje sagrado". Quien suscribe considera que hacer el análisis del paisaje sagrado reduce las posibilidades del conocimiento integral de la formación social que habrá de estudiarse.

En contraste, se encuentra mayor fuerza política en el concepto de territorio, en equilibrio de ambos, Andrés Medina (comunicación personal, abril de 2014) señala que el primero refiere a la relación del campo de fuerzas, las cuales no son neutrales, y por tanto necesitan pasar por un acto ritual, lo cual le atribuye una connotación religiosa, mientras que el segundo atraviesa el campo de la política. Por tanto, se considera que en el análisis que Antequera propone resulta conveniente integrar el concepto de territorio. Se plantea que el análisis del proceso agrícola requiere conocer la relación entre la organización social, la matriz agraria, cosmovisión, paisaje sagrado y territorio, en donde se presenta la

simbiosis entre lo social y lo natural, lo liminal entre lo sagrado y lo político, lo humano y lo divino, lo cual amplía la perspectiva y permite un análisis integral necesario. Con ello se retoma la propuesta de Antequera en la cual afirma que el reconocimiento de la comunidad es el elemento central como unidad de estudio y referente identitario, tras lo cual se presenta “el reconocimiento del sistema de cargos como el elemento constitutivo de la comunidad” (2013: 21).

Al hacer un breve recuento encontramos que en la misma tónica, Korsbaek y Gonzáles (2000: 70) piensan que el sistema de cargos puede ser la instancia central de la vida de las comunidades indígenas. Jaime Carreón (2002: 311) afirma que el “sistema de cargos es inherente a la tradición comunitaria”, es la institución que permite el mantenimiento y defensa de la vida comunitaria. Korsbaek (2009: 36-37) considera que en la Antropología siempre se ha postulado la relación íntima entre el sistema de cargos y la comunidad. Afirma que “el sistema de cargos es la institución que se presta a la formulación de un proyecto social, creando así una comunidad”. Una visión general se sitúa en Cámara (2009) para entender que el objetivo principal del abordaje de instituciones como el sistema de cargos, es conocer a la comunidad y el empleo que ésta hace de dicha institución.

Lo comunal se reproduce a través del sistema de cargos, la permanencia de éste y del comunitarismo mismo, se resuelve en la asamblea en donde “el poder se viste de la costumbre”, y en donde señala Jaime Martínez Luna “[...] nadie puede tener prestigio en una comunidad si no respeta la suma de tradiciones y costumbres y no participa horizontalmente en la representación” (Martínez, 2010: 86). La asamblea es una obligación ciudadana para el ejercicio del poder social: “es un elemento más que reproduce nuestro comportamiento comunitario y refrenda nuestra comunalidad” (Idem: 84). En el área andina, de igual forma la asamblea “es la máxima instancia de autoridad y el eje de la vida

comunitaria del ayllu [...]. Es el centro del poder del ayllu y la comunidad” (Ticona, 2003: 125). Esto se comparte en Mesoamérica, donde el sistema de cargos “es la máxima autoridad” (Medina, 2007: 84) de la organización comunitaria. La asamblea es el espacio democrático del desenvolvimiento político de la comunidad, en el cual se toman las decisiones del rumbo de vida colectivo. En ésta se asignan los cargos y labores que permiten la continuidad y permanencia de la comunidad, y se establece la colaboración obligatoria de todos sus integrantes; lo cual ha puesto en tela de juicio dicha visión democrática.

La obligación de los integrantes de la comunidad en la permanencia de su organización ha dado la pauta para otras lecturas en donde lo comunitario se ha entendido como sistema autoritario sustentado en la colectividad, en el cual no hay espacio para la disidencia. En perspectiva general encontramos entonces que el sistema de cargos es el medio por el cual la comunidad garantiza la ejecución de las acciones necesarias para su permanencia y la asamblea es el espacio en el cual se decide el nombramiento de los sujetos que habrán de realizarlas a través del comité o comisión, en las cuales se estructuran y subdividen los cargos comunitarios. Debe apuntarse que la institución ha presentado altos grados de flexibilidad para garantizar su permanencia como sistema jurídico, social y político de los pueblos originarios. Aquí se sitúa otra particularidad del comunitarismo o comunalidad, en tanto el sujeto social se debe a dos entidades fundamentales: la familia o unidad doméstica y la comunidad -a lo cual se suma la condición de clase – o bien, unidades sociales intermedias (Carreón, 2002: 311)-, el ente que las relaciona con el sujeto en su acción comunitaria es el cargo o servicio. Por lo cual se considera que éste resulta una expresión básica del comunitarismo de los pueblos originarios al enlazar sujeto-unidad doméstica-comunidad a través del ejercicio del servicio comunitario.

### **3. EL CARGO. ENTRE LA RECIPROCIDAD Y EL RECONOCIMIENTO COMUNITARIO**

La asignación de un cargo en los pueblos originarios implica el reconocimiento como sujeto social en la comunidad, en tanto se piensa que éste puede cumplir funciones que garanticen la permanencia del colectivo, en donde “la autoridad y demás cargos comunales son concebidos como un servicio” (Ticona, et., al., 1995: 81). En los Andes el cargo es asignado a un sujeto (por lo general, masculino), pero su realización corresponde a toda la estructura familiar, por lo que el carguero se reconoce como el responsable primario<sup>5</sup>. En este sentido, el titular de los cargos no es tanto el individuo sino la unidad familiar a la que representa el jefe de familia (Ticona, 2003: 128). El sistema de cargos, vía comités o comisiones, es el articulador principal de la unidad familiar con la comunidad; en Mesoamérica esto se desarrolla de forma similar. El cargo otorga beneficios sociales al sujeto en tanto “se muestra como la actividad a la que se compromete el carguero que lo asume y conlleva una serie de derechos y obligaciones marcados por la costumbre” (Teodoro, 2002: 159). Convierte a quien lo asume en un representante de la comunidad:

El cargo es prestigio, es valor colectivo definido por el trabajo, acción que objetiva la presencia. El trabajo en comunidad es método y esencia de la realización comunitaria; se da la responsabilidad comunal más que la propiedad comunal. El trabajo categoriza la existencia en la asamblea, en la toma de decisiones; el trabajo en el cargo para la coordinación y la representación; el trabajo intelectual y físico para el mantenimiento de la comunidad y, por último, el trabajo para el goce o para la fiesta. El concepto que emana de esta realidad asociativa es comunalidad. (Martínez, 2010: 150)

El sistema de cargos permite la reproducción del comunitarismo a través de las relaciones cotidianas de los miembros de una comunidad, en donde cada paso, en escala posicional, "requiere del cumplimiento de una serie de normas, formalidades y rituales que lo hacen posible. Cuando todo ello se cumple y es legitimado por la comunidad, ésta recompensa al carguero con una dosis de prestigio" (Topete, 2005: 297). El cargo confiere prestigio, el cual compensa los gastos en tiempo, trabajo y dinero del carguero. Mario Padilla (2000: 132) considera que el "tipo de poder específico de los principales no es el poder económico, sino el que resulta del respeto, al que suelen llamarle prestigio". Saúl Millán agrega: "inherente a su prestigio y su dignidad, el desempeño del cargo supone generalmente la obligación ritual como garantía de la autoridad política" (Millán, 2005: 228). Finalmente, después de haber sumado una trayectoria en cargos importantes, el carguero es considerado como pasado o principal, personaje a quien se le ve como persona de experiencia y por tanto se le solicita ser consejero en las decisiones que tome la comunidad.

#### **4.COMENTARIOS FINALES**

La vida comunitaria es dinámica, se transforma a través de los años. Sin embargo, fenómenos como la migración a gran escala no han podido desestructurar la organización comunitaria, en buena medida por la continuidad de la asignación de cargos y deberes comunitarios. Así, el sistema de cargos cumple actualmente una tarea política de cohesión social primordial.

Interesa resaltar los elementos que se propone, sustenta el comunitarismo o bien, al proyecto de vida en comunidad, entre las principales encontramos la organización política, la matriz agraria y el ritual comunal, los cuales se reflejan en la asamblea, los cargos, el trabajo y la colaboración colectiva, como elementos básicos del comunitarismo de los pueblos originarios. En este

sentido es que se planteó la búsqueda de características comunes de la organización social de los pueblos originarios latinoamericanos, los cuales seguirán manteniendo la cotidianeidad de su modo de vida en articulación con el Estado y como tarea histórica por reproducir la vida misma.

Diversos autores han planteado que las reconfiguraciones políticas del siglo XVI como la República de indios y la cofradía indígena retomó la organización de las comunidades agrarias, lo cual permitió la permanencia de la matriz agraria de los pueblos originarios. La transformación que derivó en el sistema de cargos se constituyó entonces como bastión de resistencia y garante de pervivencia de la organización política, social, religiosa y cultural de las comunidades originarias.

No se busca el núcleo duro de la organización comunitaria de los pueblos originarios latinoamericanos, sólo referir elementos comunes de permanencia histórica vividos en la cotidianidad como el trabajo agrícola, el ritual, la cosmovisión y el ejercicio del sistema de cargos; el último entendido como esqueleto de la comunidad originaria y fortaleza de las identidades étnicas indias, del cual derivan instituciones Albó (1985:16-38) que fortalecen el proyecto social de crear una comunidad Korsbaek (2009: 36-37), entendiendo por tanto a ésta como proyecto de vida.

En el área andina, mesoamericana y la región del Páramo colombiano se comparten dichos elementos fundamentales, aunque es claro que el origen de las comunidades tiene particularidades históricas, sociales y culturales que les otorga dinámica propia y compartida a la vez. Por lo cual, se habla de reproducción de la comunidad agraria, memoria histórica y del ritual comunal (Medina, 1997) como elementos comunes del comunitarismo andino, mesoamericano y el Páramo colombiano. Del cual el sistema de cargos se constituye como su sistema normativo estructurado por cargos políticos y religiosos, vividos a través de la asamblea, el trabajo colectivo y el ritual del proceso agrícola. Por tanto se en-

fatiza el hablar de comunidad originaria como un devenir de vida ejercida a través del sistema de cargos.

Se propone ahondar en el conocimiento antropológico de los sistemas normativos originarios con perspectiva histórica y regional, lo cual sostenemos, ampliará el panorama del entendimiento y respeto a la diversidad de modos de vida, a la diversidad cultural, y la resistencia de los pueblos originarios por la permanencia de su ser comunitario. Al conocimiento y apertura de formas de vida de quienes han decidido mantener su estructura comunitaria como forma de erigir su soberanía histórica, social, cultural, política y de autodeterminación. La reflexión con perspectiva histórica y regional será una labor necesaria y constante en tanto la realidad muestra que la organización comunitaria y el sistema de cargos han permitido la continuidad del comunitarismo, pilar fundamental de los pueblos originarios, quienes en diversidad de circunstancias, han resistido los embates capitalistas y mantienen la esperanza en un futuro cargado de pasado, en un presente en el que su historia palpita en su territorio y en su comunidad en donde el poder se viste de costumbre.

## BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier. 1985. *Desafíos de la Solidaridad aymara*. Cuaderno de investigación CIPCA No. 25, editorial Alenkar, La Paz, Bolivia.

\_\_\_\_\_. 1989. "Del ayllu a la comunidad mínima actual. Organización social". En: Albó, Xavier; Libermann, Kitula; Godinez, Armando y Pifarre, Francisco *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*. Serie Bolivia Pluricultural y Multilingüe, MEC, CIPCA, UNICEF, La Paz, Bolivia.

Álvarez, Fabela y Reyes Luciano. 2000. "San Isidro y San Juan; de Huehues y Mandones. El sistema de cargos en dos comunidades de Mesoamérica". En: *Cuiculco, Revista de la Es-*

- cuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 83-102, México.
- Antequera Durán, Nelson Hernando. 2013. *Gobiernanancheq tian noqancheq pura. Organización política originaria del Ayllu andino (Kirkyawi - Bolivia)*. Tesis de doctorado en Antropología. Posgrado del IIA-UNAM, México.
- Cámara Barbachano, Fernando. 2009. "Prólogo". En: Korsbaek, Leif y Cámara, Fernando (Eds.): *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. Miguel Carranza, MC editores. pp. 10-26, México.
- Cancian, Frank. 1996. "Political and Religious Organization". En: Korsbaek, Leif (Coord.) *Introducción al sistema de cargos*. Facultad de Antropología de la UAEM, pp. 193-226, Toluca, México.
- Carreón Flores, Jaime Enrique. 2002 . "Un Dossier sobre el Sistema de Cargos" En: Sandoval, Eduardo; Topete, Hilario y Korsbaek, Leif (Eds.) *Cargos, fiestas, comunidades. Universidad Autónoma del Estado de México*. pp. 309-315, México.
- Korsbaek F., Leif. 1996. "Introducción". En: Korsbaek, Leif (Coord.) *Introducción al sistema de cargos*. Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, México.
- \_\_\_\_\_ 2009. "El sistema de cargos, la etnografía y las comunidades indígenas" En: Korsbaek, Leif y Cámara, Fernando (Eds.) *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. Miguel Carranza, MC editores. pp. 27-65, México.
- Korsbaek, Leif y González Ortiz, Felipe. 2000. "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México" En: *Cuiculco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 55-81, México.
- Korsbaek, Leif y Topete Lara, Hilario. 2000. "Presentación" En:

*Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 5-11, México.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo. 2009. *Monte sagrado, Templo Mayor*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Mamani Pacasi, Rolando. 2012. "Jesús de Machaca, el vivir bien en clave aymara: identidad, tierra y comunidad". En: *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana. Cuatro miradas: Jesus de Machaca (La Paz), San Ignacio de Mojos (Beni), La Guardia (Santa Cruz) y, zona sur Cochabamba*. Universidad de Postgrado para la Investigación estratégica en Bolivia (PIEB) y Reino de los Países Bajos. La Paz, Bolivia.

Mamani Ramirez, Pablo. 2005. *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*. Editorial Aruwiyiri, La Paz, Bolivia.

Martínez Luna, Jaime. 2010. *Eso que llaman comunalidad*. Colección diálogos, Pueblos originarios de Oaxaca, Serie veredas. CONACULTA, Gobierno del estado de Oaxaca, Fundación Harp Helú, Oaxaca, México.

Medina Hernández, Andrés. 1990. *Una reflexión al filo del milenio, los mayas y su transfiguración étnica. Memorias del Encuentro de Intelectuales Chiapas-Guatemala*. Instituto de Cultura Chiapaneco, Chiapas.

---

\_\_\_\_\_ 1996. *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

---

\_\_\_\_\_ 1997. *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Mé-

xico.

- \_\_\_\_\_ 2007. *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Millán, Saúl. 2005. "Los cargos en el sistema" En: Topete Lara, Hilario; Korsbaek, Leif y Sepúlveda Garza, María Manuela (Eds.) *La organización social y el ceremonial. Cuerpo Académico sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder* (ENAH) PROMEP/SEP. Pp. 217-238, MC Editores, México.
- Nash, Manning. 1996. "The Social Context of Economic Choice in a Small Society" (1958). En: Korsbaek, Leif. (Coord.) *Introducción al sistema de cargos*. Facultad de Antropología de la UAEM, Toluca, México.
- Padilla Pineda, Mario. 2000. "Sistema de cargos, intercambio ceremonial y de prestigio". En: *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 117-134, México.
- Palomo Infante, María Dolores. 2000. "Cofradías y sistemas de cargos: algunas hipótesis sobre los orígenes y conformación histórica de las jerarquías cívico-religiosas entre los tzotziles y tzeltales de Chiapas" En: *Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, volumen 7, número 19, mayo-agosto, pp. 15-33, México.
- Romero Contreras, Tonatiuh. 2009. "La primera descripción etnográfica del sistema de cargos en México: 1922" En: Korsbaek, Leif y Cámara, Fernando (Eds.) *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. Miguel Carranza, MC editores. Pp. 253-270, México.
- Teodoro Méndez, José Manuel. 2002. "El Sistema de Cargos y el Derecho Consuetudinario Indígena. Algunas reflexiones

- en torno a su discusión". En: Sandoval Forero, Eduardo Andres; Topete, Hilario y Korsbaek, Leif (Eds.) *Cargos, fiestas, comunidades*. Universidad Autónoma del Estado de México. pp. 157-169, México.
- Ticona, Esteban. 2003. "El Thakhi entre los Aimara y los Quechuas o la Democracia en los Gobiernos Comunales". En: Ticona, Esteban (Comp.) *Los Andes desde los Andes. Ay-maranakana, Quichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa*. Ediciones Yachaywasi, pp. 125-146, La Paz, Bolivia.
- Ticona, Esteban; Rojas, Gonzalo y Albó, Xavier. 1995. *Votos y Whiphalas. Campesinos y pueblos originarios en democracia*. Serie: Temas de la modernización, Fundación Milenio, Cuadernos de investigación 43. CIPCA. La Paz, Bolivia.
- Topete Lara, Hilario. 2005. "El poder, los sistemas de cargos y la antropología política" En: Topete Lara, Hilario; Korsbaek, Leif y Sepúlveda Garza, María Manuela (Eds.) *La organización social y el ceremonial. Cuerpo Académico sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder* (ENAH) PROMEP/SEP. Pp. 281-303, MC Editores, México.
- Yampara Huarachim Simon. 2000. *El ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a Chambi Grande*. Memoria profesional, carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Mayor de San Andrés, Tutor: Esteban Ticona Alejo. La Paz, Bolivia.

## ENTREVISTAS

- Nelson Antequera, mayo de 2013, en La Paz, Bolivia.  
Andrés Medina, abril de 2014, Ciudad de México.

## NOTAS

- 1 Sin embargo, Andrés Medina considera que dicha afirmación no contiene mayores argumentos que permitan sustentar su propuesta.
- 2 El concepto comunalidad fue pensado en la década de 1970 por José Rendón Monzón. Andrés Medina (2007: 73) señala que comunitarismo y comunalismo son conceptos que derivan de ópticas diferentes, en tanto el primero deriva del lenguaje antropológico y el segundo es un concepto forjado por los pueblos originarios mixtecos en la década de 1970 como una forma de diferenciar la organización comunitaria desde sus ojos, es decir, la diferencia es atravesada por un sentido político desde dicha población indígena. Ambos refieren al mismo sentido de la práctica en el espacio comunitario, en el cual, mediante una relación dialéctica, la comunidad y el sujeto se reafirman a través de éste. Ambos obtienen el beneficio de permanencia; la primera, en su continuidad como ente colectivo, y el segundo como su proveedor y garante.
- 3 En los Andes existen diversas categorías, la tierra comunal se llama aynoqa o saraqá y familiar sayana (Mamani, 2012: 70; Yampara, 2000: 85); los cargos se definen por sayañas o también llamado en la región, personas (Mamani, 2005: 61).
- 4 Nelson Antequera, para la región andina, plantea que el “comunitarismo está asociado a la geografía sagrada, en donde el poncho representa al Apu (autoridad cerro), encarnada en el Mallku Jilliri, encargado de cuidar la matriz agraria” (Comunicación personal, mayo de 2013).
- 5 Esteban Ticona (2003: 128) plantea para el área andina que si “el jefe de familia está imposibilitado de asistir [o incluso de cumplir un determinado ‘cargo’], puede hacerlo un familiar”.

# Boletín Antropológico

## **ORACIONES Y CANTARES AL ANGELITO. CORRIENTES (ARGENTINA) Y SUR DEL PARAGUAY\***

**BONDAR, CÉSAR IVÁN**

Instituto de Estudios Sociales y Humanos-CONICET

Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

**Correo electrónico:** cesarivanbondar@gmail.com

### **RESUMEN**

Del campo de la Antropología de la muerte, el morir y los muertos recortamos para esta presentación parte de la problemática vinculada a las oraciones y cantares ante la muerte del angelito. Nos planteamos como objetivo el registro y análisis de algunas de las oraciones y cantares que habilitan la “angelización” - y el paso del niño al cielo- en los velorios y las inhumaciones. El material es retomado de fuentes históricas y registros de primera mano, este último comprende el periodo 2010-2018. De esta forma damos cuenta de un complejo entramado de relaciones entre los deudos y el niño difunto sobre la base de las oraciones y cantares.

**PALABRAS CLAVE:** angelito, muerte, oraciones, cantares.

## **PRAYERS AND SONGS TO THE LITTLE ANGEL. CORRIENTES (ARGENTINA) AND SOUTH OF PARAGUAY**

### **ABSTRACT**

From the field of Anthropology of death, death and the dead we cut for this presentation part of the problem linked to the prayers and songs before the death of the little angel. We aim to record and analyze some of the prayers and songs that enable “angelization” - and the child’s passage to heaven - in the wake and burials. The material is retaken from historical sources and first-hand records, the latter comprising the 2010-2018 period. In this way we realize a complex network of relationships between the bereaved and the deceased child based on the prayers and songs.

**KEY WORDS:** angel, death, prayers, songs.

---

\*Fecha de recepción: 23-09-2019. Fecha de aceptación: 13-01-2020.

## 1. PROBLEMÁTICA, RECORTE Y METODOLOGÍA

Inspirados en lo expuesto por Le Breton (1999), sobre cómo los hombres reaccionan de forma diversa ante el dolor dependiendo de su condición social, su historia personal o cultura, iniciamos este artículo afirmando expresiones similares para tratar los procesos de muerte, morir y el conjunto de thanato prácticas desencadenadas. No pretendemos asociar de forma lineal la muerte al dolor; simplemente habilitamos el ingreso a una de las aristas que nos permitirá abordar la complejidad de estas dimensiones de lo humano: lo relativo a las prácticas contextualizadas y situadas.

Como señala Barley (1995) no resulta fácil ser un adepto interesando en la muerte; en muchas situaciones puede ser vista como una apetencia morbosa, enfermiza o telúrica debido a la particularidad de la problemática que muchas veces es reducida a la experiencia individual. Por el contrario, como veremos a lo largo de este artículo, las dimensiones singulares y sociales se cruzan y entretienen en la muerte; su relevancia social es tal que la postura malinowskiana la considera el hito de partida y origen de la religión. Por otra parte, como reseña Barley (1995), autores como Baumann (1993) ven en el miedo y el rechazo a la muerte el origen de toda cultura. El mismo grado de importancia adjudica la arqueología a la preocupación ritual por lo fúnebre, por los restos mortales de los miembros del grupo; "... la preocupación ritual por los restos mortales está entre los primeros hitos que indican que el Hombre ha llegado a ser algo más que un mero homínido, aquello que lo convierte en un ser superior..." (Barley, 1995: 16)

La variedad de aproximaciones y estudios minuciosos, tanto como extensos, que hallamos en Thomas (1983, 1985, 1999), Lebrun (1971), Ariès (1992, 2000), Morin (1999), Vovelle (1978, 1985), Vovelle y Bertrand (1983), Elias (1987), Barley (1995), por citar algunos clásicos; dan cuenta de la enorme diversidad de modos de concebir, construir, interpretar y enfrentar a la muerte

y el morir; y nos enseñan "...que nuestras arraigadas costumbres no vienen dadas por la Naturaleza, que podríamos cambiarlas si quisiéramos y que la muerte es un filón rico en significados..." (Barley, 1995: 12).

Asimismo estos autores posibilitan comprender cómo los procesos de muerte y el morir no son concebidos, vividos, sentidos y configurados de forma unívoca y acrónica. No solamente los modos de morir, sino además las prácticas y rituales responden a las configuraciones temporales y socio-culturales. Asimismo, sus diferencias se montan sobre las cualidades de edad, género, posición social, sistema de creencias, etc. Estos aspectos nos permiten ver la relevancia que la muerte tiene para la vida; que la primera forma parte de una concepción general de la vida.

Sobre lo señalado expone Musitano (2011) que las maneras de experimentar la muerte establecen una continuidad con la vida mostrándose variedades distintas según las particularidades sociales, geográficas y temporales. Agrega que "...mediante ritos apropiados se considera que el difunto 'ingresa' al mundo de los muertos, al de los antepasados o bienaventurados..." (p. 93).

Esta dimensión ritual es referida en Thomas (1993) desde una marcada centralidad y relevancia en lo que respecta al estudio sobre la muerte. Destaca que la vivencia de la muerte se define desde la experiencia del rito de pasaje por ello debemos considerar que esta problemática:

Se inscribe necesariamente en la continuidad, con preparaciones fijadas y transmitidas para su diferenciación en etapas, graduando los ritos de purificación y vivencia de la pena, transformando y apartando, imaginaria y simbólicamente la muerte, el cuerpo sin vida y el dolor. (Musitano, 2011: 94).

Podemos apreciar que el análisis ritual ocupa un podio privilegiado en los estudios socio-antropológicos sobre la muerte. Así Thomas (1999: 115), aludiendo a los ritos, permite acceder a

la observación y análisis de conductas corporales que muchas veces se presentan como estereotipadas, codificadas o institucionalizadas; conductas basadas en complejos de símbolos y creencias. En esta estructura propia del rito es donde se genera y actualiza lo que Turner (1988) ha denominado “comunitas”, la realidad comunitaria expuesta por Houben (2003). Así, la dinámica ritual comunitaria, expone Finol (2009),

crea una *tensividad* propia de la *duratividad* que generan las relaciones entre acciones y actores en un espacio determinado. Es en esta dinámica (...) donde la sucesión actora→acción→actor→acción crea, en sí misma y para sí misma, una nueva *tensividad* que es propia del rito y que la diferencia de la temporalidad que caracteriza la vida cotidiana (p. 65)

Otro de los puntos que nos aproxima a la problemática ritual en torno a la muerte es lo considerado por Mier (1996) como los “tiempos rituales”; el autor señala que el ritual puede “... congrega múltiples y homogéneas experiencias del tiempo...” (p.97), aquello que Finol (2009) ha trabajado como el “tiempo múltiple” refiriéndose “... a la capacidad del rito de articular, por convergencia, el pasado, el presente y el futuro, a los cuales otorga una unidad imaginaria, no por ello menos real, en la cual los acontecimientos del pasado se *eventualizan* (...) vuelven a ocurrir...” (p. 66). Agrega que de esta forma los acontecimientos del futuro se pre-figuran y, pasado y futuro, se vivencian en la acción ritualizada presente.

Consideramos que la problemática abordada debería ir más allá del análisis ritual y poder percibir la relevancia del entrecruzamiento con otras prácticas que permiten una continuidad de las relaciones entre vivos y muertos. Para iniciar ese camino adherimos a la noción de “prácticas funerarias” expuesta en Finol y Fernández (1997) entendiéndolas como un “... complejo sistema de ritos que abarca desde la preparación del cadáver, el velorio,

el entierro y los ritos asociados con el post-entierro...” (p. 201-202), esta concepción incluiría no solo los ritos funerarios más difundidos como los ligados a la preparación del cuerpo o el velorio; sino además un complejo número de prácticas intermedias y complementarias vinculadas con procesos escatológicos y formas de concebir, percibir y entender el lugar de los muertos entre los vivos, de los vivos entre los muertos y de los muertos entre los muertos.

Asimismo, si bien se identifican en este proceso variadas conductas rituales, hallamos expresiones que desbordan estos márgenes conceptuales; referimos por ejemplo a prácticas que emergen como estrategias comunicativas y re-memorativas para/ con los difuntos: confección de altares, cuidado de la tumba, fotografía mortuoria, exvotos, oraciones, cantares para el ascenso del alma, etc. De esta forma no dejaremos de lado las indagaciones en los comportamientos sociales constantes en torno a la muerte; entendiendo a estas prácticas como procesos de profundo carácter comunicativo en términos de Goodman (1988). Sobre ello señalan Finol y Fernández (1997: 204):

Una vez concluida la relación velatoria e incluso el rito del entierro, en los que el individuo y el grupo expresan su solidaridad con la familia, en la relación post-entierro son sólo los familiares quienes quedan solos con su difunto, son ellos quienes, a través de la visita, de las flores y rezos, de la conversación frecuente, conservan viva la relación con los muertos.

Como hemos señalado estas prácticas, tales como las oraciones y cantares, no constituyen rituales en el sentido estricto del concepto; pero sí se encuentran marcadamente ritualizadas o constituyen parte de condensados rituales más complejos. Para la comprensión de éstas retomamos del proyecto de Bell (1992) la noción de ritualización. El autor señala que la idea de ritualización permite ver de qué modo ciertas acciones sociales se distin-

guen de otras. De esta forma la ritualización se vincula a diversas estrategias culturales que permiten una “distinción cualitativa” entre las realidades sagradas y profanas, sus retroalimentaciones, convivencias y divergencias generando transformaciones cualitativas en la temporalidad y las relaciones humanas.

En la misma línea el trabajo de Finol (2009) expone que la ritualización parte de un extrañamiento temporal, de una separación y un desplazamiento de lo cotidiano y construye un presente que dialoga con lo extra-cotidiano o extra-ordinario. Este extrañamiento temporal y contextual se configura desde “...a) Un discurso diferente, b) Una actitud corporal distinta, c) Una vestimenta diversa, d) Una nueva ‘formalidad’, e) Una especial ‘emocionalidad’...” (p. 64). Esta idea de ritualización propicia el acceso a un complejo abanico de posibilidades descriptivas y analíticas; consideramos que para el abordaje de las problemáticas de la muerte y el morir se deben atender, con el mismo rango de relevancia, los rituales funerarios, las prácticas vinculadas a los procesos de muerte, las acciones pos-mortem desenvueltas en lo público como ser las que tienen lugar en los cementerios, las percepciones sobre la muerte y el morir que manejan los sujetos, el duelo, el luto; sin desatender la singularidad doméstica tejida entre los dolientes y el muerto.

Sobre la base de estas consideraciones iniciales destacamos que hemos atendido a la profundización en planos de la vida *cotidiana↔ordinaria↔doméstica* y sobre expresiones del orden *extra-ordinario↔ritual↔sagrado* de algunas de las prácticas funerarias vinculadas con los niños difuntos -vistos desde la categoría de angelitos- abstrayendo para este artículo lo referido a los cantares y oraciones ante la muerte del niño. Tomamos como ejemplares algunos registros de los acaecidos durante el velorio del angelito y aquellos presentes en la inhumación.

Según la clasificación propuesta por López Breard (1988) las oraciones y cantares que exponemos corresponden al género

religioso. Señala que tratan sobre los temas de la vida y la muerte, y en especial la muerte del niño “que se concibe descarnado de toda impureza que la vida puede acercar” (p. 202). De este género de la narrativa popular debemos destacar tres componentes relevantes; las letras de los cantos o rezos, el sentido de la muerte del niño, y el rol de los sujetos que intervienen ante la muerte del angelito. De esta forma los “decidores” de estos cantares y oraciones poseen un rol preponderante en las ocasiones de la muerte del niño, el rito del velorio o las conmemoraciones; sobre esta última situación los registros folklóricos ilustran las escenas del 1 de noviembre; “considerado popularmente como día de los Ángeles, en los cementerios se los encontraba cantando frente a pequeñas cruces, servicio prestado a cambio de una propina moderada” (López Breard, 1988: 204), si bien esta es una situación poco observable en la actualidad; sigue vigente en algunos de los parajes rurales de la zona bajo estudio.

Los cantares y oraciones que exponemos en este artículo resultan de la labor de “rezadores o rezadoras”; pero manteniendo las cualidades de anonimato y herencia oral entre los interlocutores. Como expone López Breard (1988) estas composiciones constituyen parte esencial de la memoria folklórica de la región, algunas de ellas acompañadas de musicalización de cuerdas, otras recitadas o entonadas sin intervención de instrumentos musicales. Cabe destacar que las letras de estas composiciones resultan, en su mayoría, del contacto entre las lenguas guaraní y español. Este componente responde a las lenguas y culturas en contacto en la zona bajo estudio. El recorte espacio-temporal se circunscribe a la Provincia de Corrientes<sup>1</sup>, República Argentina y el Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay<sup>2</sup> que limita con la Provincia argentina referida. Se ha trabajado entre los años 2010 y 2018 centrándonos en población de Credo Católico.

## 1.1. Metodología

Retomamos básicamente aspectos teórico-metodológicos de la Antropología y la Semiótica. Esta diversidad de enfoques y de estrategias ha nutrido la información recibida de diferentes fuentes. De esta forma analizamos un mismo “caso” desde una polifonía de riquísima complementación teórico-metodológica. En consecuencia, se abordaron aspectos de lo cognoscible y lo concebible por los sujetos (re)abriendo las relaciones constitutivas de los sentidos. En este proceso resaltamos la relevancia de la extraposición/exotopía como un momento metodológico relevante que permite, luego de reconocer a la manifestación bajo estudio, volver al propio lugar y otorgarle un “‘excedente de sentido’, aquél que viene de la conciencia presente que dialogiza al objeto” (Aran 2006: 120)

Sobre los aportes del método etnográfico señalamos, parafraseando a Contepomi (2001), que el estudio etnográfico proporcionó las líneas directrices y las principales herramientas metodológicas para abordar y recuperar la heterogeneidad de prácticas, relaciones, creencias, saberes y conocimientos. Desde los aportes de Wolcott (1993) consideramos que el método etnográfico habilitó el descubrimiento de “lo que ocurre” en un ámbito determinado y, para alcanzarlo, fue necesario “zambullirse” en los procesos y acontecimientos.

Según Malinowski (1986: 34), “aprendemos mucho de la estructura de la sociedad, pero no podemos percibir ni imaginar las realidades de la vida humana” si no se reconocen las prácticas y los comportamientos concretos. No fue suficiente considerar la estructura social y cultural, además se incluyeron las interpretaciones que los sujetos dan a sus prácticas y costumbres, a saber, “las formas de pensar y de sentir”, esto es, de percibir, apreciar y mirar el mundo. Del mismo modo, siguiendo los aportes de Turner (1980), consideramos que junto a las interpretaciones

ofrecidas por los sujetos fue necesario reconstruir los contextos significantes; sosteniendo que es indispensable colocar las prácticas y los discursos en el marco de su propio campo significante. Así un trabajo fundado en la interacción con otras disciplinas y especialistas facilitó el relevamiento y comprensión del entramado de relaciones y significados que se producen, re-producen y re-significan en el campo social bajo estudio. El conocimiento en profundidad de una secuencia de eventos particulares permitió reconstruir la significación, dado que las relaciones sociales están mediatizadas por significados socialmente construidos y, por lo tanto, comunes a los sujetos que participan del mismo contexto o grupo social.

El archivo se construyó entre los años 2010 y 2018 puntualizando en la descripción socio-histórica y al presente etnográfico sobre la base de: confección de diarios y notas de campo, análisis de fuentes literarias, folklóricas, artísticas, musicales y archivos familiares. Puntualizando en espacios/lugares/prácticas/sujetos/roles, entrevistas realizadas a interlocutores clave (en el periodo del trabajo de campo y hasta la fecha se han realizado más de 130 entrevistas). Se trabajó sobre la base de tópicos conversacionales instrumentando la entrevista etnográfica considerando que “los universos culturales (...) son por definición metodológica desconocidos de antemano por el investigador” (Guber; 1991: 313) y que la no directividad permite acceder y recuperar las formas de sentir, pensar, percibir y jerarquizar el mundo de los actores. Para este artículo se han trabajado los registros de las observaciones con diferentes grados de participación en inhumaciones y velorios, se han priorizado 7 inhumaciones y 7 velorios observados.

## **2. PRESENTACIÓN DE LOS RESULTADOS: EJEMPLARES REPRESENTATIVOS**

### **2.1. Cantoras/es y compuestos en el velorio del angelito**

El angelito es concebido como el niño que fallece a corta edad; que ha sido librado del pecado original por medio del bautizo oficial o bien por “agua del socorro” y que al no poseer pecados regresa al Cielo junto a Dios. De esta forma tendremos ángeles bebés 0 a 5 años, ángeles loros 5 a 7 años (siendo aquellos que manejan el lenguaje articulado, pero no pueden discernir entre si dicen cosas malas o buenas) o bien ángeles niños 8 a 11 años en los varones y hasta 12 en las niñas. Actualmente, en el imaginario popular, esa última fracción etaria no es comúnmente referenciada, siendo identificada en algunas comunidades rurales del interior del Paraguay.

Así, es creencia generalizada que desde el momento de la muerte del niño la familia y los deudos cuentan con un angelito en el Cielo quien velará por su cuidado y prosperidad, del mismo modo los dolientes podrán pedir por su protección. Entre la población bajo estudio el velorio del niño se configura como un rito de particular performance donde la madre no debe llorar para no mojar las alas del angelito, los colores que se instrumentan con más preponderancia son el celeste, el rosa, el amarillo, el azul-celeste y el blanco; y la ocasión es vista como una bendición más que como un castigo o tormento. Acompañan al niño un complejo ajuar mortuario: coronita de flores, alitas y ropaje blanco que permiten su angelización. Los registros del siglo XIX nos permiten apreciar que este velorio duraba varios días y se solía arrendar el cuerpo del niño para llevar las bendiciones a otras casas del poblado. Actualmente este rito fúnebre posee continuidad y vigencia, pero algunas de sus manifestaciones se han transformado; a saber: la duración del velorio se ha acortado de forma significativa, suele hacerse en casas funerarias o arrendando la capilla ardiente a domicilio, el ataúd de color blanco cuando no es confeccionado por los dolientes es adquirido en el mercado funerario, pero en todas las situaciones analizadas -en la población bajo estudio- el velorio no supera las de cinco horas de duración.

Cabe mencionar una de las particularidades que diferenciará significativamente al angelito de los adultos; referimos a que al angelito no le es aplicable la categoría de “moribundo” trabajada por Thomas (1999) y Elias (1987). La ausencia de este eslabón del proceso de muerte otorga a la muerte del angelito una especificidad únicamente transferible a las muertes “no domesticadas” que resultan de la violencia, de lo inesperado, de situaciones trágicas. De alguna forma la ruptura que se produce de la mano de la disolución de la huella, la muerte de un hijo antes que la de sus padres, transfigura la muerte del angelito a trágica e inesperada, habilitando formas comunicativas específicas fundadas en los acantares y oraciones.

De esta forma el tratamiento del cuerpo poseerá particularidades que permiten, no solo la limpieza para eliminar el riesgo del “contagio de la muerte” sino la dimensión catártica de saber que ese niño es un angelito, ayudando a su tránsito al Cielo: preparando “simbólicamente su renacimiento (cuidado maternal); pero es también para el sobreviviente una manera de atenuar provisionalmente el traumatismo de la pérdida y de tranquilizarse respecto de su propia muerte” (Thomas, 1991: p. 120)

La particular domesticación del dolor, propia del velorio del angelito en el cual se asume el regreso del alma del niño al Cielo, se encuentra acompañada por otras imágenes que permiten fraguar los primeros pasos del angelito hacia su vida celestial. Los registros folklóricos de la zona bajo estudio señalan la relevancia de los roles de padrinos y cantores. Los padrinos cumplen una función significativa en lo que respecta a la preparación del velorio, la cobertura de los gastos y la contratación de cantores. Los cantores, que animan a los dolientes a percibir en el niño difunto la consagración de una bendición y no la amargura del cadáver, poseen un papel importante en el acompañamiento del rito

Cantan en el velorio un repertorio que repiten en todas las ocasiones similares. La gente baila como si

fuera una fiesta popular. Camino al cementerio, con guitarras, encabezan la marcha cantando. Si hay oratorio, capilla o iglesia en las cercanías, las campanas repican de modo alegre (Alvarez, 2002:106)

La práctica protagonizada por los “cantores de los angelitos” resulta una costumbre que, según López Breard (2004), ha ido perdiendo representatividad y vigencia. Agrega que estos personajes se encuentran en las narrativas funerarias de casi todos los pueblos de Latinoamérica. El cantor, llamado por el autor como decidor o recitador, recita Compuestos exclusivos para la ocasión del velorio del niño. Los Compuestos, expone González Torres (2012: 50).

La práctica protagonizada por los “cantores de los angelitos” resulta una costumbre que, según López Breard (2004), ha ido perdiendo representatividad y vigencia. Agrega que estos personajes se encuentran en las narrativas funerarias de casi todos los pueblos de Latinoamérica. El cantor, llamado por el autor como decidor o recitador, recita Compuestos exclusivos para la ocasión del velorio del niño. Los Compuestos, expone González Torres (2012: 50):

Son composiciones o canciones improvisadas, con música apropiada al caso relatado, que se cantan con el acompañamiento de una o dos guitarras, a veces con uno o dos violines (...) Son las trovas y baladas antiguas. Hay compuestos de todos los tonos: satíricos, humorísticos, tristes, trágicos, festivos, laudatorios, etc.

Agrega López Breard (2004) que la función de entonar compuestos es desempeñada, comúnmente, por mujeres, situación que hemos podido registrar en el trabajo de campo en la provincia de Corrientes:

Le velaron en la casa (...) estaba la que le cantaba, no había guitarra, ella cantaba se notaba con mucho sacrificio, hay gente que no aguantaba y salía para afuera. La señora quedó toda la noche cantándole a mi sobrino (Hombre, 35 años, Corrientes)

Estas mujeres cantan y recitan “a capela”, en otras ocasiones se las acompaña con guitarras u otros instrumentos. Entre los compuestos dedicados a los angelitos, en Corrientes, podemos citar el siguiente:

Atención pido un momento,  
Digo si me han permitido  
Porque a cantar he venido  
En este fallecimiento.  
De un tronco sale la rama,  
De la rama un arbolito.  
Vengo yo a “celebrar”  
El cuerpo de este angelito.  
Cuando muere un angelito,  
Va para el cielo volando.  
Entonces queda la madre  
De día y noche llorando.  
Adiós, adiós angelito,  
Que para el cielo te vas.  
A rezar por padre y madre,  
Que en el mundo dejáis.  
Mis cintas, palas y flores,  
Te dejaré por memoria,  
Yo me voy derecho al cielo,  
A gozar premios y glorias.  
Los padres de este angelito,  
Ya bastarán de llorar,  
No mojes tanto la alita,  
Para que pueda volar.  
Dios se lo pague mi madre,  
Por la leche que me dio,  
En el cielo y en la gloria,  
He de rezar por los dos.  
Adiós hermanos y hermanas,  
Adiós a todos los parientes,  
A nadie he conocido,  
Eso es por lo que siento”  
Atención pido un momento,  
Digo si me han permitido  
Porque a cantar he venido  
En este fallecimiento.

De un tronco sale la rama,  
De la rama un arbolito.  
Vengo yo a “celebrar”  
El cuerpo de este angelito.  
Cuando muere un angelito,  
Va para el cielo volando.  
Entonces queda la madre  
De día y noche llorando.  
Adiós, adiós angelito,  
Que para el cielo te vas.  
A rezar por padre y madre,  
Que en el mundo dejáis.  
Mis cintas, palas y flores,  
Te dejaré por memoria,  
Yo me voy derecho al cielo,  
A gozar premios y glorias.  
Los padres de este angelito,  
Ya bastarán de llorar,  
No mojes tanto la alita,  
Para que pueda volar.  
Dios se lo pague mi madre,  
Por la leche que me dio,  
En el cielo y en la gloria,  
He de rezar por los dos.  
Adiós hermanos y hermanas,  
Adiós a todos los parientes,  
A nadie he conocido,  
Eso es por lo que siento  
(López Breard, 2004: p. 54-55)

Los registros de Franco (1980) proporcionan otro de los cantares más populares al angelito, señala que “...asimismo cantan el Padre Nuestro, que, en el silencio de las noches campestres, es lo más espeluznante y lúgubre que he oído en mi vida...” (p. 65-66). Registra el siguiente cantar, acompañado por guitarreros:

No llores madre dichosa  
No llore a su ángel señora.  
Se lo mojarán las alas  
Para llegar a la gloria.  
Angelito de mi vida.  
Llevas un ramo en las manos.  
En el cielo y en la gloria  
Rogarás por tus hermanos (p. 66)

Por otra parte, los aportes de Gómez Serrano (s/d. en Alvarez, 2002) recuperan uno de los recitados para el angelito más popular en el Paraguay:

Ndéko inocente hína aunque tu madre le llora  
a los cielos rejupíta como nueva limpia aurora  
consuelo para tu madre y también para tu padre  
tu alma amo en el cielo como una estrella se abre  
toguehêke las cristianas tohéja ndéve ikatúva  
para salvar a su alma angaipápe opupúva  
y que se goce tu madre en el consuelo divino  
si nde niko jerohóma por el celestial camino<sup>3</sup>  
(En Alvarez, 2002:106-107).

Referíamos con anterioridad que los cantores resultan personajes populares vigentes con más fuerza hasta mediados del siglo XX. Actualmente son escasos los registros que dan cuenta de la continuidad de esta práctica: consistente en entonar compuestos para que el angelito pueda ascender al Tercer Cielo.

Sin ánimos de generalizar resaltamos que en el Paraguay hallamos formas de expresión de la cultura que suelen estar ausentes en otras latitudes, debemos reconocer que en estos recorridos –efectivamente- accedimos a manifestaciones de extrema particularidad, que, en el caso correntino, solo seguían vigentes en algunas comunidades rurales o pueblos muy pequeños, en la narrativa folklórica o en la memoria de los ancianos del lugar.

De esta forma la figura popular del cantor/a es de pública presencia entre las comunidades del Paraguay y menos vigente en el presente etnográfico de Corrientes; esto se debería básicamente a la avanzada edad y deceso de algunos de estos sujetos y a la ruptura de las cadenas de transmisión del rol (aunque podemos advertir un significativo reverdecido de esta memoria).

Atendiendo a estas continuidades citamos uno de los compuestos que hemos podido registrar en el velorio de un angelito en el Paraguay en 2012, con la colaboración de los Compuesteros de Karapegua:

Discurso pido al cielo, pido audiencia Salomé  
Aunque sentir perfecta para referir canción  
En el vientre de la madre Dios o-forma imba'eráicha  
Entero ñamombe'usehaгуáicha el ángel oíva altar-pe  
Derecho ohóne yvágape ko'ápe opyta la fama.  
Ipopeguare la palma ojerátahina'anga  
Cada instante isy he'íne paloma de mis entrañas  
Incomparable tristeza opyta nde rapykuerépe  
Ojehúva ne gente-kuérape, sentimiento que sucede  
Pe-tomá-katu coraje ña-cumplí haгуa conforme.  
Así por esa viveza pepytákatu gustoso  
Peêkuéra los dichoso ohóvo penerendágui  
O-rrogá-vo penderehe este glorioso Angelito  
Este bello Angelito entero-ite jaikuaa  
Mba'e tapépa ogueraha es una regla muy fija.  
Oho o-gozá-vo al paraíso con contento y alegría  
Ja ohóma con armonía a gozar de Dios y reino  
Es cierto tu pesare ko'ága ipyahumihína  
Pehendúke mi encargue hermano, padre y madre  
Perekókatu consuelo, pe-viví con más anhelo.  
Ko angaipa oikuaa mboyve al mundo subió al cielo  
A pedir tu bendición katuete oúne nerendápe  
Al golpe de la oración pehovasa cada el día  
Ja ohóma con armonía a gozar de Dios y reino  
Ha eha'áke nde isymi anitéi reime ajeno.  
Atenta madre querida de mi reliquia cristiana  
Ko'ága ja ndevháma opyta che popeguare  
Ha eñ-atendé-ke hese para apoderar los santos  
Con firmeza ja-paga en esa masa fatiga  
Pejorákatu la cinta padrino, padre o madrina.  
Reciba madre del ángel de mis labios este versito  
Y mi ignorante talento mi explicación es poquito  
Oho nera'âróvo upépe en el cielo infinito  
Adiós adiós angelito yvágape reguejýne  
Oho o-rrogá-vo penderehe en el divino sacrificio.  
Adiós hermanos y hermana, adiós querida mamá  
Adiós la honrada gente, adiós porque ya me voy  
Adiós padrino, madrina, adiós mesa donde estoy  
No llores madre querida, adiós porque ya me voy.  
(Canto para el Angelito – Angelito purahéi Autor: anónimo. Intérprete: Los  
Compuesteros de Karapegua [Paraguay])

## **2.2. Oraciones antes y durante la inhumación del cuerpo del angelito**

Como ejemplar referenciamos un caso en el cual el cortejo del angelito al cementerio se dio en brazos de la madre, habiendo llegado

al cementerio, es depositado en el ataúd -previo paso por la Capilla Comunitaria que se ubica el ingreso-. Esta experiencia en la Provincia de Corrientes nos ha permitido registrar el momento en que la madre leía a su angelito unos versos de su autoría; simultáneamente la abuela del angelito lo acomodaba en el ataúd. Esta escena tiene lugar en la Capilla del Cementerio antes de iniciar el cortejo final hacia la pequeña sepultura:

Descansa en tu cunita eterna, decile a Dios que te amamos, canta con los pajaritos y cuidanos desde Cielo, no le temas a la tierra, pronto iremos contigo, vela por nosotros (Madre de angelito, 37 años, Corrientes)

En el periodo que hemos realizado trabajo de campo (2010-2018) este caso ilustra una excepción en el comportamiento funerario de la zona bajo estudio ya que no hemos registrado situaciones semejantes donde la madre recite al angelito antes de la inhumación. Resaltamos su valor escatológico ya que vuelve a ubicar al niño en un nuevo nacimiento y lo relaciona con el mundo sagrado, partiendo del compuesto de la madre podríamos realizar las siguientes asociaciones y analogías:

<i>“descansa en tu cunita eterna”</i>	Imagen de la niñez perpetua, disociación entre muerte del niño y ataúd. Éste último será una cunita y no un féretro. La “tumba cuna”
<i>“decile a Dios que te amamos, canta con los pajaritos y cuidanos desde Cielo”</i>	Idea de lo sobrenatural, ángel mensajero y figura intermediaria entre los hombres y Dios
<i>“no le temas a la tierra, pronto iremos contigo, vela por nosotros”</i>	Cualidad propia de lo que denominamos la “muerte protegida”, la necesidad de que el angelito no comparta la tierra con la muerte adulta. Por el contrario se lo alienta a no temer a las almas de los difuntos.

Figura 1. Elementos de la imagen regional del angelito identificados en el compuesto de la madre. Fuente: Elaboración propia

No es frecuente observar en estos cortejos la presencia de sacerdotes o diáconos; salvo en los casos donde la familia del angelito sigue rigurosamente los ritos del catolicismo.

Sobre la base de las entrevistas y observaciones que hemos realizado, tanto en Corrientes como en la zona del Paraguay bajo estudio, en las situaciones donde han intervenido religiosos no se han utilizado los rezos, oraciones y salmos estipulados en el Ritual Exequias. El responso que suele instrumentarse consiste en algunas palabras dichas en la capilla del cementerio haciendo alusión a la pureza del niño difunto, a la resignación y confortación de los familiares al saber que su hijo regresa a los cielos solicitado por Dios; las palabras están dirigidas a los familiares y no tanto a la paz o elevación del alma del niño, situación que marca una diferencia significativa con la muerte adulta donde el Ritual de las Exequias busca no solo la resignación de los dolientes sino además el alivio del muerto.

En la mayoría de las situaciones no se registra la presencia del religioso; aunque parezca una obviedad merece mencionarse que la participación de un sacerdote o de un diácono es menos frecuente en zonas rurales y más vigentes en zonas urbanas. Esta situación se vincula a la disponibilidad del servicio y la proximidad de las Iglesias.

El paso por la capilla marca el inicio hacia la inhumación; en algunas situaciones se hará una espera en la Cruz Mayor donde se dirán las palabras de despedida al angelito. Muchos de los informantes han mencionado que la Cruz Mayor corresponde “solo a los adultos”, cabe destacar que la Cruz Mayor opera como un poderoso signo que suele condensar la idea de “puerta al inframundo” desde donde se tiene acceso a todas las almas del más allá; donde se reza a los ausentes, a los muertos que están en otros cementerios, es también un escenario apropiado para que los curanderos/as instrumenten sus hechizos y sortilegios. Estas cualidades de la Cruz Mayor la constituyen en poco apropiada

para los angelitos, como puerta al inframundo se distancia significativamente de la escatología referida a la muerte de los niños; ya que el angelito no mora en un más allá generalizado, sino en el Tercer Cielo.

Otra de las particularidades que hemos observado en el Paraguay consiste en el recorrido que suelen realizar con el cuerpo del angelito en los casos donde se hallan familiares sepultados en ese mismo Cementerio. Hemos observado cómo se daba a conocer al angelito: “aquí están tus abuelos”, “tu tío”; señalizando la tumba y dirigiéndose lentamente a la pequeña fosa.

Este reconocimiento genealógico nos permite contemplar una re-elaboración de la noción de “huella” señalada por Thomas (1999), la presentación al y del descendiente y el augurio del re-encuentro. Desde ese momento el angelito sabrá a quienes salvar del Purgatorio o por quienes interceder ante Dios.

Las narrativas folklóricas del Paraguay nos trasladan a imágenes de este cortejo acompañado de música y canto, claro es el ejemplo de los ya citados compuestos que ambientan no solo el velorio sino también el entierro. Asimismo, Zubizarreta (1959: s/d) expone:

Hasta que vuelve de nuevo el sol, y el campo despierta, y se lava con el rocío. Acompañados de los músicos de ojos enrojecidos por el insomnio y la caña van los despojos impúberes hasta el cementerio más cercano del lugar. Un cementerio sombrero, apacible, con canto de pájaros y alfombra de yuyos; ¡un cementerio donde la tierra sobra y resulta agradable ser una tumba más!

En el caso de Corrientes, más allá de la madre que despide a su angelito con los versos, podemos hallar la vigencia de las rezadoras que suelen acompañar este cortejo. Poco logramos entender sus oraciones y recitados ya que se versan cortando palabras y combinándolas con cánticos, gemidos y suspiros. Citamos el caso

de una rezadora que acompañó el cortejo desde la capilla hasta la fosa:

Angelito hermoso  
Que tus padres encuentren consuelo  
En tu alma purificada  
Lleva mensajes a Dios y  
Trae alegría y paz  
(Rezadora, 86 años, Corrientes)

El recitado se entonaba en una voz aguda y desgastada. Si bien no suelen observarse rezos por el angelito en este caso se intercalaban los versos con una particular composición del Ave María:

“Dios te Salve María, bendita tu eres  
Todas las mujeres, tu vientre Jesús  
Santa María Madre de Dios  
Ruega por nojotro pecadores  
Ahora y en la muerte amén”  
(Rezadora, 86 años, Corrientes)

### **3. CONCLUSIONES. DERIVACIONES DE LOS VÍNCULOS ANGELITO, ORACIONES Y CANTARES**

Señala Thomas (1983) que las muertes de los miembros de un colectivo son asimiladas y estructuradas en función de las cualidades de ese grupo social. De esta forma las muertes adquieren sentidos que involucran a un gran número de integrantes de ese colectivo. Como pudimos observar las modalidades de interacción entre los dolientes y el niño muerto se configuran atendiendo a especificidades temporo-espaciales específicas y contextuales; por ejemplo la vigencia y continuidad en lengua guaraní de algunas fracciones de las oraciones y cantares.

No podemos dejar de mencionar cómo el niño muerto, si bien para la medicina es un cadáver, para los deudos será un angelito. De esta forma se consolida la idea del cadáver como objeto privilegiado cuya significación se ajusta a los sistemas socio cul-

turales y socioeconómicos diversos (Thomas, 1983). No todos los cadáveres serán mortíferos, terroríficos o espectrales.

Queda claro como las oraciones y cantares vinculados al angelito, en sus formas folklóricas y en su presente etnográfico, constituyen el condensado de efectos complejos y profundos que guiarán al niño en su destino luego de la muerte. Por ello las estrofas versan sobre la pureza, salvación y sacralidad del alma, al mismo tiempo que resultan bisagras comunicativas para aplacar y domesticar la angustia de los dolientes.

Retomando otra de las obras de Thomas (1999: 116) podemos hallar en las situaciones analizadas lo que el autor ha llamado las “constantes universales” de las conductas funerarias. ¿Dónde encontramos en las oraciones y cantares la doble finalidad de las conductas funerarias? En primera instancia por medio de las cualidades atribuidas al angelito se le asignan lugares y roles muy ligados a la continuidad de la vida: la que fue terrena y ahora será celestial. Por otra parte, como hemos señalado, se aliviana la angustia, tranquiliza, revitaliza la imagen del niño fallecido y le confiere la facultad de consolar a los dolientes.

La idea de adjudicar al angelito atributos referidos a la continuidad de la vida biofísica nos vincula claramente al fervor social hacia la vida como contenido dominante de los grupos humanos. Las imágenes vinculadas al paseo con la madre y el vínculo con los demás parientes habilitan a que el angelito ocupe un lugar que le correspondería estando vivo.

El acompañamiento con las oraciones y cantares funda sus premisas en una escatología donde el “más allá” se torna cotidiano e inteligible. La imagen y cualidades de los niños difuntos operan como signos muy poderosos en lo que respecta al re-ordenamiento del mundo espiritual: han morado junto Dios, cumplido una estadía corta entre los vivos, y regresado al Tercer Cielo donde constituyen los coros celestiales. El arquetipo del hijo encarnado-muerto y desencarnado para la salvación de los

vivos; sutiles analogías que la madre de un angelito comprende con extrema claridad.

Parte de la complejidad de la muerte del angelito radica en la progresiva disolución de lo que Thomas (1999) ha llamado “las huellas”; los padres de los angelitos sobrevivirán en ese hijo, para que las huellas del niño continúen en el Cielo se ponen en escena versos ancestrales y aquellos ideados por los dolientes con la firme convicción de continuar los diálogos con el angelito.

Pero al mismo tiempo nos encontramos frente a un segundo re-nacimiento, la prolongación de la vida en el Cielo, la vigencia de un vocero entre las huestes celestiales y la posibilidad de contar por un plus para la salvación de las almas pecadoras: la vida del angelito comienza con su muerte, su pasaje al estado angélico se desencadena con la preparación del muertito como si fuera a ascender en cuerpo y alma. Los versos hacen referencia a estas facultades de “habla” y diálogo adjudicadas al niño difunto, claro es el ejemplo del rezo del Bendito en el canto para los angelitos donde es el propio niño difunto quien habla de su situación de muerte, y desde su estado de muerte : “Al salir de mi casa recé todo el bendito, Adiós madre y madrina todo pariente igual (...) Y en el mundo que me dejaste floreado en este cajón pénéme tu bendición mi madrecita, mi corazón” (López Breard, 1988: 205)

Como hemos referido en párrafos anteriores esta dialéctica posiciona a los dolientes y al niño difunto frente a lo que Eliade (1997: 56) ha llamado el “segundo nacimiento, el comienzo de una existencia nueva, espiritual”. El autor destaca que este segundo nacimiento no pertenece al orden de lo biológico, de lo natural, habilitando el ingreso de la relevancia de lo ritual: este nuevo nacimiento debe ser creado por el rito. El niño muere en su estado de niño y renace en un estado superior: el estado angélico. Queda claro en los ejemplares de oraciones y cantares, y en la testimonial que hemos abordado cómo “la muerte es inconcebible si no está relacionada con una forma de ser nueva de una manera o de

otra, no importa cómo se pueda imaginar esta forma: postexistencia, renacer, reencarnación, inmortalidad espiritual o resurrección del cuerpo” (Eliade; 1997: 64). Lo inconcebible, domesticado por el nuevo nacimiento y la vida celestial del niño es narrado en los versos y composiciones, otorgando a la muerte del angelito un halo de sacralidad difícilmente identificable en la muerte de los adultos.

De este modo el angelito y su cualidad celestial y sagrada estará no solo en la memoria de su familia, en los cantares y oraciones sino también junto a Dios, protegiendo e intermediando para la salvación de las almas, cantando en los coros celestiales; situación que Eliade (1997) refiere bajo la idea de la “multilocalización del alma del muerto”. Así, como expone Scheper-Hughes (1997: 404) “las creencias en bebés-ángeles no solamente “consuelan” (...) sino que también forman y determinan las formas de vivir la muerte”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Mario Rubén. 2002. *Lo mejor del Folklore Paraguayo*. El Lector: Paraguay
- Arán, Pampa Olga. (Coord.) 2006. *Nuevo Diccionario de la teoría de Mijaíl Bajtín*. Ed. Ferreira: Argentina.
- Ariès, Philippe. 1992. *El hombre ante la muerte*. Taurus Humanidades: España.
- \_\_\_\_\_ 2000. *Morir en Occidente. Desde la Edad Medias hasta nuestros días*. Hidalgo: Buenos Aires.
- Barley, Nigel. 1999. *Bailando sobre la tumba*. Taurus Humanidades: España.
- Becker, Ernest. 1977. *El eclipse de la muerte*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory Practice*. Oxford University Press: New York.

- Contepomi, María del Rosario. 2001. *Flores de Loto e Irupé. La Nueva Era en Posadas*. (Tesis inédita de Maestría). Programa de Postgrado en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones, Posadas: Argentina.
- Elias, Norbert. 1987. *La soledad de los moribundos*. Fondo de Cultura Económica: Madrid.
- Eliade, Mircea. 1958. *Rites and Symbols of Initiation. The Mysteries of Birth and Rebirth*. Herper & Row: Nueva York.
- \_\_\_\_\_ 1997. *Ocultismo, Brujería y Modas Culturales*. Editorial Paidós Orientalia: Barcelona.
- Finol, José Enrique y Fernández, K. 1997. "Etno-semiótica del rito: discurso funerario y prácticas funerarias en cementerios urbanos". *Signa*. Venezuela. Volumen 6 :201-220.
- Finol, José Enrique y Finol, Diego Enrique. 2009. "*Para que no queden pensando...*" *Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria*. Maracaibo, Colección de Semiótica Latinoamericana N° 7, Universidad del Zulia, Universidad Católica Cecilio Acosta, Asociación Venezolana de Semiótica.
- Franco, Arturo. 1980. *Folklore de Catamarca*. Editorial América: Argentina.
- González, Dionicio. 2012. *Folklore del Paraguay*. Servi Libro: Paraguay.
- Guber, Rosana. 1991. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós: Buenos Aires.
- Hertz, Robert. 1960. "A contribution to the study of the collective representation of death". En: *Death and the Right Hand, Glencoe*, III. Fre Press. 27 -86.
- \_\_\_\_\_ 1990. *La muerte y la mano derecha*. Alianza Editorial Mexicana: México.
- Houben, Jan E. M. 2003. "The Brahmin Intellectual: History, Ri-

- tual and “Time out of Time”. *Journal of Indian Philosophy*, 30: 463-479.
- Lebrun, Francois. 1971. *Les hommes et la mor en Anjou aux 17 et 18 siecles*, Mouton: Paris.
- Le Breton, David. 1999. *Antropología del Dolor*. Seix Barral: Barcelona.
- López breard, Miguel Raúl. 2004. *Diccionario Folklórico Guaranítico*. Ed. Moglia, Corrientes: Argentina.
- \_\_\_\_\_ 1988. *Cantares de la Tradición Guaraní*. Ed. OCRUXAVES: Argentina.
- Malinowski, Bronislaw. 1986. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Península: Barcelona.
- Mier, Raymundo. 1996. “Tiempos rituales y experiencia estética en Procesos de Escenificación y Contextos Rituales”. E. Geist (comp.). Universidad Iberoamericana Plaza y Valdés S.A: México.
- Morin, Edgar. 1999. *L’Homme et la Mort devant l’histoire*. Éd. Du Seuil: Paris.
- Musitano, Adriana. 2011. *Poéticas de lo cadavérico. Teatro, plástica y videoarte de fines del siglo XX*. Comunicarte. Lengua y discurso: Argentina.
- Ritual de exequias. 2009. *(Concilio Vaticano II- 1962-65) Celebración de la Muerte – Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias*. Concilio Vaticano II: Chile.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Editorial Ariel. S. A: Barcelona.
- Thomas, Louis- Vincent. 1993. *Antropología de la muerte*. Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_\_ 1999. *La muerte, una lectura cultural*. Paidós: Barcelona.
- Turner, Víctor. 1988. *El proceso Ritual*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ 1999. *La selva de los símbolos*. Siglo Veintiuno:

Madrid.

Vovelle, Michel. 1978. *Pieté baroque et déchristianisation en Provence. Les attitudes devant la mort d'après les clauses de testaments*. Seuil.

\_\_\_\_\_ 1985. *Ideología y Mentalidades*. Ariel, s/d.

Vovelle, Michel y Bertrand, Régés. 1983. *La Ville des Morts*. CNRS: París.

Wolcott, Harry. 1993 “Sobre la intención etnográfica”. En Velasco Maillo, H. y otros. *Lectura de Antropología para Educadores*. Trotta: Madrid.

Zubizarreta, Carlos. 1959. *Acuarelas paraguayas*. El Lector: Paraguay.

#### NOTAS

- 1 Situada en la Región Mesopotámica, limita al Norte con Misiones y al Sur con Entre Ríos. Al Oeste, el Río Paraná la separa de Santa Fe y Chaco. Al Este, el Río Uruguay le sirve de límite con Uruguay y Brasil. Ocupa el 3,2% del territorio Nacional. La provincia está dividida en 25 departamentos. La provincia de Corrientes tiene 929.236 habitantes (censo 2001), lo cual representa el 2,6% de la población del país. En 1528, Sebastián Gaboto fue el primer hombre blanco en recorrer las tierras de la actual Corrientes. La génesis de Corrientes surge a partir de la fundación de lo que es hoy la ciudad capital, realizada por Juan Torres de Vera y Aragón, en 1588. Luego se sumaron las reducciones jesuíticas sobre el Río Uruguay. Cabe señalar que la provincia de Corrientes presenta un conjunto de características culturales y lingüísticas particulares (1) La presencia de la lengua guaraní, sumada a la histórica y constante relación con la República del Paraguay ha generado, del contacto entre el guaraní y el español determinadas variantes: una primera –que por analogía con el Paraguay- podríamos denominar jopara (definida como una forma dialectal de dos lenguas en contacto) y otra conocida como jehe’a (asociación de palabras y elementos de la gramática para construir una nueva expresión o palabra), siendo éstos los modos primario de comunicación. (2) Asimismo, en la región lindante con el Río Uruguay, el contacto con el Brasil genera variantes similares a las presentes en la provincia de Misiones, denominadas como portuñol (contacto entre portugués y español). (3) En estrecho vínculo las tradiciones, las prácticas culturales, la religión y las creencias –al igual que en la República del Paraguay- están representadas por cultos de disímiles espacios socio-culturales dispuestos de una compleja calen-

dario festivo anual, visita a los cementerio en el día de la solemnidad de todos los santos y ángeles, como también el día de todos los muertos, la “cañita” con ruda el primero de agosto, el karaio octubre, etc. Por otra parte los mitos folklóricos predominantes resultan el Jasy Jatere, el Lobizón, el Kurupi y el Pombero. Asimismo, el paje y las curanderas poseen su protagonismo; como también las ánimas, los aparecidos y los asombrados. De este modo se suscitan un conjunto de innumerables prácticas que se nutren de esta miscelánea de modos de ser, sentir y percibir el (los) mundo(s) del (los) hombre(s) y sus acciones.

- 2 El trabajo de campo se realizó en la zona Sur de la Región Oriental de la República del Paraguay. La región Oriental abarca el 39% del territorio nacional y alberga al 97,3% de la población. Se ha puntualizado en las zonas urbanas, periurbanas y rurales de los Departamentos de Misiones, Ñeembucú, Itapúa, Alto Paraná, Caazapá, Paraguarí y Asunción.
- 3 Versos que combinan los idiomas español y guaraní. Traducción propia: “Vos sos inocente aunque tu madre le llora, a los cielos subirás como nueva limpia aurora, consuelo para tu madre y también para tu padre, tu alma allá en el cielo como una estrella se abre, que llegues y que te deje salvar tu alma y que se goce tu madre en el consuelo divino si vos te vas por el celestial camino”.

# Boletín Antropológico

## **CAMBIOS FONOLÓGICOS EN LAS LENGUAS CARIBES: SIERRA DE PERIJÁ Y AMAZÓNICAS \***

**OQUENDO, LUIS**

Universidad del Zulia, Venezuela

**Correo electrónico:** profesoroquendo@hotmail.com

### **RESUMEN**

Las lenguas caribes, japreria y yukpa, de la Sierra de Perijá exponen inestabilidad vocálica y cambios consonánticos en posición pre y postnuclear de sílaba. Gildea (2003, 2015) presentó lo que él denomina “la rama venezolana”, para referirse a las lenguas amazónicas caribes. Estas observaciones serán analizadas en las lenguas caribes de la Sierra de Perijá. La metodología para el análisis sigo a Givón y Cloude (2009) del cual considero solo los cuatro primeros principios que se sintetizan en los cambios teleológicos dados en la lengua desde la microvariación en la sincronía y la macrovariación en el mañana, pero sujeto a lo filobiológico. Presumo que esta situación obedece al proto de las lenguas caribes de noroccidente.

**PALABRAS CLAVE:** Lenguas Caribes amazónicas y de la Sierra de Perijá, inestabilidad vocálica, cambios consonánticos, proto.

### **PHONOLOGICAL CHANGE IN THE CARIBAN LANGUAGES: SIERRA DE PERIJÁ AND AMAZONIA**

#### **ABSTRACT**

The Caribbean, Japreria and Yukpa languages of the Sierra de Perijá expose vowel instability and consonant changes in pre and postnuclear syllable positions. Gildea (2003, 2015) presented what he calls “the Venezuelan branch”, to refer to the Caribbean Amazonian languages. These observations will be analyzed in the Caribbean languages of the Sierra de Perijá. The methodology for the analysis I follow Givón and Cloude (2009) of which I consider only the first four principles that are synthesized in the teleological changes given in the language from the microvariation in the synchrony and the macrovariation in the morning, but subject to the philobiological. I presume that this situation is due to the proto of the northwestern Caribbean languages.

**KEY WORDS:** Amazonian and Sierra de Perijá Caribbean languages, vowel instability, consonant changes, proto.

---

\*Fecha de recepción: 15-10-2019. Fecha de aceptación: 20-01-2020

## 1. INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es demostrar que las lenguas Caribes de la Sierra de Perijá no siguen el modelo planteado por Gildea (2008, 2015) con respecto a las lenguas Caribes Amazónicas. Primero expondré los planteamientos de Gildea lo que él denomina “la rama venezolana”, la escisión no condicionada de  $o > \ddot{e}$  (mapoyo, yawarana y ye’wana). En el inciso 2.0 explicaré la metodología que sigo, Givón y Cloude (2009). Considero solo los cuatro primeros principios de los seis que plantean estos autores y, se sintetizan en los cambios teleológicos dados en la lengua desde la microvariación en la sincronía y la macrovariación en el mañana, pero sujeto a lo filobiológico. En el inciso 3.0. Debate sobre la rama caribe venezolana tomaré las observaciones de Mattei- Müller (2003) quien examinó la inestabilidad de la  $-o$  y la  $-\ddot{e}$  estudiados por Gildea en una misma lengua y concluyó que obedece a razones regio dialectales. La autora presenta algunas observaciones sobre las lenguas Caribes Amazónicas, panare, ye’kwana. En cuanto al panare expone que el cambio de la estructura silábica provoca un cambio de patrón métrico y la alternancia  $o / \ddot{e}$ . En kariña, según la autora, por no tener esta alternancia, presenta un cambio casi sistemático entre vocales breves y largas. La reducción silábica es quizás, el cambio fonético más relevante de la fonología diacrónica caribe, junto al alargamiento y diptongación de las vocales y consonántico (glotalización de las oclusivas en posición final absoluta, surgimiento de fricativas en posición preconsonántica) como también en el sistema prosódico. Contrasté los comentarios de Mattei- Müller (2003) y Gildea (1998, 2002, 2003) con Oquendo, Morales y Maestros yukpa (2007).

En mi análisis de las lenguas Caribes de noroccidente, japería y yukpa, hallé mayor tendencia a la inestabilidad vocálica; en cuanto a la presencia del fonema  $/p/$  lo observo en posición

prenuclear y posnuclear en yukpa, ejemplo: p<sup>h</sup>ara (báquiro), epna (a nosotros). Las palabras en yukpa normalmente terminan en vocal y en las consonantes -k, -p, -n, h: ematepok (víspera), eman (mío), erep (estar sólo), aunque domina la sílaba abierta. En cuanto al acento se observa: sí la palabra tiene una sílaba pesada, el acento recae sobre esta sílaba, mientras que si la palabra está compuesta de sílabas livianas el acento recae sobre la primera sílaba como se evidencia en estos ejemplos: Shaatre (tucán), nono (tierra), kayi (alto), yaari (hoja). En japreria la tendencia es que finaliza en vocal o en los fonemas consonánticos /h/ y /sh/. El acento recae sobre la primera sílaba en las palabras más complejas, palabras de tres o cuatro sílabas, kamuneshi (corto), kuvenesi (dormir), kepa (hombre), krenka (bueno). Las características fonetológicas comentadas del yukpa y del japreria se oponen a lo planteado por Mattei –Müller y Henley (1990) Mattei –Müller (2003) y Gildea (2003) como características de las lenguas caribes. Presumo que esta situación obedece al proto de las lenguas caribes de noroccidente.

### **La rama caribe venezolana**

Gildea (2003) examina las lenguas: +Tamanaku, grupo Pemón, +Chaima, +Cumanagoto, Makushi, Ye'wana, Mapoyo y Panare, la innovación de la hendidura no condicionada de la fonología, y la innovación de la morfología. El autor presenta varias observaciones acerca de los métodos sobre los cuales han presentado otros investigadores sus trabajos sobre las lenguas Caribes. Entre las observaciones metódicas están: la transcripción fonética, la inhabilidad para distinguir la alta medio central [i̠] y la medio central [ə]; según el autor, fracasan en la distinción de la oclusiva glotal y las aspiradas agrupadas, igualmente entre las fricativas y las africadas.

Gildea comenta que si aceptamos a los argumentos de Girad

(1971:5) que el Proto- Caribe no tuvo ə, muchas lenguas Caribes modernas exponen o>ə. La lista de lenguas con ə compartido son: Panare, el grupo Pemón, De'kwana, Mapoyo, Yabarana, Taronan y Wayana. Mientras que Tamanaku, Chaima y Cumanagoto exponen o> e, ue, a. Por otro lado, en Makushi yKapon, exponen la innovación: o> i. Con respecto a la suplección del paradigma verbal en el Proto- caribe el verbo –kachi (decir, hacer ruido) con la sílaba final inferida desde la alomorfia, esta forma generó en la rama de Venezuela como –ka/kaC.

Al referirse a la sílaba, el autor plantea que hay reducción fonológica "...vowel of the first while post position, especially when followed by the first person pronoun. In Panare and the Pemón Group, the nominalizer \*-r̂ disappears (as do other word-final and root-final r̂ syllables" (Gildea. 2002:19). Presenta el autor algunos ejemplos: En el grupo Pemón se da la desaparición de –ri, la reducción de la sílaba final de la raíz del verbo.

In all Cariban languages, \*-r̂ is the most frequent of some four or five suffixes that mark possessed nouns, the second most common overt marker being \*-n̂. In Panare, \*-n̂ > -ŋ and expanded from its previously limited distribution to mark most possessed nouns and the action nominalization (cf. Wayana for a parallel extension of \*-n̂ (> -n) to mark most possessed nouns following loss of \*r̂). The combination of -ŋ+\*poko (>p̂) gives the transitive progressive suffix -ŋp̂ə> -mp̂ə. For intransitive verbs, the infinitive \*-no > -nə> -ŋ, with Panare showing only -nə, Kapóng/Pemón showing -nə / C+ \_\_\_ and -N / V+ \_\_\_, and Makushi showing -ni / C+ \_\_\_ and -ŋ / V+ \_\_\_. These allomorphs combine with the modern reflex of \*poko in a straightforward way to produce the various allomorphs of the intransitive progressive suffix (Gildea, 2002:19).

En cuanto a la Reducción fonológica: reducción de sílaba, Gildea señala que sí la sílaba final de la raíz del verbo se reduce si el verbo comienza con- CV. La reducción de la sílaba envuelve

dos innovaciones fonológicas (i) pérdida de la vocal final y (ii) debucalización de la consonante de la palabra final. Gildea nos presenta un conjunto de cognados de Panare y del grupo Pemón, donde las obstruyentes se caen y vuelven otra vez al tracto oral de igual manera ocurre con la nasal. En todas las lenguas la nasal final sufre transformación  $m, n > \eta$ . Pérdida del prefijo 1+2, aumento del sufijo 1+2.

En cuanto a la morfofonología, el autor insiste en lo planteado en su tesis doctoral (1998) el uso de –sapo con el prefijo personal absoluto- nominalizador. La nominalización a través de sufijos en el Proto- Caribe señala que es rara. En el macro grupo el verbo soporta –sapo es un poseído obligatorio por un absoluto. El sufijo es ahora usado en Panare, Pemon, Kapon en la inflexión perfecto/pasivo y el reanálisis puede ahora surgir. 4.4. Pérdida de la posesión en el ProtoCaribe. Sufijo de acción nominalizada –ri. El autor señala cuales eran los morfemas de posesión en el Proto- Caribe y como se desarrollaron en las lenguas Caribes modernas “Proto-Carib \*-ri> †Tamanaku -ri (probably [-r̂]) >Panare, Pemóng, Kapóng, Makushi -Ø; in a separate development, possessed nominal suffix Proto-Carib \*ni>Panare - $\eta$  and extendstomos possessed nouns, thentoreplace \*-ri as theaction-nominalizer” (Gildea, 2003: 28).

## 2. METODOLOGÍA

El método con el cual he analizado los datos que expondré es el comparativo, Campbell (1999), la reconstrucción del sistema fonológico de los ítems lexicales, sobre algunas hipótesis, aunque la generación de hipótesis de los rasgos estructurales sobre la base de la lengua debe ir acompañado de argumentos estadísticos, estos no son de miles, ni de centenares, los pocos recogidos y o seleccionados considero que son suficiente para lanzar unos primeros supuestos. La reconstrucción del sistema de gramati-

calización visto a través de la teoría de Givón (2009:1-2) acerca de la diacronía y la evolución biológica fundamentado sobre seis principios de la diacronía y la evolución biológica:

a. Todos los días las micro- variaciones engendra variaciones en el lenguaje y mañana las macro- variaciones a la lengua de la especie humana.

b. Todas la especie generan idiomas, dialectos philo- biología, variaciones, taxonomías.

c. Consecuencialmente las microvariaciones pueden generar a través del tiempo macro- variaciones.

d. Los procesos de los cambios guiados por lo teológico generan estructuras isomórficas que se van adaptando por selección adaptativa

e. Cambios adaptados a través del tiempo al considerar la reestructuración mapeando una estructura.

f. Principios estructurales que no se observan en la superficie, pero juntos son control en el proceso de desarrollo que surgen observados en la superficie.

Estos principios estarán conducidos por las teorías de gramaticalización de Hooper y Closs (1997) Haspelmath (2003) Ramat y Hooper (1998) Bybee (1994).

### **3. DEBATE SOBRE LA RAMA CARIBE VENEZOLANA**

Marie Claude Mattei- Müller (2003) comenta que la propuesta de Gildea (2003) sobre la “rama venezolana” es una propuesta innovadora, en virtud que realiza un estudio comparativo de cinco lenguas Caribes ubicadas en la Guayana venezolana y en las regiones de frontera con el +Tamanaku, Panare, Pemón, Kapon y el Makushi. Ella examina cada uno de los criterios clasificatorios estudiados por Gildea, añadiéndole 4 lenguas más: Mapoyo, Yawarana, ye’wana y kariña con el propósito de poner a prueba

la validez de lo planteado por Gildea y se plantea las preguntas: “¿En otros términos son estos criterios suficientes para definir una posible “rama venezolana”? ¿Estas innovaciones deberían o no ser incluidas?”. Para desarrollar las preguntas y comentando a Gildea (2003), Mattei- Müller al referirse al cambio fonológico sostiene: escisión no condicionada de o>ë (Mapoyo, Yawarana y Ye’kwana). Señala la autora que la –o continúa siendo la de mayor frecuencia en las lenguas que introdujeron la –ë y esta es raro en posición inicial. –ë: morfema gramatical; 2da persona en posesión; prefijo destransivizador. ”En panare...el cambio de la estructura silábica, debido a la adjunción de morfemas gramaticales, provoca un cambio de patrón métrico...o desplazamiento del acento sobre la vocal larga. (3) A continuación cito unos ejemplos que nos presenta Mattei Müller (2003: 3) acerca de la alternancia –o/ë:

Pan	y-awó-n 1: POS- suegro- Mi suegro	y-á:wë-rí-hpe 1:POS-suegro- POS Mi ex suegro
pa: mó	1-cuñado Mi cuñado	yu-pámë-rí- hpë 1-cuñado-POS- PAS Mi ex cuñado

El kariña, según Mattei- Müller, por no tener esta alternancia presenta una alternancia casi sistemática entre vocales breves y largas. En ye’kwana hay la presencia de un morfema que marca la posesión -du pospuesto al nombre como en los ejemplos a continuación:

Ye’k	ënu	ch-ënu-du	t-ënu-du
		2-ojo- POS	3-ojo-POS
		Sus ojos	sus propios ojos

Este fenómeno no lo vamos a observar en las lenguas de la Sierra de Perijá. En japerria la marca de posesión-Y, se exhibe

ante del nombre poseído y de acuerdo sí el nombre es alienable o inalienable la marca de posesión se presenta. Obsérvese los siguientes ejemplos:

Ano'	i) y-ano	ii) O y- ano'	iii) ave y-apo'
brazo	POS-ojo	3S-POS ojo	1S -POS-
	Su ojo	el ojo de él	mi brazo
iv) Ave phRe	v) amoRusha	vi) amoRmanvReko	
1S - flecha	2S -esposa	2S - cambur	
Mi flecha	Tú esposa	Tú cambur	

Los nombres alienables, además de no exhibir el prefijo –Y, sino que presenta su posesión a través del pronombre personal, puede cambiar el orden de los elemento, flexibilidad que es idiosincrática en japreria, empero para los nombre inalienables hay un orden, contrario al orden de palabras de la lengua que es flexible.

Mattei Müller concluye con respecto a la “rama venezolana”, que el mapoyo y yawarana son las que cumple con los requisitos, mientras que el ye'kwana no cumple con el segundo requisito y el Kariña no cumple con ninguno. Con respecto al Magro Grupo tamanaku/ panare/pemon. Mattei- Müller replica que la consideración de Gildea (2003) sobre el macro-grupo de la “rama venezolana” tamanaku, panare y el Grupo Pemón (Pemón, Makushi y Kapón) es sólo porque comparte cinco innovaciones: una lexical y cuatro gramaticales. Este último tema, los cambios gramaticales ha sido el más estudiado en la lingüística Caribe, pero de manera independiente. Oquendo (2012, 2009, 2007, 2008, 2006, 2002) ha descrito varios fenómenos gramaticales del yukpa y del japreria desde la perspectiva tipológica y he hallado tendencias diferentes en la morfología, siendo el yukpa + inflexional en oposición al japreria + derivacional. Prosigue Mattei- Müller (2003) sobre la réplica a Gildea (2003) y observa que en el ma-



En cuanto a la reducción silábica, el subgrupopanarepémón (pemón- makushi- kapon), Mattei- Müller plantea:

...es el cambio fonético más relevante de la fonología diacrónica Caribe... (Alargamiento y / o diptongación de las vocales por ejemplo) y consonántico (glotalización de las oclusivas en posición final absoluta, surgimiento de fricativas en posición preconsonántica) sino también en el sistema prosódico. Las cuatro lenguas consideradas aquí presentan reducción silábica limitada, comparada con el grupo Panare-Pemón (2003:13).

Al respecto, Oquendo, Morales y otros (2007) expusimos que la composición silábica yukpa presenta los siguientes grupos silábicos con un alto grado de frecuencia, fenómeno que es una piedra angular para analizar el proto, VC, CV, V; aunque también tiene otros como: CVC, CVV, CVCC, CVC. Veamos algunos ejemplos:

Ku-pa (hombre);	i-ma- po- ma-ko (agarrado);pa-
tu- me (bueno)	
CV CV	V CV CV CV CV CV CV
CV CV	
Mah (esto);	O-prak (él no); nu-pen- ta
(vinieron)	
CVC	V CCVC CV CVC CV
Pen-tos- ma (despide gases); Shup-ta-po (orinar);	
su'- suk (arruga)	
CVC CVC CV	CVC CV CV CVC
CVC	
Ni- kih- ta (salió)	;i-pia- nne (caminando; ka-
nas- ku (garrapata)	
CV CVC CV	V CVV CCV CV
CVC CV	
Kat- po (morir); tumt- po (lavarse); vüü- sa (barbas-	
co)	
CVC CV	CVCC CV CVV CV

Oquendo (2012), desde la Teoría de la Optimalidad, explicó la composición silábica en yukpa. Las palabras en yukpa normal-

mente terminan en vocal y en las consonantes –k, -h, como se puede observar en los ejemplos de arriba, aunque domina la sílaba abierta. Pero, ¿dónde se realiza mayor fuerza articulatoria? Depende de la composición silábica. Si la palabra tiene una sílaba pesada, el acento recae sobre esta sílaba, mientras que si la palabra está compuesta de sílabas livianas el acento recae sobre la primera sílaba como se evidencia en estos ejemplos: Shaatre (tucán); nono(tierra); kayi(alto); yaari(hoja)

La tipología de la sílaba yukpa presenta los siguientes tipos:

- (1) Sílaba Hipológica Yukpa.
- a. V Sílaba ligera.
- b. CV Sílaba ligera.
- c. CVV Sílaba pesada. Alargamiento vocálico.
- d. CVVC Sílaba superpesada.
- e. CV(C) Sílaba pesada funcional.

Siguiendo a Oquendo y Morales (2012) resumo las particularidades de la silabización en yukpa: todas las sílabas estudiadas por medio de la regla alternativa vocálica, mostraron que contenían uno o dos segmentos nucleares de naturaleza sonorante.

(4) Lexemas no silabizados.	Regla vocálica.
a. Nopa que	n[o]p[a]
b. Yoma mano	y[o]m[a]
c. Penari basta, ya, tanto	p[e]n[a]r[i]
d. Satüka lo que se cuenta	s[a]t[ü]k[a]
e. Patuma bueno	p[a]t[u]m[a]
f. Tüpka cortarse	t[ü]k[a]
g. yuripisoro prepucio	y[u]r [i] p[i] s[o] r [o]

Es posible predecir que en la lengua yukpa no existen núcleos con tres vocales, pero esto no quiere decir que no exista geminación vocálica, la cual se exhibe de manera prominente en la variedad dialectal 2, ya que podría provocar problemas en

la formación de sílabas. Sílabas como \*paia, \*seao, \*teuo, entre otros, es imposible que ocurra en yukpa. Por lo tanto, la posibilidad de establecer un principio base en la construcción de una sílaba yukpa será la restricción estructural de hasta dos segmentos vocálicos en el núcleo en vista del “principio de sonoridad del pico silábico

El japreria presenta distintos principios de sibilificación que pueden sostener que es bastante distante del yukpa.

En resumen, hallamos que los principios son codificados dentro de restricciones consideradas tendencias generales. En segundo lugar, las sílabas violentan algunas de estos universales, hasta el punto de estar en conflictos continuos. El ordenamiento jerárquico es una manera de explicar la producción y comportamiento de una lengua y atenuar los conflictos entre principios.

### 3.1. La sílaba en japreria

Los lexemas en la lengua japreria presentan como se distribuyen las sílabas en su sistema fonológico. La distribución de las consonantes y las vocales están mediadas por la posición en el segmento morfofonológico. Observaremos algunos fenómenos como la metátesis, la prótesis y la epéntesis entre los lexemas que componen las sílabas para crear nuevos morfemas a costa de cambios fonológicos. Aunque en (1999) planteé que en japreria había siete grupos silábicos, luego de un examen más exhaustivo, he hallado nueve grupos silábicos, siendo el más dominante CV, seguido del grupo CVC. Veamos algunos ejemplos:

Grupo silábico	Glosa
CVC-CCV	
Sen. tře	Comida
V-CV-CCVC-CV	
a.ve.stam.po	Escucho

CVV-CV-CV-CV  
Vai.ra.em-poBailó

CCCV  
Phře Flecha

CVV  
Paa ¿Qué?  
VV-CV aa.to

CVC-CVC-CV  
Mam.vre.ko Cambur

CV-CVVC-CV  
Ku.veis.te Lloró

Las palabras en japreria siempre terminan en vocal, la dominancia es que las palabras culminan en sílaba abierta, al contrario del yukpa que puede haber palabras que culminen en consonantes como la -k y la -h, sin embargo, hay palabras en japreria cuyas sílabas terminan en consonante como los grupos CVC y CVVC. De acaba cabe una pregunta: Pero, ¿dónde se realiza mayor fuerza articulatoria? En principio considero que el acento es asimétrico y que no depende la composición silábica como es el caso del yukpa, tal como fue planteado por Oquendo, Morales y Maestros Yukpa (2007). Sí la palabra tiene una sílaba pesada, el acento recae sobre esta sílaba, mientras que sí la palabra está compuesta de sílabas livianas, el acento recae sobre la primera sílaba como se evidencia en estos ejemplos:

Shaatre (tucán); nono (tierra); kayi (alto); yaari (hoja).

Mientras que en japreria depende de ciertas condiciones y restricciones que bien podríamos considerarlo como concatenación fonológica. Empezaré por el grupo de mayor dominancia CV en el sistema silábico.

Σ Formado por dos grupos silábicos CV

Se acentúa en la 2da sílaba cuando la sílaba que le sigue comienza con una fricativa, por ejemplo:

	Grupo silábico	Glosa
1.	[ma].[she]	Largo
2.	[ka].[se]	Cesta

Mattei- Müller (2003) refiere los cambios fonológicos en cuanto a los prefijos del dual se han mantenido en Kariña, pero que han desaparecido en Mapoyo y Yawarana como en los ejemplos que nos muestra:

Kar.	Kas-aro: da	k-aro:-da
	1+2 A-llevar-PRES	1+2 O -llevar- PRES

En cuanto al sufijo-në reservado a la primera persona dual (1+2) y a la primera persona inclusiva (1+2+3) en el grupo Pemón- Panare, no aparece en ninguna de las cuatro lenguas consideradas (2003:14).

Los cambios que afectaron la serie oclusiva, africada y fricativa y la desaparición del fonema /p/ en pocas lenguas como el ye'kwana y el hixkayana, no fueron tomados en cuenta. Presumo que en estas lenguas ha ocurrido lo que Chavier y Oquendo (2002:128) explicamos acerca de la elisión de la consonante-k y la vocal -o en el morfema-MAK. “La elisión de-k es el resultado de la erosión fonológica que sufre un segmento en posición final de sílaba o de palabra. La erosión de sonidos al final de sílaba y /o palabra ha sido explicado en lenguas modernas por algunos autores entre ellos Labov (1995) lo ha expuesto con la pérdida de -r y -d en el Inglés Negro Americano.

Chavier y Oquendo (2002: 128) confirmaron que el alomorfismo, por apócope en el análisis del morfema ‘MAK, “...la elisión de -k es el resultado de la erosión fonológica que sufre un segmento a final de palabra...presuponemos que la diferencia entre los sufijos -mak -mako es debida a la inestabilidad de las

vocales como característica idiosincrásica de las lenguas caribes, y a razones articulatorias. La elisión de la velar en posición final constituye un principio universal, por la tensión articulatoria que exige una consonante en posición postnuclear. Igualmente, la vocal final sufijo –mako evidencia otro principio universal acerca de la tensión articulatoria de las vocales posteriores, las cuales suelen debilitarse, y por consiguiente, elidirse. Sin embargo, estos principios predicen otro fenómeno dentro de las relaciones gramaticales que se generan a partir de la morfofonología.

Pero en mi último análisis sobre el sufijo MAK en la lengua yukpa, Chavier y Oquendo (2002), para esta ponencia el cual considero que he sido más exhaustivo al citado, examinamos 100 construcciones donde aparece este sufijo en distintos entornos fonológicos de acuerdo al contexto sintáctico: 1) final de oración, seguido de otra palabra que puede ser nombre o verbo en un entorno vocálico o consonántico, 2) después de verbo. Obsérvense los siguientes ejemplos:

- |  |  |
|--|--|
| i) Oyohosohpama<br>Oyohosshpa-ma<br>Hoyo/ ser<br>Es profundo   | ii) Ornemuenatpo maovashpo<br>Or-nemu-ena-tpo maovashpo/ ovaspo<br>3S, limón comer-TAM ácido<br>Él come un limón ácido |
| iii) Oritaka'maitakapo<br>Or- itaka' maita- ka-po<br>3S comer. PRO TR. TM<br>El está comiendo comida |  |
| iv) Orsinapomako<br>Or s-ina-po-mako<br>3S T-beber-TA- PRO<br>Él está bebiendo                       | Samak vicharikoko<br>Sa-makvichari- koko<br>TA-ser hojas oscuras<br>Las hojas están secas                              |

La oclusiva velar en contextos final de oración, seguido de otra palabra que puede ser nombre o verbo en un entorno vocálico o consonántico se omite. Mientras que en un entorno seguido de verbo o con función de cópula sí exhibe la oclusiva velar –k. ¿Por qué ocurre este fenómeno? Presumo que dado la polifunciona-

lidad de este sufijo es lo que determina su ocurrencia y, cuando cumple el papel de cópula se representa de forma fonética con la oclusiva velar, privando el principio gramatical por encima del fonológico sin que este último sea determinante como se observa en –iv.

Oquendo (2002, 2004, 2006, 2007, 2012) ha expuesto que el cambio vocálico en yukpa y en japreria obedece a razones idiosincráticas de las lenguas Caribes. Hoy, luego de análisis más detenido, considero que la inestabilidad de las vocales en yukpa y japreria obedece a principios articulatorios fundamentados en los seis principios de la diacronía y la evolución biológica planteados por Givón (2009). El tracto articulatorio donde se producen las vocales de cualquier lengua del mundo no tiene punto de articulación. Las características articulatorias más importantes de las vocales son la posición del punto máximo de contricción del tracto vocal y el área de la sección del tracto vocal a este punto. Indudablemente que esta es una definición biológica y la cual afecta a la producción de esta. Hasta ahora, el lexicón que he recogido de estas dos lenguas, la mayoría terminan en vocal, al igual que el grupo silábico predominante es –CV lo que muestra que hay una tendencia a la frecuencia y uso de la vocal. Al respecto, Bybee (2001) expone seis principios básicos acerca del rol que ocupa la frecuencia en la unidad fonológica.

El primer principio dice lo siguiente: La experiencia afecta a la representación. La frecuencia alta de palabras y frases tiene una fuerte representación en el sentido que ellas son más fácil de acceder y menos unida a los cambios analógicos. La frecuencia baja de palabras es más difícil de acceder y convertirse en flojo como olvido. En la lengua actúan dos fenómenos, siguiendo a Bybee (2001), que la lengua moldea en su estructura e incluye otros aspectos del fenómeno: el contenido material o sustancia de la lengua y el uso de la lengua. La sustancia de la lengua comprende dos fines polares: la fonética y la semántica. El contexto

de la fonología, la frecuencia con que ciertas palabras, frases o modelos son usados mostraría tener un impacto en la estructura fonológica. En la Tabla 1 se observa el cambio vocálico de o>u; e>a y esto no implica cambio en el significado de la palabra. En la Tabla 2 de la lengua yukpa se observa cambio vocálico de i>e, además de elisión de vocal a final de palabras. Este fenómeno lo he observado en hablantes extranjeros cuando están en etapa de aprendizaje del español. En la Tabla 3, se observa los siguientes tipos de coda: velar, anterior, final de palabra y vocal. Gildea (2002) también lo reporta en el Macro-grupo: Pemón-Panare. La reducción de sílaba al final de palabra-apócope- la exhibe con mayor frecuencia el yukpa, mientras que en japreria es más prominente la aféresis, la prótesis, sin que no ocurran otros fenómenos fonológicos como el síncope. En ambas lenguas ocurre fundamentalmente en la conjugación verbal (véase Tabla 4 y Tabla 4.1).

En cuanto a la lengua yukpa, la he podido examinar con mayor detenimiento y, he analizado que de acuerdo al acento de la base puede o no llevar los siguientes sufijos: ka'-; itpo-; tpo-. Observemos en la Tabla 6 la posición de los sufijos.

Estos sufijos funcionan como infinitivo. El sufijo -tpo también tiene la función de nominizador, veamos los siguientes ejemplos:

(i) Sayatpo	ii) etakatpo	iii) tusu vitpo
Saya-tpo	etaka-tpo	tusuvi-tpo
Lanzar- NOMZ	comer-NOMZ	fumar-NOMZ
Lanzador	comida	fumador

La prótesis en el verbo Esheetpo (Amar) de -Y en las tres primeras personas del singular del pretérito y en la 1ra del singular del presente validan lo expuesto arriba por Chavier y Oquendo (véase Tabla 4). Este fenómeno es característico de las lenguas Caribes. Mattei- Müller (2002) al respecto dice:

La estructura silábica del Proto Caribe era muy simple: una sílaba abierta del tipo V o CV. La reducción silábica, fenómeno ampliamente difundido en toda la familia Caribe, generó cambios importantes en la estructura silábica de la mayoría de las lenguas: aparición de numerosas sílabas cerradas, nuevas combinatorias consonánticas, alargamiento vocálico, diptongación entre otros fenómenos más relevantes (Mattei- Müller, 2002: 13).

Al confrontar las observaciones de Mattei-Müller con las dos lenguas examinadas acá, hallamos que la reducción silábica se da uno a uno, sin embargo, la composición silábica del japerria dominante es CV. En los 19 ejemplos presentados en la Tabla 5 del yukpa y el japerria, se puede observar que de los seis verbos en cuatro de ellos su base verbal termina en consonante y, en cuanto a los nombres la sílaba que domina es CVC. Por otra parte, examiné mil ítems en ambas lenguas, el japerria y el yukpa exhiben una tendencia de vocal a final de palabra, aunque el grupo CVC es más frecuente en yukpa que en japerria, además del alargamiento vocálico en japerria como lo evidencia ejemplos de la Tabla 5. Otro fenómeno en yukpa es el cambio consonántico, de fricativa por obstruyente y de vibrante por obstruyente (véase tablas 3, 4 y 6); la reducción de consonante y de grupos consonánticos como se exhibe en el ejemplo número de la Tabla 6. No obstante, no he encontrado sistematicidad en los cambios consonánticos, ni vocálicos, tanto en yukpa como en japerria, siguiendo las observaciones de Mattei- Müller (2003) y Gildea (2003, 2015).

### **3.2. Reconstrucción del Pre- Proto Caribe con el sufijo \*y**

Gildea (1998) señala que en yukpa el prefijo en tercera persona está en distribución complementaria con el poseedor libre, mientras que los prefijos SAP parecen estar en la vía de la concordancia. El prefijo puede ocurrir sin el pronombre, o en los dos

pueden coocurrir. También expuso Gildea una reconstrucción de pre- Proto- Caribe con el sufijo \*y- que se refleja sincrónicamente en 3 A 3 O en pocas lenguas modernas y en 1 O y 2 O en la mayoría de las lenguas caribes modernas. Esta observación se exhibe en yukpa, pero no solo en los verbos intransitivos, tal como lo anota Gildea, también lo he observado en los verbos transitivos dependiendo de la clasificación semántica del verbo, como en los ejemplos siguientes:

- i) Or wayavaenatpo matuviri  
Or wayavaena- tpo-ma tuviri  
3S guayaba comer-TAM.PROG redonda  
El está comiendo una fruta redonda
  
- ii) Or pashiina potukaka-ma  
Or pashiina-potukaka-ma  
3S olla comer. TAM freir-PROG  
Él está comiendo pescado frito en la olla

Oquendo (2012) planteó que los verbos en yukpa exponen una deslexicalización de acuerdo al paciente y al contenido semántico de este y de su estructura morfofonológica como se observa en los ejemplos de arriba. La desconfiguración lexical, tanto de los verbos como de los nombres, a través de un proceso morfofonológico que consiste en la introducción del prefijo temporal –y, un cambio vocálico e>u seguido de metátesis y –y cambio vocálico pe>po; am>ma y la consonante –t sirve como de soporte del nuevo morfema. El cambio o deslexicalización obedece al nuevo paciente. Veamos:

- Morfema \*Y- en japreria con función de posesivo
- |                |              |
|----------------|--------------|
| i) o yena      | ii) Ave yapo |
| o y-ena        | Ave y-apo    |
| 3S POS-nariz   | 1S POS-brazo |
| La nariz de él | Mi brazo     |

En la Tabla 9 muestra que \*Y como \*N aparecen como sufijo y prefijos de TAM, pareciera que no hay ninguna regla fonológica que lo regularice, pero el cambio acentual presumo que constituye el vehículo de la prefijación o la sufijación, de la misma manera que los sufijos- ka'; itpo, tpo que se añaden a la base según el acento (Véase Tabla 6). Al respecto, Oquendo, Morales y otros (2007: 26) expusieron cómo se coloca el acento en yukpa:

En las palabras de dos o más sílabas el acento recae sobre la penúltima sílaba, como en: münü, yukpa, voripa, koyipo, Mürepmcha, TeeraKawopaira (alto); aunque puede recaer en la antepenúltima sílaba, específicamente en los verbos que llevan el sufijo -tpo, veamos algunos ejemplos:

Ivatpo (bailar)  
Ivutütpo (bajar)

¿Qué ocurre en la lengua japería? Gildea (1998) plantea que la partícula \*Y referida por este autor como prefijo del nombre poseído de las formas posesivas en algunas lenguas caribes y, este fenómeno es reflejo del Proto- Caribe. Sin embargo, para que se dé, deben cumplirse algunas reglas morfosintácticas: el orden de palabras, el orden de los constituyentes y, sí el verbo es transitivo o intransitivo. Oquendo (2007: 171) revisé esta hipótesis en la lengua japería, siguiendo a Gildea (1998), y llegué a las siguientes conclusiones:

La frase posesiva en japería sigue el mismo orden de los elementos (Poseedor- Poseído) presente en las lenguas caribes. No obstante, hay algunos principios con los cuales se distancia o se particulariza el japería. Estos son:

Al nombre poseído le precede la partícula -y, sólo sí el nombre poseído es una parte del cuerpo humano.

El orden de palabras más prominente en japería es OV lo cual expone a la FPos como tema de la cláusula.

Lo anterior se puede observar en la Tabla 9, los ejemplos i al ix. En otras lenguas amerindias se haya el mismo fenómeno como lo expuso Mithun (2001) en su análisis de las lenguas amerindias del noroeste de Estados Unidos, Lakhota, Katthlamet y Mohawk. Mithun muestra que hay diferencia del poseído de acuerdo a la clasificación del nombre en inalienable, alienable o de acuerdo a la relación espacial del objeto.

#### 4. CONCLUSIONES

Las partículas \*Y, \*N en yukpa y japreria son polifuncionales y pueden ser prefijos o sufijos. En cuanto al yukpa estas partículas surgen de acuerdo a ciertas reglas morfosemánticas y de composición silábica. \*Y actúa como prefijo en los nombres poseídos que son inalienables, tanto en yukpa como en japreria. El orden de palabras no es determinante, ni el tipo verbo transitivo e intransitivo para que lleve cualesquiera de las partículas \*Y / \*N en japreria. Estas partículas en japreria como en yukpa obedece a la tipología silábica, tanto en yukpa como en japreria. En la sílaba yukpa será la restricción estructural de hasta dos segmentos vocálicos en el núcleo en vista del “principio de sonoridad del pico silábico. Los cambios vocálicos en yukpa y japreria ocurren por principios universales, habida cuenta que los sonidos vocálicos se producen sin apoyo de ningún órgano articulatorio, es decir, por razones fisiológicas del tracto articulatorio, acompañado de la alta frecuencia de la producción de las vocales al final de palabra y de sílaba lo que hace que se produzca inestabilidad. Muchas sílabas insertan un segmento glotal fricativo en la coda por posibles factores acentúales. Las frecuencias consonánticas intramorfémicas solo pueden tener dos segmentos. Los dos segmentos intramorfémicos no ocurren al principio de sílaba. El cambio de un sonido obstruyente a fricativo obedece a la asimetría dentro del tracto bucal y la inercia del mismo hablante. Igualmente la

elisión de la obstruyente /k/ a final de palabra o de sílaba o cuando esta constituya la coda, el hablante tiende a relajar el sonido final. La elisión o no de /k/ en el sufijo -MAK está acompañado de procesos gramaticales en cuanto a la función.

## 5. TABLAS

V_#	C:V	Glosa
osimma	osemma	Camino
Mako	Meko	PROG
Sina	Seno	Rocio
Anisi	Anese	Sabroso
Uicho	Vecho	Sol
Tikoyi	Tekoy	Podirse
Oripa	Orepa	Mujer
Pinano	Penano	Viejo
Kípa	Kepa	Hombre

Tabla 1 Rasgos de las lenguas caribes de la Sierra de Perijá. Fuente: Elaboración propia.

<b>Inest.V en Yukpa</b>			
Ki.pa/ku.pa			
ku.pa Hombre	O.re.pa/o ripa mujer	Ita/e .ta comer	o.se. ma/
o.si. ma camino	Anes i; anis i sabroso	Kawa n: kawo n arriba	Sina sino
roci			
O			
Yuvatp ti/ Yuvatp o jefe			
<b>Japreria</b>			
Se.na.p o/ si.na.p o comer	Ye.po /Yi.po	frio	
Shooshuu ¿Quién?	Ye.sh a / ya.sh a	fuera	
Ishuka/ ishuku zancudo	Yo.shoyo.shu	bajo	
Pa.s he /Pi.she olla	Pu.nas .ka/Pu.nas .ku	nunca	

Tabla 2. Cambio Vocálico y elisión de vocal en Yukpa i>e. Este cambio vocálico es muy frecuente y en especial las palabras que termina con -e, al final de sílaba o de palabra. Fuente: Elaboración propia.

<b>Comer (Etakatpo): Presente</b>	<b>Ck</b>	<b>Ct</b>	<b>C#</b>	<b>V</b>
awi etakah	X			
ame etakah	X			
or etakah	X			
ep etakah	X			
nan etakah	X			
amor etakah	X			
oka etakah	X			
<b>Progresivo</b>				
au eta'toh jeya		X		
amo eta' toh jema		X		
oka eta' toh mah		X		
epuu eta'toh mah		X		
<b>Trabajar (Tomakar etpo): Presente</b>				
Au tomakar-a			X	
am tomakar-a			X	
Or tomakar-a			X	
Nana tomakar-a			X	
Ep tomakar-a			X	
Amor tomakar-a			X	
Oka tomakar-a			X	
<b>Leyenda: Ck: Coda velar</b>				
<b>Ct: Coda anterior</b>				
<b>C#: Coda final de palabra o de sílaba</b>				
<b>V: Vocal</b>				

Tabla 3. Coda en Yukpa. Fuente: Elaboración propia.

<b>Jü wotpo pütpo (golpear)</b>
<b>Presente</b>
Au wo-h
Am jü wo-hmah
Or jü wo-poh
Eshe etpo Amar
<b>Presente</b>
Au oshe yah
Am yüshe mah
Or yüshe mah
<b>Etaka tpo (comer)</b>
<b>Presente</b>
awi etakah
ame etakah
or etakah

Tabla 4. Verbos Yukpa. Fuente: Elaboración propia.

Yukpa	Japreria	Glosa
Kiop	Kioopo	lluvia
kishipo	shipo	pulga
kovape	koovan	tarde
kununu	komune	cigarrón
mítashku	mutatuusu	saliva

Tabla 5. Reducción silábica. Fuente: Elaboración propia.

Base	Ka'	itpo	tpo	Glosa
Kamshi		x		Encoger
Kuma		x		Abandonar
Vü	*	*		Cruzar
Narko		x		Seguir
Sürürü		x		Elaborar
Osikocha		x		Pelear
Pip	x	x		Saltar
amene	x		x	Tardar
Tüsruyu		x		Tener diarrea
voroshika	x	x		Atragantarse
Yipako		x		Rozar

Tabla 6. Yukpa. Base verbal (La -x significa la presencia o el uso de ese sufijo verbal). Fuente: Elaboración propia.

Lex base	C de Con	Glosa
voripa	votipa	mujer
Isho/ Iso	Icho	tigre
Pichoro	Pisoro	piel
Sutuma	Tutuma	halar
Koyishpi	koyipi	frio

Tabla 7. Cambio de consonantes y reducción de consonantes o grupos de consonánticos en Yukpa. Fuente: Elaboración propia.

<b>Pasado Perfectivo</b>	<b>Pasado imperfecto</b>
y-/ -ye (1S) n-/ -ne (3S; 1PL; 3PL)	-ye (1S) ne-/ -ne (3S; 2 PL; 3PL)

Tabla 8. Resumen de las posiciones del tam que ocupan los morfemas ‘y y n’ en la lengua yukpa. Fuente Elaboración propia.

<b>(i)</b> Yemene Y-e-mene POS-E-casa Su casa	<b>(ii)</b> Yema Y-oma POS-mano	<b>(iii)</b> o yena o y-ena 3S POS-nariz La nariz de él
---	--	---

Tabla 9. \*Y Morfema Polifuncional en Japreria. Morfema \*Y- en Japreria con función de posesivo. Fuente: Elaboración propia.

<b>(1)</b>	Yaita: tener [S V O] TR or yomama ape amusha. or y-omama ape amusha 3S TAM-tener ADV ovejas Él tuvo muchas ovejas
<b>(2)</b>	[S V O] TR Or yomama kumarko vituksino misini Or y-omama kumarko vituksino misini 3S TAM-tener ADV vara ADJ Él tuvo una vara larga

Tabla 9.1. Morfema \*Y con función TAM. Fuente: Elaboración propia.

## BIBLIOGRAFÍA

Bravo, I. 2011. *Clasificación morfosemántica del verbo en Yukpa*.  
 Tesis de Maestría en Lingüística. Universidad del Zulia.

- Chavier, M y Oquendo, L. 2002 “El comportamiento del sufijo-MAK en la lengua yukpa”. En: *Letras*. N° 65, pp. 119-138.
- Gil, M. 2007 “Acercamiento al Proceso de Colonización del Orinoco Medio a través del Análisis de los Cambios en la Industria Lítica”. En: *Lecturas antropológicas en Venezuela*. Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes.
- Gildea, S. 1998. *On Reconstruction Grammar: Comparative Cariban Morphosyntax*. Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ 2003. “Proposing a New Branch for the Cariban Language Family”. En: *Amerindia*. N° 28, pp. 7-32.
- Givón, T y Cloud R, Wh. 2009. *Diachrony and Evolution*. Disponible en: [https://www.researchgate.net/publication/293103746\\_The\\_genesis\\_of\\_syntactic\\_complexity\\_Diachrony\\_ontogeny\\_neuro-cognition\\_evolution](https://www.researchgate.net/publication/293103746_The_genesis_of_syntactic_complexity_Diachrony_ontogeny_neuro-cognition_evolution)
- Mattei- Müller, M. 2003. “En busca de criterios clasificatorios para la Familia Caribe”. s/e, s/l.
- Mithun, M. 2001. “The difference a category makes in the Expression of possession and inalienability” En: Baron, Irene; Herlslund, Michael y Finn Sørensen.(Eds) *Dimension of Possessors*. Ed: John Benjamin.
- Labov, W 1995. *Principles of Linguistic Change*. Internal Factors. Ed BLACKELL. Oxford
- Mittun, M. 2012. “Field Methods in Syntactic Research.” En: Luraghi, Silvia y Claudia Parodi. (Eds) *Continuum Companion to Syntax and Syntactic Theory*. Ed. London y New York.
- Oquendo, L. 2006. “Inflexión o derivación en las lenguas Caribes”. En: *SYNERGIES*. N° 2, pp.101-116
- \_\_\_\_\_ 2007. “La Construcción Posesiva en Japreria”. En: *SYNERGIES*. N° 3, pp. 157-172.
- \_\_\_\_\_ 2012. “¿Hay clasificadores de verbos en yukpa?”. En: *La frase adverbial en yukpa y algunos aspectos etnolingüísticos*. Ed. Académica Española

## **ENFOQUES TEÓRICOS CONTEMPORÁNEOS PARA LA INTERPRETACIÓN DEL PAISAJE CULTURAL PATRIMONIAL DE LOS PUEBLOS DEL SUR, MÉRIDA, VENEZUELA\***

**RIVAS CARRERO, MARÍA ANGÉLICA**

Universidad Santo Tomás, Colombia

**Correo electrónico:** maria.rivas@ustabuca.edu.com

### **RESUMEN**

Los discursos dentro del campo patrimonial de la última década provienen de autores que han trabajado nuevas nociones y reflexiones en torno al paisaje cultural en tanto patrimonio. El artículo busca dar a conocer los nuevos enfoques contemporáneos. La búsqueda de documentos bibliográficos se realizó con una metodología en correspondencia con los fundamentos teóricos, en la planeación de la forma como se va a realizar la investigación, además de las técnicas e instrumentos que serán utilizados en la recolección de datos, que contribuyen en el tratamiento efectivo de la información, para ser aplicados en la interpretación del paisaje cultural de los pueblos del sur, Mérida, Venezuela.

**PALABRAS CLAVE:** Enfoques contemporáneos, discurso patrimonial, interpretación del paisaje cultural, Mérida, Venezuela.

## **CONTEMPORARY THEORETICAL APPROACHES FOR THE INTERPRETATION OF THE CULTURAL LANDSCAPE OF THE SOUTHERN PEOPLES, MERIDA, VENEZUELA**

### **ABSTRACT**

The discourses within the heritage field of the last decade come from authors who have worked on new notions and reflections on the cultural landscape as heritage. The article seeks to publicize new contemporary approaches. The search for bibliographic documents was carried out with a methodology in correspondence with the theoretical foundations, in the planning of the way in which the research will be carried out, in addition to the techniques and instruments that will be used in data collection, which contribute to the effective treatment of information, to be applied in the interpretation of the cultural landscape of the southern peoples, Mérida, Venezuela.

**KEY WORDS:** Contemporary approaches, heritage discourse, interpretation of the cultural landscape, Mérida.

---

\*Fecha de recepción: 19-11-2019. Fecha de aceptación: 20-02-2020

## 1. INTRODUCCIÓN

Este artículo se inscribe en la línea de investigación sobre patrimonio y paisaje cultural, que recoge una serie de conceptos en relación al patrimonio cultural con sus respectivas implicaciones en los estudios del paisaje cultural en tanto patrimonio histórico-cultural, en primer lugar, se fundamentan en diversos especialistas del área, quienes han escrito sobre la naturaleza del mismo, soportados en los acuerdos internacionales, nacionales, convenciones y cartas, en especial a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), que lidera los debates y acciones dirigidas a salvaguardar la herencia cultural, y a su vez, reconoce que el patrimonio constituye un factor decisivo en el desarrollo de actividades, que vistas desde diversas disciplinas, pueden contribuir con su protección, rescate y difusión, al efecto, ha contribuido a que se reconozca como un componente esencial en el progreso económico, el turismo, la cohesión social y la afirmación de las identidades culturales específicas de cada pueblo<sup>1</sup>.

La UNESCO también ha patrocinado la fundación de dos Organizaciones No Gubernamentales (ONG) especializadas en la preservación del Patrimonio Cultural mueble e inmueble: el Comité Internacional de Museos (ICOM) y el Comité Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS). En segundo lugar, otros investigadores, originarios de Canadá, el Reino Unido y Australia, han realizado trabajos enfrentando los conceptos tradicionales del patrimonio cultural, proveniente de las Organizaciones anteriormente mencionadas, con posturas críticas conducentes a nuevos enfoques sobre el patrimonio cultural.

El patrimonio cultural ha venido tomando gran importancia en los últimos años, debido a los debates constantes de profesionales en el área que han orientado sus reflexiones en torno a otras formas de entender y comprender el mismo. Autores como John

Tunbridge, Gregory Ashworth y Brian Graham (2000) afirman que desde el año 2000<sup>2</sup>, los estudios sobre el patrimonio se han caracterizado por el progreso intelectual (posturas académicas, conferencias, congresos, publicaciones, entre otros aspectos). Esto confirma, que ha habido una búsqueda amplia, no solo rediscutiendo los conceptos ya conocidos, sino despertando el interés de los investigadores a involucrarse con temas más especializados que conduzcan a ampliar la visión que se tiene y, a la vez, preguntarse: ¿Hacia dónde se dirige el patrimonio cultural?

Para dar respuesta a la pregunta planteada, se realizó un arqueo bibliográfico y documental sobre el tema de patrimonio y paisaje cultural, con la finalidad de buscar los conceptos teóricos clave, que remiten a una estructura de elementos que permitirán dar coherencia y sentido a la investigación. La esencia de esta búsqueda es la revisión analítica e incorporación de conceptos/ teorías, que reducirán la brecha en la construcción de la mirada propia de la materia en estudio.

De tal manera, se busca el acercamiento a la formulación de un corpus de ideas de “diferentes niveles de abstracción articulados entre sí, que orientan la forma de aprehender la realidad. Lo que, adicionalmente incluye, supuestos de carácter general acerca del funcionamiento de la sociedad y la teoría sustantiva o conceptos específicos sobre el tema que se pretende analizar” (Bassi, 2005: 346).

En función a lo planteado, se trabajaron autores que permitieron reiterar que los estudios sobre la naturaleza del patrimonio cultural han comenzado a surgir en diversas disciplinas y se consideran relativamente nuevos, ya que exploran la idea de este “no tanto como una “cosa”, pero si como un proceso cultural y social, el cual involucra actos de memoria que trabajan para crear maneras de entender y comprometerse con el presente” (Smith, 2006: 44)<sup>3</sup>. Siendo fundamental resaltar, el énfasis de las investigaciones hacia una preocupación no, por los objetos mismos, su cla-

sificación, conservación e interpretación, que son vistos a modo de expresión de cultura, identidad y política, sino hasta los modos sociales en que otros sujetos asumen el patrimonio, por ejemplo, las comunidades inmersas en el caso de estudio, San Antonio de Acequias y El Morro, pueblos del Sur en Mérida, Venezuela.

Por lo cual, es notable que los especialistas en patrimonio cultural también comenzaron a preocuparse y a comprometerse con los procesos de construcción de significados. Con base en ello, el propósito de este artículo, es presentar una discusión sobre los conceptos y teorías provenientes de una investigación bibliográfica realizada en el Hazel McCallion Academic Learning Centre, Library University of Toronto Mississauga, Ontario, Canadá<sup>4</sup>; a partir de aquí se tomaron elementos importantes que serán utilizados en la elaboración de un discurso patrimonial local, posibilitando el acercamiento a una nueva visión de patrimonio, validado en una postura teórica que será enfrentada en el trabajo de campo, para la interpretación del paisaje cultural de los pueblos del Sur en Mérida, Venezuela.

## **2. METODOLOGÍA**

Para analizar los conceptos emergentes sobre el patrimonio y el paisaje cultural, como resultado de la exhaustiva búsqueda de información, planteamos una metodología en correspondencia con los fundamentos teóricos y los aspectos empíricos que se quieren tratar en el desarrollo del tema. Las características especiales que asume la investigación, en tanto modalidad documental, obligan a abordar e incorporar datos descriptivos provenientes de la revisión de las fuentes bibliográfica y hemerográfica disponible.

Han sido de gran utilidad los escritos provenientes de diferentes autores y de fuentes secundarias, que tratan desde contextos culturales distintos, diversas experiencias en la búsqueda de los nuevos conceptos y enfoques que nos permite una nueva

mirada al patrimonio cultural. En el mismo orden de ideas, proponemos lo siguiente:

Una revisión de los autores que han trabajado los conceptos paisaje y patrimonio cultural, junto con experiencias vinculadas con el “Discurso Patrimonial Autorizado”. Es sumado a las ideas de posturas críticas al mismo que se incorporarán como categorías de análisis al discurso patrimonial contemporáneo. Nociones relacionadas con la memoria, performatividad, afecto, emociones e identidad, entre otros, servirán, desde el estudio de contenido, acercarnos a la técnica de interpretación de textos, es decir, que contengan toda clase de registros de datos que puedan ser interpretados adecuadamente y abrir las puertas al conocimiento partiendo de diversos aspectos.

### **3. ¿CÓMO SE PUEDE CONSTRUIR UN SENTIDO DEL PATRIMONIO QUE INCLUYA MÁS DISCURSOS ALTERNATIVOS?**

Dentro de los discursos sobre el campo del patrimonio cultural, los investigadores consultados argumentan en sus textos, específicamente Smith Laurajeane en los usos del patrimonio (2006), que existe un discurso patrimonial, que “actúa en constituir las formas como pensamos, hablamos y escribimos acerca del patrimonio” (p. 11). El mismo en consecuencia, naturaliza las prácticas que giran en torno a los aspectos usuales para ser conservado y transmitido a generaciones futuras, y al hacerlo así, promueve ciertos rasgos culturales de las “elites occidentales”, que son universalmente aplicables. Este discurso, siguiendo a la autora, valida un conjunto de praxis y actuaciones en la construcción del mismo y a la vez abre las puertas hacia nuevas alternativas. El trabajo del patrimonio, desde la práctica social y cultural, está opacado por los efectos naturalizantes del “El Discurso Patrimonial Autorizado”. Se hace vital, demostrar su naturaleza

discursiva y ampliar el discurso, conducentes a realzar nuestra mirada del paisaje cultural, en función de una serie de valores y significados en el presente.

Afirma Smith (2006), que existe un Discurso Patrimonial Autorizado hegemónico, institucionalizado en los Organismos culturales del Estado, que centra la atención en objetos, sitios, lugares y paisajes, privilegiando la gran escala; donde la noción occidental de patrimonio suele enfatizar el aspecto material de este y atribuye un valor inherente a esas cosas. Además, el sentido que se le da a esos valores está relacionado directamente con el tiempo, la monumentalidad y/o la estética. Por tanto, se convierte en un discurso “autorreferencial” que trae en sí mismo una serie de consecuencias.

El Discurso Patrimonial Autorizado (de ahora en adelante, se abreviará DPA), está institucionalizado e incorporado en los principales documentos provenientes de las convenciones y los estatutos promulgados por la UNESCO (2011) y el ICOMOS (2008), que son vistas como las instituciones autorizadas del patrimonio, ya que definen “qué es el patrimonio, por qué es fundamental y cómo debe gestionarse y utilizarse” (Smith, 2006: 87). Esta autoridad proviene en parte de la influencia que dichas organizaciones tienen dentro del proceso de política a nivel nacional e internacional.

Sin embargo, también se deriva del poder persuasivo del DPA que enmarca los estatutos y las convenciones que influyen en las políticas y prácticas de conservación y preservación del patrimonio nacional e internacional. A su vez, el DPA y las suposiciones, valores e ideologías integradas que se refuerzan y perpetúan a través de los procedimientos políticos y técnicos impulsados o subrayados por las diversas convenciones (Smith, 2006). Explorar esas ideas, desde las nociones del término discurso, cuándo y dónde surgió y por qué se hizo dominante, así como sus consecuencias, es lo que permitirá tomar una postura que nos

oriente a una mirada crítica; tomando en cuenta los procesos sociales y culturales en la construcción de significados e identidad que incluyen los aspectos más representativos de la vida social que muchas veces no dependen del discurso dominante.

La idea de descentrar el objeto, para centrarnos en los procesos reales, nos remite a asumir el patrimonio como un proceso cultural que identifica esas cosas y sitios que pueden tener un valor y significado patrimonial, reflejando los significados sociales y culturales en cuanto a los usos del patrimonio; en la forma en que gana expresión la vida hacia lo “inanimado del patrimonio material” (Pérez, 2014), y así revelar nociones muchos más profundas: el paisaje que las personas habitan y hacen a través de las actividades cotidianas, la performatividad (reconocimiento de la experiencia individual, corpórea); y las habilidades prácticas donde interviene la memoria, los afectos y emociones de los individuos y la historia viviente que trasciende sus edificaciones en la manera en que refleja enlaces vitales, tangibles e intangibles en la creación de identidad.

El patrimonio es innatamente valioso, pues este representa todo lo bueno y significativo del pasado, pero es también un patrimonio del presente. Una de las consecuencias del DPA es que define quiénes son las personas legítimas o autorizadas para hablar del ayer que, aunque es impreciso, se usa en la identificación de algo concreto y a su vez, requiere ser definido por los profesionales expertos: arqueólogos, antropólogos e historiadores, entre otros.

El punto trascendental es tomar en cuenta el hoy para reescribir el significado cultural y social de los lugares, en tanto pasado y presente, es actualizar su valor patrimonial, donde la gente son sujetos sociales activos con respecto al patrimonio, en el reconocimiento de la experiencia individual corpórea que define un aspecto del paisaje, más allá del trabajo del análisis del pasado que hacen los expertos, desconectados de los procesos re-

ales que transforman cosas y sitios en actos de experiencias patrimoniales<sup>5</sup> y de la verdadera parte emocional de los individuos de las comunidades, sumado a la costumbre o hábito personal de vivenciar y transitar el entorno, al establecer lazos de empatía con el sitio, para enfrentarse con las perspectivas de esas personas, en el acto de comprender y conceptualizar su paisaje cultural<sup>6</sup>.

Vemos que los estudios críticos han permitido avanzar en el debate contemporáneo, aportando ideas que enriquecen las teorías del patrimonio dentro de un pensamiento social y cultural más amplio. Los especialistas en el tema han debatido los conceptos teóricos y las formas convencionales de actuar respecto a este, introduciendo elementos de análisis “críticos” desde otras disciplinas que exploran su naturaleza. El sentido que prevalece en esos debates va dirigido a indagar la idea de patrimonio como proceso social, cultural e histórico, entendiendo la historia en su devenir del tiempo de modo que han comenzado a surgir una serie de temas con relación al afecto, emoción, performatividad, memoria, recuerdos, intangibilidad, entre otros, que desafían la propia comprensión de cómo debe ser entendido y abordado el campo.

#### **4. CONCEPTOS SOBRE EL TEMA PATRIMONIAL: NUEVA LINEA DE PENSAMIENTO**

Hemos indicado el cambio radical que ha habido con respecto al paisaje cultural, hacia la manera que retan los formatos, los compromisos y los paradigmas a través de los cuales se articula el patrimonio con los sitios. Por tanto, la nueva corriente de investigación incorpora las políticas de afectos y emociones, donde esas sensibilidades evocadas y experimentadas, junto con lo demás significados de memoria, identidad, patrimonio y pasado en relación al presente, dan forma a los paisajes culturales.

Se hará mención de los conceptos o teorías provenientes de los nuevos enfoques y/o paradigmas contemporáneos<sup>7</sup>, uti-

lizados en la construcción un discurso patrimonial local, que nos permitirá acercarnos a una nueva visión de patrimonio, validado en una postura teórica que debe ser enfrentada en el trabajo de campo para la interpretación del paisaje cultural de los pueblos del Sur en Mérida, Venezuela.

### **a) Performatividad**

La idea de la performatividad y la noción de memoria en el patrimonio surgen con gran impulso en el presente. Diversos trabajos provenientes de los autores anteriormente señalados enfatizan la creencia de que visitar los sitios patrimoniales se convierte en una experiencia física de reminiscencia e interpretación como un compromiso emocional de significado.

En nuestro caso, ampliaremos la idea de la performatividad hacia el paisaje cultural, en la importancia que toma desafiar las explicaciones tradicionales sobre cómo se transmiten los mensajes y significados del patrimonio a los visitantes o usuarios patrimoniales (individuos de las comunidades). Una forma de reminiscencia es a través de los recuerdos, las biografías personales y familiares, así como los actos conmemorativos (fiestas, rituales, etc) para interactuar emocionalmente con el paisaje cultural. Es explícitamente desde ese compromiso emocional que los habitantes hacen que su propia historia (experiencias cotidianas) sea más significativa en sus vidas; donde la conmemoración y el recuerdo llegan a ser el soporte en el cuál la comunidad está continuamente redefiniéndose y rehaciéndose tanto en sí misma.

Pero más allá de los habitantes de nuestro caso estudio ¿Cómo percibe el visitante o el turista ese paisaje cultural? ¿De qué manera se transmiten los mensajes y significados del patrimonio a estos? Profundizaremos en el significado del término performatividad, lo que nos permitirá dar respuesta a las preguntas; sin embargo, brevemente podemos señalar que, al enfrentarse

el visitante con el paisaje cultural, se convierte en una experiencia física y emocional, donde a través de lo corporal evocamos emociones y subjetividad. Por tanto, señala Smith (2006), que las representaciones del patrimonio no son solo experiencias físicas de “hacer”, sino también experiencias emocionales de “ser”. Es una “experiencia patrimonial”<sup>8</sup> que se compone de sentimientos y pensamientos, que asegura es un sentido de reflexión o atención por parte del “intérprete del patrimonio”. El contenido emotivo de esas vivencias es valioso al garantizar que los significados y los valores que ensayan o crean estén “impregnados de una realidad dada para la vida cotidiana del visitante” (Smith, 2006: 71).

El significado cultural es fluido y creado a través del crear, en la medida que es también “una práctica encarnada, en la que nuestros cuerpos encuentran espacio en su materialidad, y que la materialidad misma se construye y comprende en nuestro compromiso y encuentros con ella” (Smith, 2006: 71). El punto es que esa sensación de pasar de ser simplemente un visitante o un turista, a su vez “invoca un sentido de desconexión personal, histórica o emocional con el sitio o lugar en cuestión” (p. 72). A groso modo, podemos definir que las personas pueden tener vínculos emocionales y culturales con el patrimonio, pero no necesariamente están determinados por la proximidad geográfica, sino que se expresan de muchas y variadas maneras, un ejemplo de ello, es la conexión que éstas tienen al encontrarse con los sitios o espacios patrimoniales.

En resumen, cualquier sitio patrimonial tendrá un rango de interés de significados diferentes en los diversos sujetos. Smith (2006), trabaja la idea de lugar y disonancia, como conceptos claves en la interpretación del paisaje cultural, y fundamentales en el entendimiento del patrimonio, no solo representativo de experiencias del ayer, sino también de cómo es percibido en la actualidad. Así un espacio patrimonial puede simbolizar un sentido de identidad y pertenencia en los individuos donde más allá de

sus manifestaciones físicas, éstas evocan una respuesta emocional en las personas. Los paisajes culturales han sido una preocupación reciente en esta área de estudio, al igual que las prácticas de gestión como tema que tiene gran importancia en la definición de los sitios patrimoniales, para comprender la interacción de las comunidades con el pasado contenido en el paisaje del mundo que les rodea.

### **b) Memoria**

Otro concepto clave en el debate contemporáneo relacionado en el reconocimiento de las historias que pertenecen a los lugares es el de memoria, esta expresa y articula una pluralidad de significados locales en el corazón y la mente de las personas. Lo que es entonces, un proceso cultural activo, el recordar y olvidar, es fundamental para la capacidad de concebir el mundo; “donde los recuerdos y memorias reescriben continuamente el significado en el contexto del presente” (Smith, 2006: 2). Por cuanto, el término estaría también relacionado con la idea de identidad; ya que los sitios patrimoniales, pueden invocar reminiscencias tanto individuales y/o colectivos, en la construcción de las identidades sociales y familiares; además la forma en que la memoria se concibe evoca y se transmite.

Algunos de los autores trabajados, señalan que la memoria es subjetiva y no siempre confiable. En esta relación dentro del Discurso Patrimonial Autorizado se presta mayor atención a la legitimidad de los hechos históricos de un determinado sitio; sin embargo, al igual que el patrimonio, los recuerdos no son un objeto de poseer, más bien, es un proceso cultural activo, por el hecho de olvidar y recordar, siendo fundamental para nuestra capacidad de concebir el mundo.

Argumenta James Wertsch (citado en Smith 2006), que recordar es un proceso activo en el que el pasado, tanto colectivo

como individual, se reinterpreta y se negocia continuamente, a través de las experiencias y necesidades del hoy. Este no puede entenderse “únicamente dentro de sus propios términos; el presente reescribe ininterrumpidamente el significado del pasado y las memorias e historias que construimos en el contexto del presente” (Smith, 2006: 58).

Distingue Smith (2006), que el tiempo es un concepto abstracto y el sentido lineal de su construcción y medición es simplemente una obra cultural, por lo que el pasado no queda atrás sino que existe en el contexto presente, es decir, que constantemente se recrea en el acto de recordar a través de las actividades de interacción entre las personas y su entorno. En la mayoría de las veces, las formas de memoria colectiva van asociadas con el patrimonio, así cada comunidad construye una identidad para sí misma mediante los recuerdos compartidos que se construyen socialmente en el presente y se legitiman colectivamente y toman significado e importancia en la medida que comparten intereses comunes.

La memoria pasa a ser un elemento significativo en la formación de identidad, y además ejerce un poder emotivo muy particular, que puede volverse poderoso ya que se arraiga en algo concreto en la gente de una determinada comunidad, donde a través de los hechos tangibles, se suma el concepto de emoción a ese sentido de evocación.

### **c) Identidad**

La relación entre patrimonio e identidad establece y transmite ideas y valores que dan significado a la existencia humana. Ciertamente, el valor representativo y simbólico de la materialidad está bien reconocida en la construcción de identidad. Este enfoque es una consecuencia de la forma en que el DPA construye las prácticas oficiales del mismo patrimonio, al destacar la impor-

tancia de la cultura material. Sin embargo, el patrimonio, tiene el poder de legitimar o deslegitimar el discurso, ya que los vínculos con la identidad no necesariamente deben estar constituidas o simbolizadas por lo monumental.

La materialidad del patrimonio es en sí misma física, al menos dentro de los límites del DPA y es la que le otorga el valor de universalidad como un logro cultural de quienes lo poseen, pero en ese objeto físico, también se enmascaran las formas en que se construye, regula y se autoriza una variedad de identidades y valores cuando se invierte la mirada hacia el patrimonio material inanimado.

En nuestro caso estudio se hace significativo construir un sentido de vínculos entre el patrimonio y la identidad, desde la mirada a lo interno del paisaje cultural local, en el apego humano y la forma en que encontramos afinidad con el lugar, prácticamente marginado de cualquier consideración en nuestra valoración de los sitios.

#### **d) Intangibilidad del patrimonio**

Volviendo la mirada al DPA, se intenta redireccionar la reflexión sobre el patrimonio más allá del objeto físico y entendiendo el poder real que tienen en la vida de muchas personas, pero su conocimiento no necesariamente puede tener una validez en la comprensión del mismo. Desde nuestra postura crítica, —como se mencionó con anterioridad— la memoria y/o los recuerdos forman parte de su significado y actúan para percibir y conocer, entonces en cierto sentido el patrimonio se convierte en intangible.

La cuestión de la intangibilidad ha sido un problema en los debates de los últimos años y algunos de los autores revisados afirman que el creciente debate en Occidente sobre la intangibilidad del patrimonio se debe a una reevaluación de la modernidad de finales del siglo XX y una preocupación por lo local en re-

puesta a los temores de la globalización (Smith, 2006), mientras que las conceptualizaciones no occidentales del han comenzado a cuestionar el dominio hegemónico de la idea de la materialidad del patrimonio.

Al definir todo patrimonio como intangible, la mirada se dirige al efecto “cultural” más que al “objeto” en sí mismo. Nigel Thrift, (citado en Smith, 2006) en su estudio sobre el “afecto”, lo trabaja en términos de espacio / lugar y acción, así las formas cotidianas se pueden reasignar a través de la investigación y la participación de la comunidad con la finalidad de nutrir la memoria colectiva y, además, imaginar los sentidos de pertenencia e identidad.

Por tanto, la definición de patrimonio (UNESCO) ha comenzado a ampliarse al incluir elementos culturales ya señalados, sumados a la música, el lenguaje, los dialectos, la historia oral, las tradiciones, la danza, las habilidades artesanales, entre otros. Sin embargo, se coincide que dentro de la clasificación internacional hay una tendencia a clasificar el patrimonio material e inmaterial, en dos cosas separadas, por lo que la posición crítica de Smith (2006) frente a eso, es la de tratar de unir ambas nociones para que se convierta simplemente en patrimonio y además redefinir todo inherentemente intangible. Es decir, bien sea que tratemos con definiciones tradicionales de representaciones “tangibles” o “intangibles”, en realidad nos estamos involucrando con un conjunto de valores y significados, que incluyen conceptos como emoción, memoria y experiencias culturales.

Si bien, en los lugares, los sitios, los objetos y las localidades pueden existir espacios de patrimonio identificables, se puede, por ejemplo, referenciar las ruinas arquitectónicas de San Antonio de Mucuñó<sup>9</sup> en el Valle de Acequias, como un territorio moldeado por el hombre, constituyendo un espacio vital para grupos que se asentaron en la región y se organizaron de acuerdo con sus necesidades. Señala Emanuele Amodio (2006) que el paisaje

como producto cultural es un entramado de realidades humanizadas e imaginarias, modelo de conductas y pensamientos, valores y sentidos. Por tanto, está dotado de elementos, que encuentran “realización social en la acción diaria de hombres y mujeres, quienes transmiten a las generaciones futuras la forma de ser” (Amodio, 2006: 29).

Estas ruinas son básicamente una colección de restos de un poblado colonial en un campo abierto, pero lo que les otorga valor y significado son los procesos y actividades culturales que se llevan a cabo en y alrededor de ellas, permitiendo sean identificados como símbolos materiales de eventos históricos particulares.



Figuras 1 y 2. Restos del poblado en ruinas, Valle de Acequias, pueblos del Sur en Mérida, Venezuela. Fuente: <http://destinopueblosdelsur.com/que-hacer/en-acequias/ruinas-de-san-antonio-de-mucuno/>



Figuras 3 y 4. Poblado de San Antonio de Acequias, pueblos del Sur en Mérida, Venezuela. Poblado de El Morro, pueblos del Sur en Mérida, Venezuela. Fuente: Meneses, L. (1999).

El conocer las nuevas formas de entender la naturaleza del patrimonio y el trabajo que éste hace; teniendo como premisa que no son solo las cosas (objetos materiales, edificaciones o sitios), que, aun siendo importantes, en sí mismo no lo son. El patrimonio es también lo que sucede detrás de esos elementos, por tanto, hay una serie de ideas que han comenzado a surgir en el diverso campo interdisciplinario de estudios patrimoniales.

Partiendo de este planteamiento, si se considera que el patrimonio es un proceso cultural, se hace necesario indagar sobre lo que las personas hacen subjetiva y culturalmente con el concepto, y con los sitios patrimoniales en sus diversos contextos, en especial la importancia que puede tener para el desarrollo de una comprensión más holística de los usos y la naturaleza del patrimonio, en las sociedades contemporáneas.

En esta área de estudio relativamente nueva, se han unido una serie de disciplinas con la idea de usar el patrimonio en la formulación de preguntas interesantes sobre las prácticas actuales de conservación, turismo, museos, visitas a sitios, entre otros. Los nuevos enfoques van dirigidos a pensar en la manera como se usa el pasado, en la creación de significados, lo que hace que se torne interesante el extraer conceptos desarrollados por los autores estudiados, para comprometerse con las novedosas y diferentes formas de entender el patrimonio cultural.

### **e) Afecto y emoción**

De igual manera, los debates de los académicos y especialistas del patrimonio en torno al paisaje cultural han comenzado a re teorizar alrededor de los temas del afecto, prácticas de conmemoración, sitios de entendimiento y experiencias de visitantes, desde miradas que se cruzan en diversas disciplinas, como la geografía, la arqueología, filosofía, la historia del arte y la arquitectura, hacia la interpretación de los paisajes culturales. Destaca

Joan Nogué, (citado en Smith, 2006) al referirse al interés actual “por la exploración a fondo de las interacciones emocionales entre la gente y los lugares, por la espacialidad de la emoción, el sentimiento y el afecto” (Smith, 2006: 57). Todo ello se inscribe en el pensamiento contemporáneo de la revalorización de la subjetividad.

Es inminente el cambio radical que ha habido con respecto al paisaje cultural, hacia la manera que retan los formatos, los compromisos y los paradigmas, a través de los cuales hemos articulado el patrimonio con los sitios. Mencionamos que la nueva corriente de investigación incorpora las políticas de afectos y emociones, donde esas sensibilidades evocadas y experimentadas junto con lo demás significados de performatividad, memoria, identidad, patrimonio y pasado en relación al presente, da forma a los paisajes culturales.

En nuestro caso estudio existen valiosas huellas en el paisaje cultural que nos enseñan sobre la relación armónica entre el entorno construido y el paisaje natural, que a la vez dan testimonio de su época de origen, cargados de un simbolismo que apela al entendimiento de sus habitantes, hacia una necesidad de trascendencia. Todo lo anterior, genera relaciones de afecto en las comunidades y el paisaje cultural. Es ese lugar tan particular donde se ha crecido interactuando en la cotidianidad de sus propias historias.

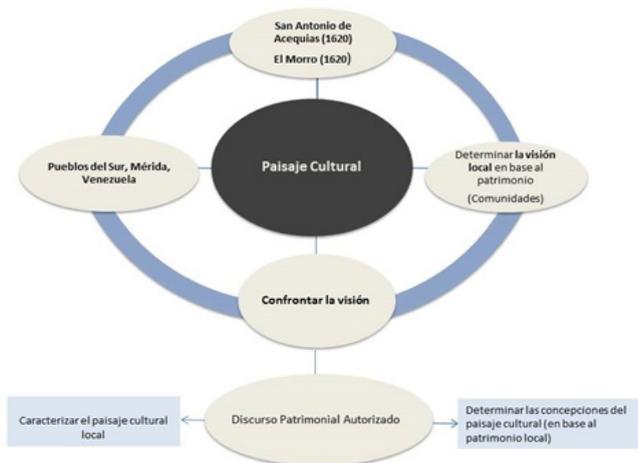
Se observa entonces, que en pleno siglo XXI, se presenta una mirada que impulsa el estudio del patrimonio y el paisaje cultural más allá de las narrativas o paradigmas de cómo han sido vistos y estudiados, donde los nuevos enfoques apuestan por un cambio en la teoría y la práctica, influenciado por nuevas líneas de pensamientos, para tratar aspectos sobre el mismo que no se investigan o que sugieren cuestionar la investigación convencional desde un pensamiento crítico. Lo que refiere, al hecho de que se está alejando de las posiciones desprovistas del calor humano

que lleva implícito el problema del patrimonio, por tanto, se hace necesario “comprometerse con las experiencias, el ámbito sensorial y las materialidades afectivas y las atmosferas de los paisajes culturales” (Tolia-Kelly, et. al 2017: 1). Siguiendo la afirmación de Smith (2006), el verdadero significado del patrimonio, el momento real del patrimonio es en el que nuestras emociones y nuestro sentido del yo están realmente comprometidos.

## **5. ESTRUCTURACIÓN DE LA POSICIÓN TEÓRICA PARA EL TRABAJO DE CAMPO**

En sintonía con los autores trabajados, y desde diversas posturas interdisciplinarias, nos conduce como investigadores a comprender la idea del patrimonio y paisaje cultural más allá de una simple “cosa” y entender la relación entre proceso social y cultural para asumir una perspectiva crítica y analítica, además de tomar partido de los conceptos que van a regir la investigación con el propósito de estructurar los temas de memoria y recuerdos, intangibilidad, identidad, performatividad, afecto y emoción; que nos permita explorar diferentes aspectos de los usos del patrimonio, estos serán llevados al trabajo de campo con la finalidad de construir un discurso patrimonial local, en la interpretación del paisaje cultural de los Pueblos del Sur en Mérida, Venezuela.

A continuación, se presenta un esquema de la posición teórica, aplicada al presente caso de estudio:



Elementos de análisis crítico: Memoria/recuerdos, intangibilidad, performatividad, afecto/emoción. Valores sociales y culturales del presente  
**Hacia una nueva visión de patrimonio cultural**

Fuente: Elaboración propia.

## 6. POSTERIOR CONTEXTUALIZACIÓN DEL DISCURSO PATRIMONIAL ALTERNATIVO

Partiendo de lo anteriormente expuesto, se trata de enfrentar la posición teórica propia, como académico especialista con el trabajo de campo, para ser contrastado con la gente; y a partir de ahí, se dará una especie de simbiosis que llevará a construir un discurso patrimonial local, facilitando el acercamiento a una nueva visión, con miras a desafiar las formas convencionales de entender cómo se hace patrimonio.

De hecho, se trata de un “trabajo patrimonial”, de enfrentar la base conceptual con los sitios y sus habitantes; el estar en el lugar, compartir experiencias en sus rutinas diarias, encuentros, contar sus historias, interacciones sensoriales, entre otros, renovando recuerdos y asociaciones, en la manera que pueden consolidar las relaciones sociales y familiares; tanto presentes como futuras, en la búsqueda de formas de investigación que mi-

ran el obrar del patrimonio en la experiencia del mismo; y las maneras en que se registra en emociones que se hacen evidentes en esa experiencia. Que el verdadero sentido del patrimonio sea expresado en un proceso de compromiso en el que forman parte las comunidades, un acto de comunicación de sus memorias y afectos, para llegar a trascender el objeto.

## **7. REFLEXIONES FINALES**

Conocer los nuevos enfoques teóricos dio un giro considerable a la investigación, dentro de una nueva línea de pensamiento; gracias al acceso a documentos que se constituyen en la base fundamental para enfrentar la investigación de campo. Las nociones contemporáneas ofrecen un abanico de posibilidades sobre la materia en estudio, retar las formas tradicionales de concebir el patrimonio. Desafiar las teorías y las prácticas convencionales, da cabida a los aspectos corporales de las experiencias patrimoniales, el interpretar los espacios del patrimonio y resaltar las relaciones afectivas que se tiene con el pasado; al reconocer el rol principal del afecto.

Es valioso resaltar, la mirada que apuesta a lo local en el mundo, hacia la dimensión social del paisaje cultural, desde el habitar de las personas, y como lo hacen a través de sus actividades diarias; de cómo la vida toma forma y gana expresión en las experiencias compartidas; por tanto, prestar atención a ese tipo de enunciados, conduce a descubrir significados y valores de los lugares patrimoniales que dan sentido de identidad y pertenencia.

En conclusión, la revisión analítica de los conceptos provee el marco para una línea de pensamiento e investigación dentro de los debates críticos en el campo patrimonial, conducentes a una visión propia en la interpretación del paisaje cultural de los poblados de San Antonio de Acequias y El Morro, Pueblos del Sur en Mérida, Venezuela.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amodio, E. 2006. *Los Pueblos de Aricagua. Paisajes culturales y cartografía colonial de los Pueblos del Sur de Mérida*. Gerencia de Asuntos Públicos y Relaciones Gubernamentales de Exxon Mobil de Venezuela S. A.
- Bassi, J. 2005. *Formulación de proyectos de tesis en Ciencias Sociales. Manual de supervivencia para estudiantes de pre y posgrado*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile: Chile.
- Páez R, Christian. 1997. “La ciudad histórica en las Leyes de Indias”. En: *De Arquitectura*. Facultad de Arquitectura, Universidad de Los Andes: Mérida.
- Perez, J. 2014. “El imaginado «patrimonio inmaterial» ¿ Un acercamiento a la verdad o una falsedad engañosa?” En: *Arte & Diseño*, N° 12(1), pp. 62-71.
- Rivas, M. 2006. *El museo de arquitectura de la ciudad Caso estudio: La parroquia “El Sagrario”, Municipio Libertador, Estado Mérida*. Tesis de Maestría, Universidad de Los Andes: Mérida.
- Smith, L. 2006. *Usos del patrimonio*. Routledge: Londres.
- Tolia-Kelly, D.; Waterton, E. y Watson, S. 2017. “Heritage, Affect and Emotion. Critical studies in heritage”. En: *Emotion and Affect*. Routledge. Taylor & Francis Group, pp. 1-12.
- Tunbridge, J.; Ashworth, G. y Graham, B. 2000. “Decennial reflections on A Geography of Heritage (2000)”. En: *International Journal of Heritage Studies* (Vol. 19). Canada. DOI: 10.1080/13527258.2012.695038. (Consulta: Febrero 18, 2019).

### Siglas:

- DAP. Discurso Patrimonial Autorizado  
ICOM. Comité Internacional de Museos

ICOMOS. International Council on Monuments and Sites  
ONG. Organizaciones no gubernamentales  
UCV. Universidad Central de Venezuela  
UNESCO. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

## NOTAS

- 1 Autora (2006). “El museo de arquitectura de la ciudad” Caso estudio: La parroquia “El Sagrario”, Municipio Libertador, Estado Mérida (tesis de Maestría), p. 1-4.
- 2 Pudimos constatar que desde el año 2000 en adelante fue un período que ofreció mucho en términos de análisis del discurso sobre teoría cultural, tanto en los estudios etnográficos, antropológicos, estudios sobre movilidad, la sociología, y la geografía con una gran preocupación por el patrimonio que ha sido expresado en lo no representacional (temas de memoria, afecto, emoción entre otros) forman parte de una bibliografía que desafía los análisis textuales convencionales.
- 3 Otros autores (Crouch, 2010), coincide con las posturas críticas de Smith (2006) y constantemente en sus escritos son citados para ampliar aún más los conceptos, teorías y enfoques actuales sobre el patrimonio y paisaje cultural.
- 4 La Universidad de Toronto Mississauga se encuentra ubicada en la ciudad de Mississauga, Ontario, Canadá. Dentro del campus de la Universidad se encuentra el Hazel McCallion Academic Learning Centre, Library, específicamente en 3359 Mississauga Road, Mississauga, ON L5L 1C6; lugar correspondiente a la Biblioteca donde se realizó la investigación bibliográfica y documental. Para mayor información se recomienda visitar la Website: [Library.utm.utoronto.ca/](http://Library.utm.utoronto.ca/)
- 5 Smith Laurajeane (2006), denomina “trabajo patrimonial” a los trabajos de investigación donde mapea sitios patrimoniales para llevar a cabo experiencias patrimoniales con la gente.
- 6 El paisaje cultural como concepto articulador entre el patrimonio y el territorio es concebido desde el presente por sus habitantes y es construido socialmente en una dimensión cultural profunda, siendo la base de la cultura, creencias e identidades de las personas que lo habitan.
- 7 Los autores que han realizado investigaciones en la última década apuntan a nuevos conceptos para enriquecer las teorías actuales sobre el patrimonio y el paisaje cultural, desafiando el Discurso Patrimonial Autorizado (Smith 2006, Water & Watson 2015).

- 8 Tales puntos de vista fueron iniciados por Smith (2006), con la idea del patrimonio como un acto de comunicación y creación de significado, de hecho, como “una experiencia”, destacando que es algo que no tiene mucha correlación con la visión experta del profesional del patrimonio. En efecto, estamos administrando y definiendo las “experiencias patrimoniales” de las personas a través del proceso de gestión y conservación, más el recrear y redefinir el sentido de estar en un lugar y experimentar el momento del “patrimonio”, a través de eventos asociados a un determinado lugar.
- 9 En el Valle de Acequias se encuentran las Ruinas Arquitectónicas de San Antonio de Mucuñó, constituyendo un área arqueológica de gran importancia; son un —documento histórico único ya que conserva la forma —urbis original de los pueblos de indios del siglo XVII, sin haber sufrido las adiciones y modificaciones naturales que han vivido todos los pueblos andinos y venezolanos en general en el transcurrir del tiempo, sobre todo sin las severas intervenciones del siglo XX. (Páez, 1997, p. 29); como consta en el proyecto pluridisciplinario de San Antonio de Mucuñó. Museo Arqueológico ULA-IPC, Mérida, 1997

# Boletín Antropológico

## LA LECTURA DE LAS PIEDRAS: ARTE RUPESTRE Y CULTURAS DEL NOROESTE AMAZÓNICO<sup>1\*</sup>

**GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, OMAR**

Universidad de Los Andes

Instituto Nacional de Idiomas Indígenas, Venezuela

**Correo electrónico:** wamudana@gmail.com

### RESUMEN

El Raudal de Hípana (Jípana) u “Ombligo del Mundo” ubicado en el río Aiari, un afluente del Río Isana en Wapúí, en el Valle del Alto Río Negro, Estado do Amazonas, Brasil, constituye el sitio más sagrado de la etnogénesis para los pueblos Maipure-Arawako del Noroeste Amazónico y su sacralidad es compartida por las sociedades indígenas de la familia lingüística Tukano en el vecino río Vaupés y con los cuales mantienen fuertes nexos culturales.

**PALABRAS CLAVE:** Sacralidad, Maipure-Arawako, Amazonas, Tukano, lingüística..

### THE READING OF ROCKS: ROCK PAINTINGS ART AND CULTURES FROM THE NORTHWEST AMAZON

#### ABSTRACT

The Hípana Stream (Jípana) or “Navel of the World” located in the Aiari River, a tributary of the Isana River in Wapúí, in the Alto Río Negro Valley, State of Amazonas, Brazil, constitutes the most sacred site of ethnogenesis for the Maipure-Arawako peoples of the Amazon Northwest and their sacredness is shared by the indigenous societies of the Tukano linguistic family in the neighboring Vaupés river and with which they maintain strong cultural ties.

**KEY WORDS:** Sacrality, Maipure-Arawako, Amazonas, Tukano, linguistics.

---

\*Fecha de recepción: 27-11-2019. Fecha de aceptación: 10-02-2020

## 1. INTRODUCCIÓN

Las diferentes modalidades de arte rupestre que se encuentran en Sudamérica (Ej. pinturas rupestres, petroglifos, monumentos megalíticos, geoglifos, etc.) constituyen manifestaciones humanas que siempre han atraído la atención de los especialistas como del público general. Si bien la abundante literatura que existe sobre este tópico generalmente describe las técnicas de ejecución, la orientación, los motivos y su disposición, así como las posibles funciones, rara vez proporciona información concreta y confiable sobre la antigüedad, el significado, ni sobre los contextos culturales en los cuales se elaboraron y con los que se articulan. Esto tiende a demostrar las limitaciones de los enfoques tradicionales y evidencia la necesidad de que se busquen nuevas metodologías. Aun cuando no es la única explicación, desde la década de los años 70 cuando iniciamos nuestras primeras investigaciones sobre la Mitohistoria y el chamanismo entre los pueblos Maipure-Arawak del Noroeste Amazónico (Suroeste del Estado Amazonas. Región Guainía-Río Negro) siempre surgió de manera muy transparente todo el proceso de las hierofanías que vinculaban el arte rupestre de estos pueblos con su historia o historias sagradas. A este respecto Eliade (1978: 40) destaca que todos los análisis:

...confirman la función ritual de las figuras y signos... Parece hoy evidente que estas imágenes y estos símbolos se refieran a determinadas «historias», es decir, a acontecimientos relacionados con las estaciones, los hábitos de los animales salvajes, la sexualidad, la muerte, los poderes misteriosos de ciertos seres sobrenaturales y de determinados personajes («especialistas de lo sagrado») ...una especie de código significativo a la vez de valor simbólico (mágico-religioso por consiguiente) de las imágenes y de su función en las ceremonias en que se hacía referencia a determinadas historias.

Aun cuando ya para 1980 (González Nájuez, 1980) estábamos convencidos de la sacralidad que representan y/o significan los petroglifos para las actuales sociedades Maipure-Arawak que todavía hoy ocupan las fronteras de Venezuela, Brasil y Colombia, fue a raíz de nuestras expediciones más sistemáticas hacia el Noroeste amazónico en 1987-1988, que comprendimos mejor cómo leen las piedras sagradas los chamanes o payé (maíirri) de estos pueblos. Nuestras incursiones, especialmente hacia el territorio ancestral y lugar de la etnogénesis de las etnias y lenguas Maipure-Arawak, es decir, hacia el área conocida como “El Ombigo del Mundo” ubicada en el raudal de Jípana (Hípana) también llamado Kúwai-Yuruparí cachoeira en el río Aiarí, un afluente del río Isana, Alto Rio Negro, Brasil, nos dejó muchas enseñanzas por parte de los hombres de saber y conocimiento de estas sociedades indígenas. La importancia de los petroglifos de ese “Gran Libro” (Scaramelli, 1992:115) que contiene el Raudal de Jípana son fundamentales para conocer la expansión de las culturas arawak desde la Amazonia-Orinoquia hasta los Llanos, las Antillas, y eventualmente los Andes. Allí habrían surgido de acuerdo a la mitohistoria de estas sociedades todos los pueblos Maipure-Arawak: Kurripako, Baniva, Tariana, Piapoko, Baré, Yavítero, Guináú, Wayuunáiki, Añu, Palikur, Lokono, Paresi, etc., pero también se habrían originado otras etnias no Arawakas pero muy relacionadas y vecinas como es el caso de los grupos Tukano orientales del río Vaupés entre Brasil y Colombia (Cubeo, Uanano, Desano, Piratapuya, Bará, Barasana, y los Nukak-Máku).

Las investigaciones realizadas durante casi tres décadas en compañía de las colegas del IVIC Silvia Vidal y Alberta Zucchi entre grupos Maipure del Norte que habitan la región Isana-Vaupés permitieron establecer algunos hechos importantes sobre ciertas manifestaciones del arte rupestre de esta zona:

1. Determinados petroglifos y pinturas rupestres de la

región Isana-Alto Negro se relacionan con los ancestros de grupos cuyas lenguas pertenecen al Maipure del Norte (Ej.: Curripaco, Warekena, Piapoco, Baniva y Baré).

2. La localización geográfica y la simbología de estas manifestaciones así como la de ciertos hitos geográficos y/o marcas asociadas se relacionan con: a) los territorios ancestrales y/o tradicionales b) su historia (mítica y real), c) sus ceremonias de iniciación, d) los nombres de sus fratrias y sibs, e) sus migraciones ancestrales, y f) sus procesos de recreación societaria.

Partiendo de lo anterior en este trabajo se presentará y discutirá la relación y el significado que los descendientes actuales de ciertos grupos atribuyen a determinados conjuntos de hitos geográficos, marcas y petroglifos de la región Isana-Vaupés, con los ciclos de creencias y cultos de grupos Maipure del Norte.

## **2. EL VAUPÉS-CAQUETÁ Y SU POBLACIÓN**

Para los efectos del presente trabajo, el área Isana-Vaupés (Figuras 1a, 1b y 1c) tiene los siguientes límites: por el norte con el río Guaviare, por el oeste con el piedemonte de la cordillera andina, por el este con el río Negro y por el sur con el alto Caquetá. La pendiente general es en dirección oeste-este y noroeste-sureste. Algunas mesetas altas presentan vegetación de sabana, mientras que el resto de la región está cubierto por selva húmeda tropical. Toda la zona está cruzada por innumerables corrientes de agua en las que son frecuentes los raudales (rápidos o cachoeiras). Los ríos principales son el Caquetá, el Apaporis, el Tiquié, el Papurí, el Isana, el Vaupés, el Cuduiarí, el Querarí, el Aiari, el Xié, el Guainía, el Negro. Las aguas de todos ellos terminan en el Amazonas a través de los dos últimos.



Figura 1a. Mapa del Noroeste Amazónico. Fuente: Goldman, Irving (1968).



Figura 1b. Mapa del Noroeste Amazónico. Fuente: González Nández, Omar y Lizarralde, Roberto (1972).





Figura 2. Distribución de los idiomas de la familia lingüística Arawako.  
Fuente: Vidal, Silvia (1993).

### 3. LOS CICLOS DE CREENCIAS Y CULTOS ANCESTRALES

Los ciclos de creencias y cultos ancestrales que integran el sistema religioso Maipure y respaldan la tradición oral simbólica se vinculan estrechamente con las estructuras socio-políticas, así como con el origen y antigüedad de las etnias Maipure y de sus unidades de descendencia (fratrias, sibs y linajes). Constituyen el soporte ideológico de la sociedad y facilitan la comprensión de su funcionamiento ya que se articulan con los ciclos económicos, ecológicos, así como con la organización social y política. Además, son códigos que contienen la información acerca de las estrategias y alternativas con las cuales la población y sus dirigentes seculares y rituales, pueden reproducir en diferentes contextos espacio-temporales el grupo o todo social (González Nández, 2001; Hill 1983; Vidal, 1987; Wright, 1981; Wright and

Hill, 1986).

En este sistema religioso se identifican dos cielos de cultos o “mundos” claramente definidos. El primero de ellos gira alrededor del Creador (Iñapirrikuli, Napíruli, Kaáli-duapéni, Maleiwa, Yúcahu Bagua Maóracoti, Ichéiri), su esposa Amarru y sus hermanos (Káali, Dzúli, Purúnaminali o Yermao, Guacar, Apito y Zuimaco), y los primeros antepasados. En el mismo se destacan los siguientes eventos: a) la creación de los primeros seres-animales pensantes, las unidades de descendencia y la jerarquía, b) la igualdad de las unidades de descendencia. c) la distribución de la población en un territorio ancestral, d) las relaciones pacíficas y conflictivas entre parientes y e) la circulación y redistribución de los bienes materiales.

El segundo cielo en cambio se centra en el culto del Kúwai (Kúai, Kuéti, Kúwe, Kúwai-séiri, Cuaygerri, Chubay, Katsímànali, Alá alá-Juyá), hijo del Creador y héroe cultural con poderes sobrenaturales. El mismo tiene que ver con los procesos de cambio social, con las alternativas para la solución de las crisis y el inicio de actividades productivas. Entre las innovaciones introducidas por este personaje se señalan: a) la agricultura, b) nuevas técnicas de pesca (ej.: barbasco, represas, etc.) y para la preparación del pescado (ej.: harina, ahumado), c) las ceremonias de iniciación para hombres y mujeres, d) las sociedades y cultos secretos masculinos, d) el perfeccionamiento del conocimiento y entrenamiento shamánico, y e) una red de vías de comunicación fluvial y terrestre.

Es necesario señalar que para estos grupos, las hazañas míticas constituyen hechos históricos que ocurrieron en lugares geográficos específicos en los cuales se encuentran testimonios (naturales o artificiales) que así lo demuestran. Estos últimos incluyen: 1) las “huellas” y los “dibujos” (petroglifos, rocas y/o marcas sagradas, etc.) que están relacionados y/o fueron elaborados por los personajes míticos y sus tropas con el objeto de de-

jar constancia de sus hazañas, enseñanzas e historia; 2) una serie de accidentes o hitos geográficos tales como montañas (ej. cerro Autana -dentro del territorio piaroa-), piedras (ej. la Piedra del Cocuy en la frontera sur Estado Amazonas y Brasil), cuevas, raudales y caños (ej. Hípana, Atures-Maipures, cueva de Capihuara en el Casiquiare, etc.), en donde ocurrieron hechos importantes, relacionados tanto con la etapa mítica como con los primeros antepasados (ej. lugar de emergencia, ceremonias de iniciación, surgimiento de la agricultura, re-creaciones societarias, etc.).

#### **4. LOS MITOS DE ORIGEN Y EL “OMBLIGO DEL MUNDO”**

Los mitos de origen de estos grupos señalan que el “Omblico del Mundo”, es decir el lugar en donde comenzó la etno-génesis, se encuentra en el raudal de Wapúí o Hípana en el río Aiari. Por estar directamente relacionado con la emergencia de los primeros ancestros de las distintas étnias, este sitio es el primero en importancia. No obstante es necesario señalar que en la cuenca Aiari-Isana también se encuentran otros raudales y parajes en donde durante el Primer Mundo, se produjeron otros eventos importantes relacionados con del proceso de creación:

- a. Jurúpari Cachoeira o Kújai-ipani (Alto isana),
- b. El cerro Mutípani (caño Guaraná, afluente del alto Aiari),
- c. Jandú Cachoeira o raudal Araña ( Alto Isana), y
- d. El arenal situado detrás del caserío de Jandú.

Según una de las versiones del mito de creación “el Creador puso un pié en Hípana y otro en Guaraná (recuérdese que ambos cursos de aguas están distanciados pues Hípana es un raudal del Aiari, mientras que Guaraná es un caño donde se forman las cabeceras del Aiari). Debido a este hecho, para los Maipure el área comprendida entre ambos sitios constituye ideológicamente una

sola unidad geográfica ancestral, en la que coexisten los elementos fundamentales de los dos ciclos o mundos míticos.

Antes de detallar la secuencia de hitos geográficos y pinturas rupestres, particularmente de los petroglifos sagrados de la cuenca del Aiarí, introduciremos una versión narrada por un payé acerca del “1er mundo” según los sabios de esta etnia. La versión fue recogida y traducida por nosotros y aún permanece inédita:

#### **4.1 El primer mundo: comienzos de Iñápirrikuli**

##### **4.1.1. Versión de Mandú Da Silva. Wapúí, Isana. Brasil 1987.**

Iñápirrikuli comenzó en Hípana, en medio de la cachoeira El andaba con Amarru, su mujer; sus hermanos Mawiriikuli y Jwi-tájweñri; su cuñado Dzúli, el Abuelo Málena y Uliámaali. Él tenía cuatro (4) hijos: Máalina-liéni, Ipéku-ka Kúwai; Chíchi-ka Kúwai y Dzáwinapa. A los tres primeros se los tragó Kúwai, el hijo del Creador que vendría a mandar después en el Mundo de las gentes. El último se salvó. Kúwai pasó cinco años de ayuno. Luego allí en su piedra en Hípana (Kúwai-núma o “boca de Kuwai”), allí se comió a tres de los hijos de Iñápirrikuli. El se asemejaba a una mata de guaco en cuyo copo tres de los muchachos subieron a comer pepa, mientras que otro se quedaba abajo recogiendo. Se formó una gran tempestad. La Boca de Kúwai adoptó la forma de una casa (esa era la misma piedra). Kúwai los llamó para que “entraran en la casa” a guarecerse del aguacero. Cuando entraron, plas! cerró su boca y se los tragó.

La barriga de Kúwai estaba muy llena pues tenía adentro a los tres muchachos. Iñápirrikuli se encontró con su “hermano” Dzuli quien era payé (brujo) y le solicitó que averiguara qué había ocurrido con sus tres hijos. Dzuli extendió la mano debajo del aguacero y le cayeron gotas de sangre en ella. Entonces dijo: “El Kúwai se comió a tus hijos. Kúwai se había marchado al cielo, en Enu-katsan (pueblo del Trueno). Iñápirrikuli lo mandó a invitar para que bajara a Hípana para

una fiesta y comida. La invitación la llevó Kalímatu, “la avispa”, pero cuando iba entrando a la puerta del cielo, Kúwai llegó y la cerró, aplastándole la barriga a Kalímatu. Finalmente Kuwai bajó engañado e Iñápirrikuli aprovechó para matarlo quemado.

#### **4.1.2. Versión del payé Luis Gómez sobre la muerte de Kuwai:**

Iñápirrikuli había enseñado a sus cuatro hijos (puros varones) las tareas del conuco (a Málina-lieni, Ipéku, Chichi-ka Kuwai y Dzawinapa-ka kuwai). Mientras estaban en esa tarea agarraron un cigarrón y lo amarraron. Por el ruido que hace el cigarrón trataban de imitar el sonido que hace el Kúwai cuando canta pues ellos estaban preparando una fiesta de látigos ya que el propio Kúwai-Wamudana se encontraba en el último cielo. Wamúdana-Kuwai se hallaba próximo a bajar a la tierra allá en Hípana.

Los muchachos que sabían que su padre Iñápirrikuli estaba pronto a regresar del conuco decidieron esconder adelante el cigarrón y lo ocultaron dentro de una tinaja. Cuando Iñápirrikuli llegó preguntó:

-¿Que tienen Uds. de comer?

-¡No tenemos nada!, Respondieron los muchachos.

-Yo estaba haciendo conuco y llegué cansado, por eso quería ver si tenían pescado para nosotros comer, porque tenemos ¡hambre!

Pero resulta que los muchachos no tenían nada porque lo que realmente estaban haciendo era jugando y haciendo fiesta de Kúwai (fiesta de “Diablos”).

De repente, se escuchó un estrepitoso ruido en el cielo...HI HI HI HI, que era el ruido del verdadero WAMÚDANA que venía bajando. Finalmente ¡bajó! Wamúdana tenía huecos por todos sus brazos y su cuerpo. De ellos surgen toda clase de KUWAI's. El llegó donde los muchachos y les dijo:

-”Yo soy el propio Kúwai a quien ustedes quieren

ver”

Entonces llegó y les dijo: “Vamos a hacer fiesta y pipírria (chicha fermentada o aguardiente de pijiguao) para que tome tu papá.

Sacaron toda clase de frutas. Él les dijo que soltaran el cigarrón y se marchó. De su cuerpo salía toda clase de espíritus de los kúwai que serían los nâwawarruna “sombras” de las gentes, a saber: Dzâwinapa (tigre), dâpa (lapa), kuíchi (pauji), jiwísri (estrella), túwirri (pájaro conoto), etc.

Él les dijo que sacaría todos los componentes de su cuerpo para él soplar la comida sagrada (Kalídzama) porque ellos (los muchachos) estaban ayunando para poder conocerlo (a Wamúdana).

El les dijo:

-”Ustedes van a ayunar porque ya me vieron así que no van a comer nada, ni siquiera pescado, ni ají, ni sal.”

También les dijo que estarían así cinco días para luego venir a soplar.

Iñápirrikuli, por su parte, ya había adivinado allá en su conuco dónde se encontraba trabajando, que Wamúdana estaba con sus hijos.

Wamúdana agarró a los muchachos por los brazos y comenzó a bailar con ellos. Iñápirrikuli podía apreciar todo eso desde su lugar.

Iñápirrikuli dejó a su mujer, Ámarru, en el conuco y se fue donde estaba Wamúdana. Él dijo:

-”Eh, Nujé (¡hey, abuelo!) Yo vengo a avisarle a estos mis nietos. Yo también soy Kúwai. Voy a sacar frutas para que ustedes coman. Luego llegó e hizo una especie de corral allá para encerrar los muchachos para que no los vieran su mujer ni ninguna otra. Ese lugar en Hípana recibe el nombre sagrado de Kúwai Taalijwerri, (Táali, es el recinto sagrado, especie de corral, donde ocultan a los jóvenes que ayunan para ver al Kúwai) aunque su nombre para el consumo de las mujeres es Pípirri-inuurúpa o “pescuezo de pijiguao” y forma parte de la boca de Kúwai en la laja también

### Llamada de Kúwai.

En la tardecita Wamúdana se fue para arriba, para el cielo. En la mañana, bajó otra vez. Fue entonces a buscar seje, guaco... toda clase de frutos.

Allí en Hípana, en la otra orilla del raudal (que antes no existía) frente a la actual aldea de Wapúi, había un gigantesco árbol de guaco que él iba a subir. Allá en su copo sacó guaco y dijo: “¡Que dulces!”. Comía y comía guacos y dejaba caer algunos desde arriba cuando los sacaba. Abajo los muchachos que tenían mucha hambre porque estaban ayunando y tenían prohibido probar cualquier comida, dijeron: “Vamos a comer porque él no nos ve....está muy arriba”. Se comieron tres guacos. Pero resulta que Wamúdana se dio cuenta de lo que estaba ocurriendo. Él empezó a cantar allá arriba y en el canto mencionó a Máalinalieni, y también dijo que ya habían comido guaco. Enseguida comenzó a hacer un bejuco. Tan pronto los muchachos desobedecieron comenzó a formarse un tiempo oscurísimo. Él abrió su brazo y su boca y agarró a tres de los cuatro muchachos y se los tragó. Solo uno, Dzáwinapa, el mayor, logró salvarse porque él no había comido guaco.

Iñápirrikuli ya sabía que Wamudana-Kúwai se había comido a sus hijos. Él se encontró con su hermano Dzúli y le pidió que averiguara qué le había ocurrido. Él extendió la mano, debajo de la tormenta y en su mano cayeron gotas de sangre. Esa era la señal de que Wamúdana se había comido a sus hijos. Él le pidió a Dzúli que soplara para bajar a sus hijos pero él le respondió que no sabía soplar para eso. Ahí se quedaron todavía. Entonces Iñápirrikuli le pidió a Kalímatu (avispa que tiene la cintura muy delgada) que subiera al cielo a buscar a Wamúdana y a sus hijos. Ella aceptó subir, pero cuando estaba subiendo trancó repentinamente el cielo (usó una tranca que llaman Kúwai-lienujmani y está representada en una piedra de Hípana). Cuando trancó, le trituró la barriga... por eso Kalímatu tiene la cinturita muy delgada.

Entonces Wamúdana vomitó a los tres muchachos

que se había comido (Máalina-lieni fue a caer al raudal de Jíwa, en el Caño de Aki (afluente del Guainía, Colombia).

Iñápirrikuli comenzó a enseñarle a Dzúli y a los demás cómo dibujar en las piedras las pintas del Kúwai. Asimismo comenzó a fabricar y a enseñar a hacer tabaco. Dzúli chupó el tabaco para adivinar (por eso es que hoy en día está representado en una gran laja que “tiene los cachetes chupados”; la misma se localiza al subir el raudal de Hípana).

Dzúli le preguntó a Iñápirrikuli:

-¿Cómo te sientes?

-¿Tú crees que Wamúdana bajará o no bajará?

Entonces apareció un emisario de Wamúdana, la avispa Kalimatu que vino a avisar en este Mundo sobre Wamúdana.

A Dzúli se le ocurrió, en medio de su inquietud, hacer las gentes como muñecos hechos de palo de boyá. Los hizo y los paró, pero no eran humanos. El Creador comenzó a hacer látigos y a adornarlos con la ayuda de su tropa donde se encontraba Kalimatu. Iñápirrikuli sacó cuatro clases de pescado: bocachico blanco (táli), anchoa (kérrapúkuli), anchoa (kátama) y bocachico cachete colorao.

Iñápirrikuli le mandó esos cuatro pescados a Wamúdana y también le mandó saludos para que bajara a soplar a sus hijos.

Kalimatu, el emisario, subió a llevar los encargos de Iñápirrikuli. Mientras que el Creador se quedó preparando un gusano de seje allá abajo. Olía muy sabroso. Fue con el aroma del gusano que se convenció Wamúdana de bajar ya que los pescados no le gustaron. Wamudana abrió la puerta del Cielo. Desde allá arriba miró que en el Mundo de abajo (Hípana), se encontraban cuatro personas. Dzúli había intentado hacer seres humanos con palo e’ boyá, con sus látigos y adornos pero estos no eran gente de verdad. Wamúdana le envió saludos a Iñápirrikuli y le informó que iba a bajar a las 5 de la tarde.

Dzúli e Iñápirrikuli se encontraban ellos dos solos, sentados en la piedra cuidando a los muchachos, la comida y los adornos. Ellos estaban esperando y conversaban sobre la manera cómo iban a hacer para matar a Wamúdana.

Acordaron que iban a esperar que Wamúdana soplara primero toda la comida (las presas animales y pescadas) que iban a comer los muchachos y luego lo matarían.

Ámarru, por su parte, se encontraba llorando encerrada en un lugar donde no podía ver nada de lo que ocurría ya que a las mujeres no les estaba permitido ver a Wamúdana. Comenzaron entonces Iñápirrikuli y Dzúli a beber guarapo. Wamúdana finalmente bajó.

“Hey Nujé”, le dijo Iñápirrikuli, “fíjate en mis hijos que ya están muy flacos y no tienen más fuerzas”. Los muchachos estaban parados ayunando. Wamúdana se tomó dos canoas de guarapo. Al poco rato, medio embriagado, comenzó a hablar y explicar sobre las diversas partes (o kúwais) que formaban su cuerpo al mismo tiempo que decía como se llamaba cada uno de esos Kúwai y para que fin eran usados. También enseñaba a los muchachos cómo elaborarlos.

Wamúdana comenzó entonces a bailar; estaba muy borracho. El mismo empezó a brindarle guarapo a la gente. Iñápirrikuli fue a buscar unas ollas con pescado para que Wamúdana las soplara.

A las 6 de la tarde Wamúdana comenzó a soplar la Kalídzama (comida sagrada). Sopló todos los animales: paují, mono chucuto, cara rayada, caparro. Sacó también ají y sal. Sopló toda la comida; asimismo comenzó a pintar diseños en la piedra (Kúwailidana).

Iñápirrikuli y Dzúli seguían pensando en su plan para matar a Wamúdana. Acordaron liquidarlo a las 4 de la madrugada porque pensaron que para esa hora ya estaría muy borracho...”ya no tiene más ojos”.

Ellos comentaron: “Ya nosotros y nuestros hijos con-

ocen todos los secretos y cantos del soplar que él les enseñó”.

Entonces prendieron una hoguera con el fin de matarlo. Sacaron toda clase de paños grandes.

Wamúdana soplabla y soplabla y le dolía la vista.

Iñápirrikuli y Dzúli se abrazaron a Wamúdana y lo sacaron a bailar en círculos alrededor de la candela. La candela estaba alta. Wamúdana continuaba hablando y dijo que iba a crear el camajai (májdeni; poderoso veneno para matar personas); también sacó pusána (entre otros, umáwari o “encanto”). En su último discurso dijo que él sabía que lo iban a matar, y con razón, porque su espíritu era muy poderoso y contenía todas las fuerzas del Universo. Allí les dijo:

-”Yo sé que ustedes me van a matar, pero yo soy el agua, yo soy la selva, yo soy el aire, soy la luz, la tierra... ¡Todo!, menos el fuego. Con ese sí me pueden matar”.

Los hijos de Iñápirrikuli lo empujaron a la candela y lo mataron. Se oyó un gran ruido hacia el cielo ¡HI HI HI HI HI HI HI! (parecido al ruido de un cigarrón y al que producen los botutos sagrados) y su espíritu se fue al Último Cielo donde vive por siempre y nunca más regresó a la tierra. Se oyó un gran ruido y ¡plas! se cerró la puerta del Cielo.

En el lugar donde quemaron a WAMÚDANA nacieron árboles de yébaro (waapáya) y macanilla (púpa) con los que sus descendientes elaboran hoy en día las trompetas ancestrales que constituyen su cuerpo.

A continuación se detallarán los hitos geográficos y petroglifos de este sector.

### ***A. Raudal de Hípana o Wapúi:***

En la Figura 3 incluimos un plano detallado de los petroglifos y lugares sagrados localizados en Jípana u Ombligo del Mundo, en el raudal homónimo llamado también Wapúi, río Isana. También se ubica el poblado de Wapúi cuyo tuxaua o capitán es

el Sr. Mandú Da Silva, gran sabio o chamán.



Figura 3. Raudal de Jipwana o Wapúí, “El Ombligo del Mundo”. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

1. Isla Dzáte- perri, representa la primera planta de mábe (tipo de planta y bejuco).

2. Caño Chichiáli. Cerca del nacimiento de esta corriente de agua se encuentra una “piedra sentada” que representa al Chíchi-ka- Kúwai (kúwai “mono chucuto”), uno de los hijos de Iñápirrikulí. Sobre la superficie de esta piedra se encuentra: a) una marca pequeña natural que se asemeja a la huella de un pie y que recibe el nombre de Iñápirrikuli-jipám o huella de Iñápirrikuli cuando era pequeño; b) una pequeña abertura o canal natural (Kumawáli~ ishémi, que es llamado Enúkua y representa el lugar en donde se pararon los dos primeros seres-animales pensantes; c) una especie de círculo (néemakarrúda) que marca el área donde

se pararon los primeros seres animales pensantes al ser extraídos de los huecos o buracos en las lajas por el Creador.

3. Kapétia-pani, es una piedra que representa el lugar en donde bailó la gente durante la primera fiesta de látigos (Kwé-pani). Su superficie o piso presenta diversos puntos de depresiones naturales que serían las huellas dejadas por los látigos.

4. Hacia el raudal propiamente dicho se encuentran: a) una pequeña piedra que es identificada como “la tapa del cielo”; b) una laja o piedra mayor (jékuapi-pamúdzua o “Centro del Universo); c) cuatro buracos o huecos, dos de los cuales se denominan Jémani (danto). De ellos emergieron los primeros ancestros de la gente de la fratria Waríperi-daakénai o “nietos de las Pléyades” (Curripaco). El tercer hueco recibe el nombre de jérridanapi o “comienzo de los hijos del cielo”<sup>2</sup>.

5. En la misma orilla y cerca del camino a la aldea se encuentran tres lajas grandes que son Kúwai-jípana (La Casa del Kúwai), y cerca de las mismas se encuentra una pequeña corriente de agua -“Púrrakaliája- que representa la saliva del Kúwai (Kúwai-yajnúman)<sup>3</sup>.



Figura 4. Púrrakaliana. Pequeña laguna y cañito semisecos con petroglifos. Representa la saliva de Kúwai. Raudal Jípana, río Aiari. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

6. Al lado de la corriente anterior se encuentra una laja y una pequeña y casi seca laguna con petroglifos (Figura 4) que representa al Kúwai—“Dueño de Púrrakaliana”<sup>4</sup>. Detrás de ella se encuentra otra que recibe el nombre de “la tranca del Kúwai” (Kúwai-jyenújmani). Según los informantes, este personaje “trancaba el cielo” con ella.

7. Más atrás y casi adosada al banco del río, está otra que tiene un petroglifo que representa a Witajwérri (Figura 5), el hermano de Iñápirrikuli.



Figura 5. Witajwérri, hermano de Iñápirrikuli. Raudal de Jípana. Río Aiarí. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).



Figura 6. Ámarru-dána. Primeros diseños de la pintura facial de Ámarru. Río Aiarí. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

8. Al lado de la anterior está una cuarta laja sin petroglifos. Representa la “casa del casabe” (petjé-kuá) o la primera comida hecha con los productos cultivados por Iñápirrikuli.

9. Amarru-rrúdana es una laja que tiene petroglifos (Figura 6). Estos representan los diseños de la pintura facial de Ámarru.

10. Bajando hacia el raudal, en la misma gran laja aparecen varias ranuras cortas naturales. Señalan los informantes que éstas representan los tres momentos de la muerte de Máwirrikuli (hermano de Iñápirrikuli), a quien también llaman Kúwai-Kanirri o “sombra o espíritu del Kúwai” kanirri o “sombra del Kúwai”. La primera de estas marcas sería el sitio en donde fue golpeado, la segunda fue donde murió, mientras que la tercera sería en donde fue enterrado<sup>5</sup>. Sin embargo, otros ancianos señalan que estas tres ranuras representan a tres Kúwai.

11. Debajo de lo anterior, y en una superficie alargada de la laja principal, se encuentran líneas de cuarzo cuyas formas recuerdan a un látigo. Se señala que las mismas representan la mata de macanilla (*vactris macanilla*). Todo el sector descrito hasta ahora recibe el nombre de Kawarripidákua. Se considera como el lugar en donde Iñápirrikuli colocó a la gente en fila para que se secase, luego de haberla extraído de los huecos o buracos del raudal. Fue también aquí en donde el Creador le asignó a los primeros seres sus nombres y sus lenguas. En la superficie aparece la figura de un pez caribe (úmai). A la derecha de este lugar se encuentra una laja plana denominada umáika-kúwai o Kúwai caribe, un petroglifo y otra laja en donde se encuentran unos huecos que tienen el nombre de molítu (sapito).

12. Volviendo hacia la orilla del poblado, pero aún en el agua y cubierta por el limo, se encuentra una piedra con un petroglifo que presenta uno de los motivos que más se repiten en los lugares sagrados Maipure. Se trata de la figura de Ipéku o Ipéku-ka-kúwai (mono cara rayada), uno de los hijos de Iñápirrikuli<sup>6</sup>.

Esta figura de Ipéku (Figura 7) tiene un apéndice o rabo muy largo que termina en un sexo masculino<sup>7</sup>. A su lado aparece la figura de Witájwérri (Figura 8), un hermano de Iñápirrikuli, rodeado por tres agujeros que representan sus guardianes.



Figura 7. Petroglifo Ipéku-ka-kúwai o “mono cara rayada”. Posible representación del Creador Wamúdana. Raudal de Jípana, Aiarí. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).



Figura 8. Petroglifo de Witajwérri, hermano de Iñápirrikuli y sus guardianes (agujeros sobre la misma laja). Raudal Jípana, Aiarí. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

13. Al lado de la anterior pero ya fuera del agua, está otra de las lajas que tienen una gran importancia en el conjunto de Hípana ya que representa al propio Wamudana-Kúwai<sup>8</sup>. Uno sus extremos recibe el nombre de “el corral que formó la boca de

Wamúdana” cuando se tragó a los hijos de Iñápirrikuli (Kúwai-táalijwerri). A los lados están dos agujeros que representan sus ojos (Iitji). Los petroglifos que se encuentran en la parte superior representan sus pinturas faciales: a) una culebra (áapi) que era la que mordían los viejos cuando ayunaban, b) la figura de un manare (Figura 9) y c) el ombligo (jyépuní). A la derecha de esta laja se encuentra otra en la que nuevamente aparece el petroglifo de jwitá-jwerri.



Figura 9. Petroglifo del manare, parte de la pintura facial Ámarru Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

14. Otra de las lajas importantes para este sistema religioso es la de las pinturas de Ámarru (Amarru-idáki). En su superficie se encuentran importantes petroglifos que representan: a) su fallido primer sexo (Figura 10) <sup>9</sup>, b) su sexo definitivo (Ámarruishi) (Figura 11), c) sus pinturas faciales y d) las tres trompetas ancestrales o sus hijas.

15. A la derecha de la anterior se encuentran otras dos grandes lajas que tienen forma de banco o asiento. Simbolizan el “lugar en donde se sentó Amarru” (maalijwerridua) mientras pensaba cómo parir al Kúwai y en la forma de extraer de los huesos a las diferentes gentes que habitaban debajo del “ombligo del mundo”. Mientras esto ocurría, Iñápirrikuli estaba sentado en tres lajas situadas detrás de la anterior y también meditaba sobre esto

último. Desde este sitio, el Creador brincó hasta una piedra que se encuentra arriba del Raudal de Hípana en donde puso uno de los pies, mientras que el otro lo colocó en el caño Guaraná. Luego de esto se agachó para poder ver bien el hueco por el cual saldrían los primeros seres-animales.



Figura 10. Petroglifo del Primer Sexo, laja de Ámarru. R. Aiarí. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).



Figura 11. Ámarruishi, sexo definitivo de Ámarru. Petroglifo en forma de triángulo punteado. Laja de Ámarru. Río Aiarí. Expedición al Alto Rio Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

16. En el medio del raudal y bajo el agua durante el invierno, se encuentra una laja llamada “parientes del Kúwai” (Kúwai-inái). La misma presenta un conjunto de petroglifos que representan a Amarru e Iñápirrikuli.

Después del raudal de Hípana; el río forma un remanso al que le sigue un segundo raudal denominado kupí (bejuco), y que forma parte del mismo complejo. En el mismo se encuentran los siguientes petroglifos e hitos importantes:

1. Laja y petroglifo de Wamúdana, también conocida como “sombra del Kúwai” (Kúwai kanísri). En las inmediaciones se encuentra una pequeña isla que también tiene petroglifos.

2. La caída de agua situada más adelante recibe el nombre de Ukáyaliana. En su orilla y cerca del pozo se encuentra una lengua de tierra denominada kapikualikua con un gran árbol llamado “árbol del tabaco” (dzemápu). En este sitio comenzó el “alma” de los grupos.

3. En el agua se encuentran dos lajas, la primera de las cuales se llama “casa del cielo” (enúkua), mientras que la segunda situada un poco más adelante recibe el nombre de “lau-lau” (múkuli-pukuo o kálaka-pani).

4. Al frente y cerca de la orilla, está una piedra que recibe el nombre de “piedra guacamayo” (ádarruipani). Este lugar se denomina “cachivera del Blanco” (yalánajwi-pani).

Entre estos dos raudales de Hípana y Kupí se encuentran diversas piedras que reciben el nombre de “bancos” (édai). En ellas se sentaron los Dioses para soplar la comida ritual de la primera iniciación (Kalídzamai). Al frente de las mismas desemboca un pequeño caño que recibe el nombre de Mápali (colmena). En él los ‘viejos’<sup>10</sup> hacían los baños rituales que preceden una iniciación o fiesta de látigo (kwépani), y extraían y aún lo hacen, pusána o piedritas encantadas.

Estos son los hitos, marcas y petroglifos más importantes

del complejo Hípana o Wapúí. Los shamanes (malírris o payés) siempre deben comenzar el canto curativo partiendo de este lugar, luego de lo cual mencionan las rutas y lugares seguidos o visitados por el Kúwai, tanto para llegar al mar como para regresar a Hípana.

***B. Raudal de Ejni-paní o Jandú Cachoeira (Araña):***

El raudal de Ejni-paní o “Araña”, constituye el segundo sitio en importancia del sistema religioso Maipure del Norte. En el mismo se llevó a cabo el segundo rito de pasaje (ayuno) de los hijos de Iñápirrikuli<sup>11</sup>. Señalan los informantes que en esa ocasión no se contó con la presencia de Wamúdana-Kúwai<sup>12</sup>, sino con las trompetas ancestrales que habían sido elaboradas a partir de las plantas que retoñaron en el sitio en donde ocurrió su muerte<sup>13</sup> (arenal situado detrás de la aldea de Jandú). Los diseños de las mismas están representados en los petroglifos de este sitio (Figura 12).



Figura 12. Jandú cachoeira o raudal Araña. Conjunto de Petroglifos que representan las trompetas ancestrales elaboradas de plantas sagradas que surgieron en el arenal situado en tierra firme, detrás del raudal de Araña. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

El raudal Kujái-paní o Juruparí cachoeira (Casa del Kúwai) está situado en el alto Isana y es el tercer sitio en importancia para

los grupos Curripaco que habitan la región. En el mismo se originó o es el dominio del Máaliawa Kúwai (Garza). En los cantos shamánicos este raudal recibe el nombre Tse-tse-Páni y se dice que este es el sonido que produce la trompeta ancestral denominada Máaliawa. Los petroglifos que se encuentran en el mismo representan su diseño (Figura 13).



Figura 13. Juruparí cachoeira, petroglifo de Maaliawa-kúwai o “Garza”. Alto río Isana. Expedición al Alto Río Negro, Brasil. Fuente: González Nãñez, Omar (1987).

El raudal jiiwísri-pani o Siucí-cachoeira (Lugar de Luz) se encuentra más abajo del anterior y ocupa el cuarto lugar de importancia. Se relaciona con la luz o las estrellas que utilizaba Iñápirikuli para alumbrar al universo, especialmente durante una fiesta que se efectuó en este lugar y en la cual bebió mucho padzwárru<sup>14</sup>.

Aparte de los petroglifos que se encuentran al otro lado del raudal, en el pueblo se localiza una roca redondeada que recibe el nombre de káalirrimi (brisa antigua). En este pueblo habita la gente de la fratria Waríperi-daakénai.

Además de los cuatro raudales, es necesario mencionar una laja con petroglifos situada en la isla Dzáwi-pani (Casa del Tigre)<sup>15</sup>. Este conjunto se denomina Dzáwi-ka Kúwai y tiene

petroglifos que representan la sombra (alma) del tigre grande (*Panthera onça*) (Dzáwi-makané) y tigre pequeño (*Felis tigrina*) (walídza).

A lo largo de este mismo río y más abajo de Jandú, está el caño Pámaali (derecho o en hilera), en cuya desembocadura está una gran laja de piedra<sup>16</sup>. Se relata que en ella Wamúdana alineó a los muchachos que iba a iniciar, mientras él subía al cielo para comer frutos. Sus petroglifos representan a todos los hijos de Iña-pirrikuli y de Amarru, así como los adornos corporales, instrumentos de maquillaje, sexo etc. de esta última.

Por otra parte, por el Isana y antes de llegar a la desembocadura del Cuaiarí está un lugar denominado Siringa-rupitá (planta de caucho), en donde antiguamente habitaban los Moriweni- daakénaí (nietos del palo mure) (Nimuendajú, 1950). Este sitio se menciona en los cantos shamánicos y exhibe un conjunto de petroglifos. Los ancianos dicen que aquí bailaron las mujeres encabezadas por Ámarru. El único varón que estaba presente era Iñápirrikuli quien hizo los dibujos en la piedra. No obstante otros shamanes identifican en los dibujos a otros personajes masculinos como Ipéku (mono cara rayada), Wámu (la pereza) y Dázwinapa (tigre grande). En este conjunto de petroglifos también se encuentra la representación del acoplamiento sexual de Ámarru e Iñápirrikuli.

Por último queremos mencionar un sitio con petroglifos que se encuentra en el alto Aiarí (ijñái- pan), cerca del varadero que comunica este río con el Vaupés. Este conjunto rupestre tiene una importancia secundaria ya que solamente refiere una anécdota que relata lo que le sucedió al Kúwai luego de haber comido cabeza de mono caparro fría.

## 4.2 El segundo mundo

Como ya indicamos al comienzo, el Segundo Mundo se

caracteriza por la instauración de un nuevo orden social por parte del Kúwai y sus aliados o su tropa. Es en este ciclo el mundo se expande a sus actuales dimensiones y los seres-animales pensantes se convierten en seres humanos. Comienzan los trabajos culturales (ej. la agricultura, las aldeas, cestería, artesanía, cantos, bailes, etc.). En el mismo se siguen las pautas establecidas por el Creador, así como las lecciones de los animales pensantes (primeros ancestros de los diferentes linajes), ya que la existencia misma de cada ser humano y de su descendencia está ligada a su liwáwarruna o “sombra”, es decir, a un ancestro mítico que fue extraído por Iñápirrikuli de uno de los huecos de Hípana.

Durante este ciclo el verdadero Kúwai o Wamúdana ya no está entre la gente por haber sido quemado, luego de lo cual nunca regresó a la tierra de los humanos. En la actualidad se encuentra en Erukatsan (Pueblo del Trueno o quinto cielo). Solamente el Malírri, brujo o payé tiene el poder para comunicarse con él. No obstante, Wamúdana le enseñó a la gente, especialmente a los hombres, cómo retornar a la Historia del Origen. Los Cabezantes (Mádzarru) de las ceremonias rituales y los payé, aprendieron el secreto de la constitución del cuerpo de Wamúdana y de la elaboración de las diferentes trompetas ancestrales fueron hechas con los árboles<sup>17</sup> que crecieron en el lugar en donde el Wamúdana-Kúwai fué quemado<sup>18</sup> y solo pueden ser vistas por los iniciados de sexo masculino y por aquellos que ayunan en preparación para esta ceremonia. Las mujeres, quienes robaron al Kúwai, fueron castigadas por Iñápirrikuli por cuya razón en el Mundo actual no pueden verlo, pero pueden oír su voz y su canto siempre y cuando ayunen previamente.

Como ya indicamos, es el payé quien se comunica con el Kúwai habla a través de él, y puede mencionar su nombre tanto durante las sesiones chamánicas terapéuticas como en el momento de enviar un “daño”. Es el representante terrenal de Wamúdana y quien le narra la historia de sus andanzas por el Mundo.

Diversas versiones de los Maipure de esta zona señalan que el Segundo Mundo representa una caída con respecto al primero, ya que ahora, en el Mundo Actual o Mundo de los Humanos, es necesario trabajar duramente. Por otra parte, si bien los héroes civilizadores correspondientes a este Segundo Mundo varían de acuerdo a las etnias, algunos son comunes a la mayoría de ellas (Ej. Purúnaminali, “Dador de Nombres”; Puméyawa “Dueña de los Olores Agradables” y también se encuentran algunos netamente locales). Los cambios más bien se refieren a adaptaciones lingüísticas propias de cada idioma, por ejemplo, mientras que Puméyawa es una palabra baré, en warekena se nombra Pusíjmenai (ináibu) y en curripaco se dice Púmenirru

## **5. ALGUNAS REFLEXIONES CONCLUSIVAS**

Una de las lecciones más importantes de esta expedición a la cuenca del Isana y sus afluentes, particularmente nuestra visita y permanencia en el “Ombligo del Mundo”, fue el aprendizaje que del mismo obtuvimos todos con respecto a la sacralidad de Jípana para el pensamiento de las sociedades Maipure-arawakas del noroeste amazónico, particularmente los payé warekena, baniva y curripaco que me acompañaron ya que ello les permitió recuperar una tradición que aun cuando continuaban reeditándola en sus actuales rituales de iniciación nunca habían tenido la oportunidad de estar en sitio tan sagrado. Ellos se convirtieron en multiplicadores de esos saberes.

Por otra parte, se sigue corroborando la asección que habíamos señalado en “Mitología Guarequena” (1970) según la cual estos son de los pocos pueblos indígenas del país e incluso de Sudamérica que continúan descifrando el significado y simbolismo de su arte rupestre incorporándolos en sus ceremonias sagradas que muchas veces practican en secreto por temor a ser perseguidos como ocurrió en el pasado cuando los sacerdotes como el pa-

dre Gilij, trataron de destruir sus valores religiosos porque, según ellos, se trataba de supercherías. Otra reflexión que asomamos en este trabajo es nuestra percepción sobre la idea de totalidad que manejan los sabios arawakos al referirse a los sitios sagrados en sus narraciones. Por ejemplo, el cuerpo de El Creador primigenio o Wamúdana lo conforman todos los hitos o sitios sagrados que incluyen petroglifos, lajas, montañas y raudales, cuevas, no importa que en la práctica estén distantes geográficamente. El discurso shamánico los agrega y convierte en una totalidad sagrada que el payé percibe frente así cuando está en su trance. Esta es otra característica de la estructura del pensamiento maipure.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Nazario, Manuel. 1966. *Arqueología lingüística. Estudios modernos dirigidos al rescate y reconstrucción del arahuaco taíno*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico: Puerto Rico.
- Antolinez, Gilberto. 1995. *Los ciclos de los dioses. Folklore y mitología de centro occidente de Venezuela*. Ediciones La Oruga Luminosa: Venezuela.
- Bourgue, François. 1976. "Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socioterritorial de los Kawillari del Cananaris y del Apaporís". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XX: 101-146: Bogotá.
- Delgado, Lelia. 1989. *Seis ensayos sobre estética prehispánica en Venezuela*. Monografía N° 120. Academia Nacional de la Historia: Caracas.
- Díaz, Natalia. 1995. *Aproximaciones a la estética primitiva en la etnia warekena*. Unidad de Arte IDEA: Caracas.
- Dolmatoff, Reichel. 1967. *Desana. Simbolismo de los indios Tukanos del Vaupés*. Universidad de Los Andes: Bogotá.
- \_\_\_\_\_ 1978. *El chamán y el jaguar: estudio de las dro-*

- gas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo XXI Editores. México.
- Dubelaar, C. N. 1986. *South American and Caribbean Petroglyphs*. Foris publications: Holland.
- Eliade, Mircea. 1972. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial: Madrid.
- \_\_\_\_\_ 1973. *Mito y Realidad*. Guadarrama: Madrid.
- \_\_\_\_\_ 1975. *Tratado de historia de las religiones*. Editorial Aguilar: México.
- \_\_\_\_\_ 1978. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. I Ediciones Cristiandad: Madrid.
- Chernela, Janet. 1993. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press: Texas.
- Clarac de Briceño, Jacqueline y Rangel de Cáceres, Francisca. 1988. "El culto a las piedras en la Cordillera de Mérida". En: *Boletín Antropológico*. N. ° 15, pp. 5-18. Universidad de Los Andes: Mérida.
- De La Ville, Keila Vall. 1998. *El caño San Miguel: el recuerdo de los comienzos*. Trabajo Final de Grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela.
- Gil Daza, José Antonio. 2001. *Petroglifos, pictografías y piedras sagradas del Estado Mérida. Una aproximación a su contenido simbólico y a su relación con el arte rupestre de las Tierras Bajas del Occidente Venezolano y Oriente Colombiano*. Tesis de Maestría [En elaboración]. Universidad de Los Andes: Mérida.
- Goldman, Irving. 1963. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas*. Ediciones Especiales, N. ° 49, Instituto Indigenista Interamericano: México.
- González Nãñez, Omar. 1980. *Mitología Guarequena*. Monte Avila Editores: Caracas.
- \_\_\_\_\_ 1986. "Sexualidad y rituales de iniciación entre los indígenas Warekena del Río Guainía-Río Negro". En:

*Revista Montalban*, N. ° 17, pp. 103-138.

\_\_\_\_\_ 1987. *Notas de Campo. Expedición Venezolana a los Ríos Isana, Aiarí, Caño Guaraná, Río Cuiarí, Caño Pewá, Estado do Amazonas, Brasil*. [Manuscrito no publicado]. Instituto de Investigaciones FACES-UCV: Caracas.

\_\_\_\_\_ 1972. *Los Guarequena, indígenas arahuacos del Río Negro, Venezuela*. Trabajo de ascenso. FACES-UCV: Caracas.

\_\_\_\_\_ 1992. *Pintura rupestre y mitología*. [Ponencia no publicada]. CINAP-Galería de Arte Nacional: Caracas.

\_\_\_\_\_ 1993. *El discurso shamánico Curripaco (arawak) como recuperador de la Mitohistoria y la Historia Oral*. [Ponencia no publicada]. CONAC: Caracas.

\_\_\_\_\_ 1996. *Gramática de la lengua Warekena (Mairepura-Arawak): una aproximación tipológica-relacional*. Tesis de Doctorado, Universidad Central de Venezuela: Caracas.

\_\_\_\_\_ 2001. "Los Chamanes Arawakos del Noroeste Amazónico vistos a través de las categorías de Róheim y Devereux". En: Clarac de Briceño, J., Rojas, B. y González Nãñez, O. (Comp.). *El discurso de la salud y de la enfermedad en la Venezuela de fin de siglo (Enfoques de Antropología)*. CDCHT-GRIAL-CIET. Talleres Gráficos. Universidad de Los Andes: Mérida.

Hill, Jonathan y Wright, Robin. 1983. *Wakuénai Society: A Processual-Structural Analysis of Indigenous Cultural Life in the Upper Rio Negro Region of Venezuela*. [Tesis de Doctorado no publicada]. Indiana University.

\_\_\_\_\_ 1986. "History, ritual and myth: Nineteenth Century millenarian movements in Northwest Amazon". En: *Ethnohistory*, Vol. 33 (1):31-54.

Jackson, Jean. 1983. *The Fish People: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazon*. Cambridge Uni-

- versity Press: New York.
- Martens Ramírez, Raquel. 1994. *El culto a las Piedras en las prácticas simbólicas del campesino merideño*. Memoria de Grado. Escuela de Historia, Universidad de Los Andes: Mérida.
- Nimuendajú, Kurt. 1950. "Reconhecimento dos Rios, Içana, Aiari e Vaupés". En: *Journal de la Societè des Américanistes de Paris*, XXXIX, pp. 126-86.
- Rivas, Pedro. 1990. *Estudio preliminar de los petroglifos de Punta Cedeño, Caicara del Orinoco. Informe Final del Convenio MARN-Bauxiven*. [Manuscrito no publicado].
- Scaramelli, Franz. 1992. *Las pinturas rupestres del Parguaza: mito y representación*. Trabajo de grado, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela: Caracas.
- Sujo Volski, Jeannine y De Valencia, Ruby. 1987. *El diseño de los petroglifos venezolanos*. Fundación Pampero: Caracas.
- Vidal, Silvia M. 1987. *El Modelo del Proceso Migratorio Prehispánico de los Piapoco: Hipótesis y Evidencias*. Tesis de Maestría, IVIC: Caracas.
- \_\_\_\_\_ 1993. *Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII)*. Tesis de Doctorado, IVIC: Caracas.
- \_\_\_\_\_ 2001. "El rol de los líderes Baré en el surgimiento y desaparición de Confederaciones Multiétnicas en el Noroeste Amazónico (Siglo XVIII)." En: Zucchi, A. Vidal, S. (Eds.). *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Consejo de Publicaciones ULA: Mérida.
- Von Hildebrand, Elizabeth R. 1975. "Levantamiento de los petroglifos del río Caquetá, entre La Pedrera y Araracuara". En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XIX.
- Wright, Robin. 1981. *History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tesis de Doctorado. Stanford University.

1993. "Pursuing the Spirit. Semantic construction in Hohodene Kalídzamai chants for Initiation. En: *Amerindia*, N. ° 18, pp. 1-40.

#### NOTAS

- 1 El presente ensayo surgió originalmente como consecuencia de un programa de investigaciones que iniciamos en FACES-UCV a partir de 1970 entre los Maipure-Arawakos del sur de Venezuela, especialmente entre los Warekena. Posteriormente, en nuestro trabajo con shamanes curripaco, organizamos dos expediciones al sitio más sagrado de la etnogénesis para estos pueblos: el Raudal de Hípana, "El Ombligo del Mundo", en el río Aiarí, un afluente del Río Isana en Wapúí, en el Valle del Alto Río Negro, Estado do Amazonas, Brasil. En compañía de dos especialistas de las Tierras Bajas de la Orinoquia, las Dras. Alberta Zuchi y Silvia M. Vidal, (ambas investigadoras del IVIC) organizamos en 1992 una investigación interdisciplinaria para profundizar la etnohistoria y etnogénesis de los Pueblos Arawako y sus vecinos en el Noroeste Amazónico; de ese trabajo surgió el primer bosquejo del papel que ahora divulgamos. Finalmente el artículo se concluyó en junio de 2001 cuando se presentó como ponencia en el Taller MODOS DE LEER durante la 4a FERIA INTERNACIONAL DEL LIBRO realizada en la ciudad de Mérida del 9 al 17 de junio de 2001
- 2 Un "raudal" es caudal o torrente de agua que se estrella contra las lajas de los ríos produciendo rápidos y fuertes remolinos. El choque de las aguas produce gran cantidad de espuma en el área del raudal. En la región se les conoce como "cachoeira" en Brasil y "cachivera" en Colombia.
- 3 Existe la posibilidad de que los "hijos del Cielo" sea la gente Kabiayari, cuyos primeros ancestros emigraron hasta el Cananarí y el Apaporis (Bourgue 1976:101-146).
- 4 Según los especialistas mágico-religiosos el agua de este caño es muy venenosa.
- 5 Según algunos ancianos payé, este kúwai es WAMÚDANA.
- 6 Este personaje representa el primer muerto del universo.
- 7 Uno de los shamanes consultados indica que el mismo representa al propio Kúwai, mientras que otros le asignan ese papel a Wamúdana.
- 8 Según el primer shamán, cuando una persona resbala y cae en esta piedra, su muerte es segura. En cambio, si solo se resbala enfermará (González Nãñez, notas de campo, información suministrada por el payé Mandú Da Silva, 1987).

- 9 Para evitar que la identidad de este personaje sea conocida por las mujeres, los ancianos lo identifican como “pescuezo de pijiguao” (pípirri-inuurúpa).
- 10 Por el término “viejo” los informantes entienden o se refieren a los especialistas rituales o payés.
- 11 Este grupo es denominado Máalina-lieni o Hijos de la Garza (González Nãñez y Mandú Da Silva, Trabajo de campo. Aldea Wapúi, Isana, Brasil. Invierno de 1987).
- 12 El Wamúdana Kúwai fue quemado por Iñápirrikuli y su hermano Dzúli.
- 13 Algunos shamanes sin embargo, insisten en que el Kúwai fue quemado en el raudal de ejní-pani (Casa de la Araña o Jandú, Alto Río Isana). En este sitio y detrás de la aldea se encuentra un arenal con manchas oscuras “como quemadas” que según los lugareños son evidencias de este hecho.
- 14 El padzáwarru es el término que se utiliza en la variante dialectal ojo (Curripaco) para denominar al aguardiente de yuca. En el Guainía, Venezuela, se le llama yaláki.
- 15 Señalan los informantes que el Tigre es el dueño o gobernador de la gente de la fratria Dzáwi- nai. Asimismo se nos ha informado que caño adentro se encuentra una laja que representa una vieja curiara. Ella marca el lugar por donde entró la Tropa que hizo la fiesta y luego regresó a Wapúi.
- 16 Asimismo se nos ha informado que caño adentro se encuentra una laja que representa una vieja curiara. Ella marca el lugar por donde entró la Tropa que hizo la fiesta y luego regresó a Wapúi.
- 17 La naturaleza y el nombre de estos árboles constituyen un conocimiento sagrado que está restringido a los iniciados, por lo cual no puede ser suministrado en este trabajo.
- 18 Los botutos sagrados son utilizados exclusivamente durante las ceremonias de iniciación, y sólo pueden ser vistos por los hombres iniciados y por los que ayunan preparándose para estas ceremonias.

# Boletín Antropológico

## **LAS LITERATURAS INFANTILES INDÍGENAS DE VENEZUELA: PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL\***

**GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, VÍCTOR FRANCISCO**

Instituto Pedagógico de Caracas, Venezuela

**Correo electrónico:** victorfranciscogonzalez@gmail.com

### **RESUMEN**

La investigación que se aborda está relacionada con el tema de las literaturas infantiles indígenas del Estado Amazonas en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial de los venezolanos. La salvaguardia de este patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas es una necesidad apremiante para la preservación de la diversidad cultural y la consolidación del pluralismo cultural. En lo que respecta a la metódica, partimos de algunos supuestos teóricos propios de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica y cultural. Finalmente, al investigador le pareció muy actualizada la propuesta sobre Oraliteratura de la escritora Nina de Friedemann, quien considera necesario un diálogo cultural entre la razón total y dialogante, la oral aborigen, y una razón letrista.

**PALABRAS CLAVE:** Literaturas infantiles indígenas, patrimonio inmaterial, oralidad, oraliteratura.

## **THE INDIGENOUS CHILDREN'S LITERATURE OF VENEZUELA: INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE**

### **ABSTRACT**

The research addressed is related to the issue of indigenous children's literature of the Amazon State in the field of intangible cultural heritage of Venezuelans. The safeguarding of this intangible heritage of indigenous peoples is a pressing need for the preservation of cultural diversity and the consolidation of cultural pluralism. With regard to methodics, we start from some theoretical assumptions of the philosophy of culture and of philosophical and cultural anthropology. Finally, the proposal on Oraliteratura by the writer Nina de Friedemann, who considers a cultural dialogue between the total and dialogic reason, the aboriginal oral, and a lyricist reason, seemed very up to date to the researcher.

**KEY WORDS:** Indigenous children's literature, intangible heritage, orality, oral literacy.

---

\*Fecha de recepción: 27-11-2019. Fecha de aceptación: 20-03-2020.

## 1. INTRODUCCIÓN

Perder la memoria histórica o cultural de un país es perder su propia identidad. Precisamente, la investigación que se aborda está relacionada con el tema de las literaturas infantiles indígenas en el ámbito del patrimonio cultural inmaterial de los venezolanos. Específicamente, estamos hablando del patrimonio autóctono e inmaterial de los pueblos indígenas del Estado Amazonas, plasmado a través de sus literaturas y, concretamente, aquéllas que ha sido el resultado del imaginario de los pueblos indígenas de la región amazense.

Al respecto, es importante citar a la autora Olga Lucía Olano (2008: p.6), quien entre otras autoras, plantea que: “El patrimonio cultural es importante para una sociedad porque es la historia entre la memoria individual y la colectiva, es parte de la transmisión de lo que ha sucedido en un territorio determinado”. De tal manera que para el desarrollo del estudio es fundamental considerar la diversidad de los lugares, las geografías y las múltiples características de los seres humanos de esta vasta región amazense de la nación.

## 2. ELEMENTOS QUE IDENTIFICAN A LAS LITERATURAS INDÍGENAS DEL ESTADO AMAZONAS Y SU VINCULACIÓN CON EL PATRIMONIO CULTURAL DE LA NACIÓN

*La literatura es, por esencia un arte oral, histórica y conceptualmente anterior al signo que la recoge, sea jeroglífico, ideograma o letra. Hasta el que lee habla interiormente. No digamos ya el que escribe.*

Alfonso Reyes. “Lo oral y lo escrito”. Al Yunque, 1960

Un aspecto que ha de tenerse en cuenta para este estudio, es que el Estado Amazonas es la entidad federal con mayor población indígena del país. De acuerdo con el último Censo de esta población del año 2011, un 50,6% de la población la inte-

gran los indígenas que habitan la región. Este dato, no deja de ser importante, pues a pesar del embate modernizador y de los acelerados cambios que se generó en las urbes, muchos de sus habitantes de esta región del país aún conservan rasgos de sus patrones ancestrales milenarios. Uno de los elementos más notables se plasma en la Oralidad. Por tal motivo, hemos considerado discutir la importancia que tiene la oralidad en estos pueblos para la transmisión de los elementos constitutivos de sus propias culturas, dándole para ello, especial énfasis a las literaturas indígenas infantiles. Además, en el caso venezolano y de varios países latinoamericanos, hoy día aparece consagrado en sus Constituciones el derecho de los pueblos indígenas de garantizarles una Educación Propia que tome en consideración los rasgos multiétnicos, multiculturales y plurilingües de cada pueblo. Ello también incluye sus literaturas.

En lo se refiere al binomio Oralidad y Patrimonio cultural, hoy día constituye todo un tema de discusión en los eventos internacionales de todos los países. En este contexto, la relegación del patrimonio inmaterial ha sido evidente, aunque, si todas las formas del patrimonio cultural son frágiles, las expresiones inmateriales, que habitan la mente y el corazón de los seres humanos, lo son muy especialmente. El patrimonio inmaterial -tradiciones orales, costumbres, lenguas, música, danza, artes escénicas, rituales, fiestas, medicina tradicional, artes culinarias, entre otros.- es sin embargo para muchas culturas, en particular las de las minorías y las de los pueblos indígenas, la fuente esencial de su identidad. La salvaguardia de este patrimonio es una necesidad apremiante para la preservación de la diversidad cultural y la consolidación del pluralismo cultural. La UNESCO juega un papel pionero en su preservación.

Pero, ahora acerquémonos a las fuentes inspiradoras y motivadoras de las narrativas orales presentes en las literaturas originarias de los pueblos indígenas del Amazonas. En principio,

es importante resaltar que los relatos de estos pueblos pueden evidenciarse en los mitos y las leyendas de origen colectivo y anónimo considerados como verdades entre los pueblos antiguos que muchas veces fueron legados a sus descendientes a través de la oralidad y los rituales que los trasladan-a menudo con transformaciones notables- hasta el presente.

Cabe señalar, que la cotidianidad en la vida y el acontecer de los pueblos de la región parece ser una constante que valdría la pena examinar en el caso de sus literaturas. Para este propósito hemos pensado en lo que plantea el antropólogo venezolano Omar González Nãñez (2000) . Se cita en extenso:

Las sociedades indígenas hacen de la oralidad un recurso estratégico para la incorporación del niño a la matriz sociocultural, política y productiva de su sociedad. En los diversos sistemas discursivos asociados con ceremoniales rituales, tales como los rituales de iniciación (o ritos de pasaje), y otros eventos comunicativos en algunas de estas sociedades (especialmente en el caso de los arawakas del sur de Venezuela, que son los que más hemos estudiado) encontramos codificadas las pautas a seguir por los jóvenes al pasar a la adolescencia dentro de su sociedad. Estos rituales, asociados con una historia mítica que deposita en su memoria y transmite oralmente el chamán o el “cabezante” (mãdzaru) de una iniciación constituyen un aspecto importante del proceso de pedagogía aborigen, pues allí recibirá información desde que en ILLO TEMPORE (En aquel tiempo) el Creador de su sociedad, comenzó el Mundo y las Gentes; allí aprenderá las destrezas necesarias para desenvolverse en el conuco, en la artesanía y en sus relaciones con los otros hombres y mujeres de sus sociedad. (González, 2000:40)

Las temáticas sobre el “conuco”, “la artesanía” y la propia iniciación de los jóvenes de las sociedades indígenas, los rituales que expone González Nãñez, constituyen en gran medida, parte

de las narrativas ancestrales y literaturas a las que nos referimos. No obstante, la lógica y estética eurocentrista y occidental habitó al lector a ignorarlas y dejarlas de lado. De ahí la importancia de estas literaturas en los estudios sobre patrimonio cultural del país.

En ese sentido, surge en la investigación la posibilidad de abrir asignaturas en las universidades latinoamericanas que incluyan en sus programas de doctorado la formación de investigadores, catedráticos y tutores que ahonden de manera crítica la complejidad cognoscitiva que implica el término “cultura”, y en particular, desde la realidad y conocimiento de los pueblos indígenas de toda la región latinoamericana, pero con mayor énfasis en las literaturas de estos pueblos que, como ocurrió con otros pueblos de la región, fueron sometidos a un proceso “civilizatorio” que devino en aculturación y enculturación forzada o natural, así como a la escasa importancia que los funcionarios de los niveles centrales conductores de las políticas educativas (en ocasiones, orientados bajo una lógica elitista) les conceden, por no decir las anulan, a las literaturas orales indígenas; situación ésta que se refleja en la elaboración de los limitados y aún tradicionales diseños curriculares que se imparten en los centros escolares de la región. En síntesis, se trata de evitar una educación mimetizada, así como mediática impuesta por un modelo hegemónico que se ufana en repetir los mismos errores del pasado colonial. Afortunadamente, hay posibilidades reales de que esta situación cambie con la reciente creación del Instituto Nacional de Idiomas Indígenas, como ente rector creado por la Ley de Idiomas Indígenas<sup>1</sup>.

Cabe destacar, que la ausencia del indígena en las literaturas del país y la necesidad insoslayable de darle un giro distinto a esta situación ha sido motivo de preocupación de muchos de nuestros más notables escritores. Entre ellos, Uslar Pietri (1953), Gustavo Pereira (2001), Miguel Ángel Jusayú (1986), Alberto Rodríguez Carucci (2011), entre otros. Consideramos de mucho interés citar

las palabras de Rodríguez Carucci sobre el tema:

En todo caso, los indígenas de Venezuela son –casi- elementos ajenos a la literatura y no han sido referencia relevante etapa de su historia. Tal vez porque desde los cronistas han sido enfocados como el oponente a vencer, y luego porque la cultura criolla-además de segregarlos socialmente- los asumió como opuestos al “progreso” o como seres irrelevantes que no tienen el “pasado glorioso” de los araucanos ni configuran una imagen decorativa en el ámbito conflictivo de todos los días de un país fundamentalmente urbano, donde tematizar al “indio” podría verse como una evasión frente a otras cuestiones consideradas más urgentes (2011: 15).

Rodríguez Carucci le concede una importancia fundamental al imaginario en las literaturas indígenas de Venezuela. En particular, hace reflexiones muy interesantes sobre el Mito de Amalivacá: Ser Supremo y héroe mítico en la cultura de los Tamanacos.

### **3. LA METAMORFOSIS. UNA CONSTANTE EN LOS MITOS Y LAS LITERATURAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ESTADO AMAZONAS.**

Partimos de algunos supuestos teóricos propios de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica. Como ha sido materia de discusión de múltiples pensadores, en los mitos- nosotros sumamos a ello algunos elementos presentes en las literaturas indígenas infantiles-, hay características que vinculan a sus personajes o actores con el Gran Tiempo, el Tiempo Sagrado o “Aquel Tiempo”. Justamente en ese tiempo mítico, ahistórico y primordial el hombre convivía y compartía su comunicación con los dioses y con todos los seres que conformaban las especies animales existentes. En efecto, había una armonía, una “correspondencia”; no había separación entre el Cielo y la Tierra. Era

un tiempo universal totalmente distanciado de Cronos. Pero, algo distinto ocurrió cuando se produjo la degradación de ese tiempo, lo que bíblicamente se conoce como “La Caída”.

Relatos o narraciones de este tipo han sido objeto de estudios de los más destacados mitólogos. Elocuentes han sido las investigaciones de Mircea Eliade, de filósofos como Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854), antropólogos como Herbert Kühn y Levi Bruhl, Frazer, Claude Levi-Strauss, entre otros. En resumen, el nuevo hombre traspone los límites brumosos de la época “relativamente mítica” para penetrar en el ámbito de la historicidad. Posteriormente, sólo quedará la nostalgia y el recuerdo- por cierto, muy usual en los poetas románticos, místicos y ocultistas. Para el hombre caído, que ha perdido la facultad de aprehender la imagen real del universo, la poesía es una vía más accesible que las técnicas del éxtasis, para desarraigarse del tiempo y de la historia.

Consideramos de gran interés colocar la siguiente cita de Eduardo Azcuy (2013: 35-36) por estar estrechamente asociada con la investigación:

En lo profundo de su psique, el hombre guarda un sentimiento ahistórico, la huella de una existencia más completa, más rica, de una época en la que participó de la condición paradisiaca del Hombre perfecto. Esa situación primordial tuvo lugar in illo tempore, en el Gran Tiempo de los orígenes, en una Edad de Oro “absolutamente mítica”. En ese tiempo fabuloso, el hombre “natural”, en estado de beatitud y libertad, se hallaba frente a frente a los superhombres que descendían a la Tierra, para mezclarse en sus asuntos y orientar su vida. Los mitos de ascensión nos hablan de la extrema “proximidad” entre la Tierra y el Cielo. Sin embargo, un profundo trastrocamiento alteró ese régimen existencial. El hombre experimentó una modificación cualitativa en el interior de su ser y fue proyectado al cauce de la temporalidad. La caída significó una “ruptura” esencial en la condición humana. Sus consecuencias fueron el sufrimiento, la sexualidad, el politeísmo y la muerte. El cielo se tornó le-

jano, las “escalas” que comunicaban con los niveles superiores, fueron abatidas y la montaña mágica aplana-  
nada. La época paradisíaca llegó a su fin y el hombre,  
privado de su condición original, se convirtió en un  
ser caído.

Después de ese “Tiempo Primordial” sólo quedó el  
silencio y la nostalgia por haber perdido la armonía  
con el universo. Ante esta circunstancia dolorosa, la  
“oralidad” constituyó el mejor vestigio o instrumen-  
to para volver a ese tiempo mágico. Aún podemos  
presenciarlo en el trabajo de los chamanes y de los  
sacerdotes y curanderos auténticos de la humanidad,  
quienes al decir de Mircea Eliade se convirtieron en  
“los principales guardianes, de la rica literatura oral”  
(1961).

Creemos que hay evidencias de lo anterior en algunos de  
los textos tomados de las literaturas de los pueblos Warekena y  
Baré del Estado Amazonas. Como podrá notarse, en sus narrati-  
vas hay relación con el origen y transformación de los seres y de  
su lugar en el cosmos. De hecho, el gran Maestro y antropólogo  
Claude Levi-Strauss estudió detenidamente el problema cuando  
hace referencia a la lógica que subyace en las clasificaciones toté-  
micas (1964: 63). Particularmente, uno entre los múltiples ejem-  
plos de su estudio llamó nuestra atención. Así lo expone el insig-  
ne Maestro:

Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento  
agudo del carácter “concreto” de su saber, y lo opo-  
nen vigorosamente al de los blancos: Sabemos lo que  
hacen los animales, cuáles son las necesidades del  
castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas,  
porque antaño, los hombres se casaban con ellos y  
adquirieron este saber de sus esposas animales... Los  
blancos han vivido poco tiempo en este país, y no co-  
nocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos  
aquí desde hace miles de años y hace mucho tiem-  
po que los propios animales nos han instruido. Los  
blancos anotan todo en un libro, para no olvidar; pero  
nuestros ancestros se desposaron con los animales,

aprendieron todos sus usos y han transmitido estos conocimientos de generación en generación.

Ahora bien, en el caso de los textos literarios indígenas del Estado Amazonas que nos correspondió examinar, también es notoria esta Otra lógica, esta característica peculiar o esta relación armónica existente entre los seres que poblaban el universo. Para ilustrarlo, hemos colocado sólo una parte de la traducción de la Historia de Kuámasi, un texto de la Mitología Warekena del Profesor Omar González Ñáñez (2005):

Érase una vez un hombre llamado Kuámasi, el hijo de Puméyawa.

Puméyawa era una mujer bonita y perfumada.

Su nombre se debía a su perfume.

Por eso le dieron el nombre de Puméyawa

Ella andaba por todas partes en los comienzos del Mundo.

.....

Ésa noche todos los hombres bailaron y la vieron apetecible.

Después las mujeres oyeron a los hombres que venían bailando hacia ellas.

Según cuentan, aquellos hombres vestían trajes muy elegantes.

Entonces, Epírari habló

Yo bailaré con Puméyawa, él dijo.

Epírari era un pajarito de pinta muy bonita al cual los criollos le dan el nombre de “azulejo”.

Entonces ella volvió a brincar donde el Bakáko. Bailamos, le dijo.

Sí, le contestó

El bailó con ella, por eso es que ahora tiene su cuerpo manchado.

Por esa razón, aunque todos la deseaban por esposa, nadie se atrevió o tuvo miedo de hablar con ella.

Sólo uno habló con ella, el Puákari.

Entonces ella se casó con Puákari

Después él se la llevó a su pueblo.

Como podrá observarse en el mito warekena traducido por

González Ñáñez, la Princesa Puméyawa pierde su encanto, su fragancia perfumada al rallar con las otras mujeres del lugar. En ese momento preciso, aparece la opacidad, la carencia del tiempo mítico: Es como una “caída” o ausencia. Por el contrario, el mito deberá iluminar y fortalecer la luz. De hecho, “Epírari” (el azulejo) no quiso mancharse, pues tal vez temía perder su atractivo edénico. En lo sucesivo, Puméyawa irá perdiendo la belleza de “aquel tiempo” hasta morir. No obstante, algo análogo ocurrirá con Kuámasi (hijo de Puméyawa), quien posteriormente vengará la muerte de su madre. La continuación del ciclo marcará la ausencia de ese tiempo primordial.

Por otra parte, hay dos leyendas orales que han sido perpetuadas en la memoria colectiva del pueblo Baré por el maestro Pompilio Yacame, pasando así de la oralidad a la escritura y salvando una rica tradición popular que, de otro modo, pudo haber sucumbido en el tiempo y el olvido. Nos referimos a las Leyendas del Áparo y la del Curimacare. Con respecto a la primera, entre las interesantes y múltiples leyendas de las tribus del Río Negro (Amazonas), que se pierden en la noche de los tiempos, está la del ÁPARO, referido a un pueblo de misterioso origen y desconocido destino. Dicho pueblo estaba formado por “sapos que son gentes” o mejor dicho, gentes que fueron convertidas en sapos por un poder sobrenatural de un Dios Arawaco, como sería el Supremo Dios Túpana. Se presenta parte de la traducción al español del texto original Baré:

-El hábitat preferido por los Áparos es el fondo de los caños o lagunas en lugares apartados. De estos tranquilos y húmedos lugares salen en determinadas épocas del año, cuando se produce y se extiende por todas partes una densa neblina acompañada de un gran frío, muy extraño en estas regiones ecuatoriales. Dicen que este móvil pueblo

no vivía en casas, porque siempre estaban viajando.  
-La leyenda dice que los Aparos antiguamente peleaban con otras gentes que poblaban la tierra y cuando lo hacían era amparándose en esta neblina que producen ellos mismos. De esta manera navegaban silenciosamente, semiocultos, llegando así sin ser notados a las casas, campamentos o rancherías que estuvieran habitadas, mataban a todos sus moradores sin dejar huellas, usando en el ataque como arma, el mismo canaleta utilizado para navegar y el que tiene forma de una fuerte lanza, hecho de una madera muy dura llamada en Brasil “madera de piedra” con el mismo sigilo con que llegaban, desaparecían amparándose en las densas neblinas para regresar a sus escondrijos.

Según Acero Duarte (2015):“El hombre Áparo u hombres sapos peleaban con otros humanos para controlar sus tierras. Eran sigilosos y audaces para sorprender al oponente, pero se le iba la mano atacándolo. Por lo que fueron castigados por el Dios Arawaco, convirtiéndolos en sapo”.

Citamos otra de las leyendas Baré traducidas por el Maestro Pompilio Yacame (junio, 2009):

### **Curimacare: “leyenda Baré”**

-Es una elevación rocosa enclavada en el caciqueare, cuyo nombre en idioma Baré significa MORROCOY GRANDE. Tiene dos formaciones con siluetas. Bakunwenuntetibaatjama KASIKIALIUTE, namajabaleukwa KULIMAU KUMALEJE. Ikunibikumana forma siluetas sinka.  
-Cuenta la leyenda Baré que eran dos hermanos, una hembra y un varón que tenían la costumbre de quedarse solos mientras sus padres iban al conuco.  
Idinani leyenda bale kujuniminejebikúnamawajanú-

jube, bakúnjinátati

Y bakúnjeinali, nabialimetjanakamejeúnajaikábulememiasenujiwaka memiuleute. -Esta soledad hizo que el hermano cortejara a la hermana sintiendo deseos por ella.

Ejebitemetjanakabíalimejeúnakaidékadauwaja cortejara iwalajaatedaniijísakaatedaniijísakakujú. -Esta sucumbió ante los deseos del hermano e hicieron el amor, acto que fue visto por sus padres quienes repudiaron tan enormemente el hecho, que estos hermanos quedaron convertidos en piedras.

Iteimedekadánaka el amor. Ijebitemedekadakaisinka Mewekadanitiba.

-Por eso, desde lejos se ve el curimacare y la silueta de dos personas abrazadas y besándose.

IjebiteKudejéteibayádaka KURIMAKARE y la silueta ideka

Bikunamakinanuadukuluka y mekuyutanimenuma.

Desde el ámbito de lo estético o literario es notorio, que en la Leyenda del Áparo, así como en los mitos y narrativas en general de los pueblos indígenas del Estado Amazonas que hemos venido examinado sobresale por excelencia y como anticipo lo que ha sido calificado como “realismo mágico”. En efecto, muchos escritores integraron en sus narrativas el manejo de lo fantástico y lo absurdo de la estética surrealista. Características que ya se plasmaba en los mitos y en las literaturas de los pueblos indígenas de esta vasta región del continente, al mezclar con elementos propios de la naturaleza (animales, árboles...) que piensan, sienten y hablan. Es decir, la magia y la realidad combinadas.

A partir de los contenidos y desarrollo de las literaturas examinadas, parece fortalecerse la dicotomía orden y poder. Por ejemplo, se observa como una respuesta segura “el castigo” en quienes pretendan violentar el orden de lo establecido. Posiblemente, pudiera entenderse como la profanación de lo sagrado o sacralizado.

Como podrá notarse, en ambos relatos la característica

principal es la separación de la naturaleza y la cultura, es decir la disyunción entre lo crudo y lo cocido. Sin embargo, estas narrativas míticas se despliegan mucho más allá de esta problemática inicial, avocándose a resolver los problemas centrales de la vida en sociedad; esto es, el origen, funcionamiento y reafirmación del sistema social.

En el caso de la primera narrativa, se observa como la intriga, la dominación violenta de la territorialidad del otro y su ilimitado maltrato deshumaniza a los seres humanos convirtiéndolos en Áparos u hombres sapos. Mientras que en la segunda, mediante la prohibición de las relaciones entre hermanos (El tabú del incesto) se prescriben implícitamente las normas sociales de convivencia.

## 5. CONCLUSIONES

La temática estudiada nos permitió llegar a varias conclusiones: Primero, coincidimos con el criterio del investigador Esteban Emilio Mosonyi en lo que respecta al futuro de las literaturas indígenas. Así lo expone Mosonyi (2005: 188):

Visto en esta forma, el cuerpo literario de cualquier etnia es un ente inagotable y en pleno proceso de expansión. Lo que se ha logrado recoger hasta la fecha sólo representa muy parcialmente la verdadera riqueza subyacente, que ya estamos en condiciones de apreciar en su verdadera magnitud cualitativa y cuantitativa.

Segundo, la oralidad en la transmisión de los saberes y de todos los aspectos que integran el patrimonio cultural inmaterial de los pueblos indígenas de la región, constituye el centro principal de esta investigación. Al respecto, nos pareció muy actualizada la propuesta sobre Oraliteratura de la escritora colombiana ya fallecida Nina de Friedemann, quien considera necesario un

diálogo cultural entre la razón total y dialogante, la oral aborígen, y una razón letrista en su texto *Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano* (1995).

Tercero, hay otra aspecto que requiere ser considerado en quienes se proponen estudiar el tema de las literaturas indígenas; en especial aquellas que están vinculadas con las poblaciones infantiles en las zonas urbanas y rurales del país. El estudio de las realidades múltiples y de los mundos de vida de los pueblos indígenas de nuestra región demanda un conocimiento previo para poder ser comprendidos por los miembros de otras sociedades. Mosonyi lo denomina una “traducción intercultural” (2005: p. 190). Así lo explica el autor:

Cuando esta traducción intercultural de las narrativas infantiles diseñada para el público infantil no es desempeñada por antropólogos o especialistas, es recomendable explicar conceptos y acepciones oscuras para el lector principiante, remitir los elementos a un matriz cultural mayor, explicar relaciones explícitas donde el nativo las capta implícitamente, suprimir o atenuar fórmulas de énfasis o repetición, incluso, agregar o quitar algunos componentes si ello fuera aconsejable para una comprensión global.

Cuarto, utilizamos los enfoques provenientes del estudio de los mitos (Mircea Eliade, Claude Levi-Strauss, entre otros) y de las orientaciones de la filosofía de la cultura y de la antropología filosófica, a los fines de lograr una aproximación para la comprensión las literaturas indígenas infantiles citadas. En ese sentido, los esquemas teóricos elaborados por estos pensadores pueden arrojar información valiosa sobre las literaturas de los pueblos indígenas. Las reflexiones teóricas del investigador contribuyeron a darle sentido al estudio de estas narrativas.

Finalmente, reafirmamos la urgente necesidad de incluir los temas sobre las literaturas indígenas infantiles en los programas de estudio sobre el patrimonio cultural inmaterial de la nación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allais, María Luisa. 2011. *Censo Indígena 2011*. Ministerio Popular para los Pueblos Indígenas: Venezuela.
- Azcuy, Eduardo. 2013. *El ocultismo y la creación poética*. Editorial Biblos: Buenos Aires.
- Carucci, Alberto. 2011. *Sueños originarios, memoria y mitos en la literatura venezolana*. Fundación Editorial El perro y la Rana: Caracas.
- Friedemann, Nina y Niño, H. (Eds.). 1995. *Poesía del agua en el Pacífico colombiano y ecuatoriano*. Instituto de Genética Humana, Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.
2008. *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela N°38.981*, publicada el 28 de julio de 2008.
- González Nãñez, Omar. 2000. "Ser niño indígena: Etnicidad y derechos culturales". En: *Revista Presencia Ecuménica*, Número 55, Caracas.
- \_\_\_\_\_ 2005. *Mitología y vida cotidiana*. Centro de Investigaciones Etnológicas, Maestría en Etnología, Universidad de los Andes: Mérida.
- Levi-Strauss, Claude. 1964. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica: México.
- Eliade, Mircea. 1961. *Mitos, sueños y misterios*. Fabril: Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ 1994. *Mito y realidad*. Editorial Labor: Colombia.
- Mosonyi, Esteban Emilio. 2006. Aspectos de la génesis de la Educación Intercultural Bilingüe para los pueblos indígenas de Venezuela. Ministerio Popular para la Educación: Caracas.
- Otero Herrera, N. 2015. "Entrevista al botánico Acero Duarte en Moganbo". *El jardín del Eden*. Disponible en: <https://pacifista.tv/medio/ver/>
- Pereira, Gustavo. 2001. *Costado Indio (Sobre poesía indígena*

*y otros textos*). Biblioteca Ayacucho, Colección Paralelos:  
Caracas.

**NOTAS**

- 1 Ver Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela, N°38.981 de fecha 28 de julio de 2008.

## **REFLEXIÓN SOBRE EL ARCHIVO FAMILIAR Y SU USO EN EL CINE DOCUMENTAL\***

**RUIZ GÓMEZ, JUAN DE DIOS**

Escuela de Medios Audiovisuales, Universidad de Los Andes.

**Correo electrónico:** juandediosruizgomez@gmail.com

### **RESUMEN**

En la siguiente investigación se propone generar una reflexión sobre la utilización del archivo familiar, como elemento narrativo y estético, dentro de la producción de películas documentales. Esta aproximación sobre algunas definiciones, reflexiones y relaciones entre el legado familiar, el arte y la comunicación son referencias necesarias para la construcción del largometraje "Recetas de Amor para María" (2020). Un documental realizado por el nieto de la protagonista, con pretensiones de componer un discurso audiovisual universal, para ser entendido más allá de la comunión familiar.

**PALABRAS CLAVE:** Archivo familiar, etnografía, comunicaciones y cine documental.

### **REFLECTION ON THE FAMILY ARCHIVE AND USE IN DOCUMENTARY FILM**

#### **ABSTRACT**

In the following investigation it is proposed to generate a reflection on the use of the family archive, as a narrative and aesthetic element, within the production of documentary films. This approach to some definitions, reflections and relationships between the family legacy, art and communication are necessary references for the construction of the feature film "Recetas de Amor para María" (2020). A documentary made by the grandson of the protagonist, with the aim of composing a universal audiovisual discourse, to be understood beyond family communion.

**KEY WORDS:** Family archive, ethnography, communications and documentary film.

---

\*Fecha de recepción: 25-09-2019. Fecha de aceptación: 09-01-2020.

## 1. EL ARCHIVO FAMILIAR: ALGUNOS APORTES

El propósito de esta investigación es generar una reflexión sobre el concepto de archivo familiar<sup>1</sup>, su relación y utilidad para el registro cinematográfico. Generalmente, la construcción de contenidos audiovisuales, en caso de los documentos familiares, las acciones del registro por parte del cineasta, o aficionado miembro, son acontecimiento de un tiempo y espacio determinado, estos registros con una intensión de huella, legitimación familiar que a pesar de las distintas metodologías, pretensiones y modos de representación, varían según las épocas y los medios utilizados, pero tienen en común el vínculo entre el autor, la familia y la obra de creación. En este sentido, una primera referencia para esta investigación, de épocas anteriores al cine, se presenta en contenidos de la poesía. Esta manifestación del arte, desde los inicios de la tradición oral hasta la actualidad, ha cultivado una influencia narrativa, ética y estética para muchas generaciones de artistas y cineastas. Los contenidos poéticos, presentes sucesivamente en la historia del hombre, han establecido rupturas en las convenciones del arte y la sociedad, así como, están condicionados a partir de distintos medios y modalidades de expresión.

En tal sentido, entre los poetas arcaicos también existió una relación con los documentos familiares, uno de los primeros precedentes reconocido fue representado por Hesíodo, un poeta de la antigüedad, original de Ascra en Beocia, Grecia. Sus obras de la modalidad lírica y retentiva imaginaria, constituyen un importante testimonio del arte y la filosofía. Desde los tiempos de Homero, en la Grecia arcaica, las interpretaciones de los poetas, el deleite lírico era el medio de expresión convencional para el disfrute y reflexión de las nacientes sociedades. Algunas de estas piezas logran trascender en el tiempo, sobrevivir al olvido de la palabra, varios siglos

después alcanzar el registro escrito, incluirse dentro de la historia oficial de la sociedad como evidencia para el porvenir de la cultura. Pero esta empresa, no sólo fue de los poetas creadores, también se consolida junto con la retentiva de muchas generaciones, hombres que mantuvieron vivos los contenidos a través de los tiempos. En este sentido, en “Los Trabajos y los Días” (VIII-VII a. C.) ahora escrita en los textos con la modalidad lírica, Hesíodo quiso brindar consejos de vida hacia su hermano Perses. A su vez, para algunos críticos, el poeta consigue abrazar la reflexión filosófica a partir de su entorno campesino y familiar.

¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. (Los Trabajos 275-280) (Pérez y Martínez, 1978:78)

Por tanto, Hesíodo constituye una importante referencia sobre la influencia familiar en la creación de contenidos para el arte. “Esta síntesis perfecta de mitos, experiencias personales, tradiciones agrícolas y sabiduría popular... hacen de los trabajos un poema de alto valor literario y primordial en muchos aspectos.”(Pérez y Martínez, 1978:57)

Esta poesía, desde hace muchos siglos tiene una fuerte presencia e influencia en la sociedad occidental y en la humanidad hasta la actualidad. Los antiguos poetas, algunos nombrados filósofos, otros charlatanes mentirosos, desde Heráclito<sup>2</sup> hasta los críticos de las épocas modernas, no pueden negar que sus contenidos motivaron la reflexión, contemplación y controversia para su público. En tanto, durante el período arcaico griego, los poetas Homero y Hesíodo fueron referencia

de existencia, expresión y creación para las siguientes generaciones.

A pesar de esto, los poemas de Hesíodo han tenido polémica sobre su autoría, por no tener un soporte escrito, de su puño y letra como Platón, se genera controversias sobre el registro de su obra:

De hecho, la imagen que Hesíodo nos proporciona de sí mismo parece ser tan coherente con la ideología de sus poemas, que puede parecer innecesario salir de ellos para comprenderlo, mientras que, los intentos para desarrollar una narrativa coherente y detallada sobre la exacta situación legal de Hesíodo y su hermano Perses, que se presenta en diferentes partes de *Los Trabajos y los Días*, a menudo se cree que se fundaron en la auto-contradicción del poeta. ¿Podemos estar seguros de que Hesíodo realmente tuvo un hermano llamado Perses, con quien tuvo una disputa legal, y que Perses no es simplemente una ficción útil, un destinatario conveniente a quien dirigir su poema? Y si no podemos estar completamente seguros sobre Perses, ¿podemos estar realmente seguros sobre Hesíodo mismo? (Most, 2006: viii). (Traducción propia).

Durante estos primeros períodos de existencia, los fragmentos y cantos líricos de Hesíodo, mediante la remembranza y vocación poética de muchos hombres -generaciones en esta modalidad de la oralidad-, lograr dejar una huella de existencia más allá de su tiempo. Puede tener lógica que estas obras clásicas, se interpretaron durante muchos años con diversos matices, puntos de vista, relaciones particulares de cada espacio y tiempo desde la oralidad hasta la versión escrita. En este sentido, también se puede poner en duda la autoría de las obras líricas de esta época en general. Esta situación es compleja y nada fácil de asumir por parte de su público, quienes acostumbrados por las convenciones históricas tampoco logran cam-

biar los paradigmas sobre la autoría de Hesíodo como autor de “Los Trabajos y los Días”. Así como también en el caso de la escritura, la falsificación y copia por conveniencia, han tenido una relevante participación, incluso los manuscritos tampoco escapan a esta circunstancia.

Pocos testimonios hay de la historia del platonismo antiguo más sorprendentes que el que se lee al final de la Carta II del corpus de epístolas atribuido a Platón.... La afirmación de que los que pasan por escritos platónicos son, en realidad, de Sócrates “joven y bello”, resume en pocas palabras dos provocaciones notables: la de rechazar la autoría vigente de las obras platónicas conocidas y la de atribuirles a la persona que representa para antiguos y modernos la enseñanza oral de la filosofía. (Campos, 2002:131-132)

Así como Platón logra imponer su autoría en los textos socráticos, generalmente se impone la narrativa, ética y estética de los colonos y los amos, contrariamente poco se conoce el punto de vista de los despojados de sus territorios, los esclavos y pueblos de ajenas culturas. Este medio literario es entendido, desde hace muchos siglos hasta la actualidad, como una herramienta de imposición y poder en la sociedad. Durante las primeras épocas del código literario, también se genera la controversia en este medio sobre la efectividad de su representación, herramienta aceptada para transmitir el pensamiento filosófico, el cual hasta entonces, tuvo sus dominios en el poder la palabra y tradición oral. Por tanto, durante los primeros siglos, en la inclusión de la escritura dentro de la sociedad, se desarrollan largos períodos de alfabetización para empezar ejercer la comunicación de manera efectiva sobre los conceptos, ideas y argumentos del pensamiento humano en conjunto con el arte.

Las fuentes clásicas recogen la práctica de la escritura en la península ibérica desde fechas que supuestamente se remontarían hasta el neolítico.

Los Tudetanos (...) son tenidos por más cultos entre los ibéricos, puesto que no sólo utilizan escritura, sino que sus antiguos recuerdos tienen también crónicas históricas, poemas y leyes versificadas de seis mil años, según dicen. También otros pueblos iberos utilizan escrituras, cuyos caracteres no son uniformes, como tampoco es una sólo lengua (Strab. III, 1,6). La cuestión a definir, a falta de momento de evidencias concretas sobre el empleo de la escritura en la península ibérica durante el Calcolítico, Bronce Inicial, Bronce Medio y Bronce Final I-II, quizás por no conservarse soporte donde fueron escritos, es si las primeras evidencias de escritura que conocemos del Bronce Final III corresponde a un sistema autóctono o son el resultado de los primeros contactos con navegantes y colonos fenicios. (Mederos y Ruiz, 2001:98)

Los avances tecnológicos en la comunicación escrita son considerado como un elemento revelador y fundamental para el desarrollo de la sociedad, un punto de quiebre en la cronología histórica de la filosofía y el arte. En este sentido, según Badiou se genera una doble iniciación del pensamiento en la cultura.

Dado que la filosofía tiene un doble nacimiento, mantiene una relación ambigua con todo eso, porque es la descendiente de una doble filiación: desciende del poema y las artes, y desciende de la crítica racional y matemáticas. La filosofía es por tanto impura, es como un bastardo que pertenece a dos familias diferentes. Pueden verlo muy bien en Platón mismo, que en realidad tiene un estilo completamente impuro. (Yoel, 2004:31)

A pesar de la comprobada importancia de la oralidad, muchas personas afirman que el nacimiento de la historia del

pensamiento humano comienza con el registro literario. Para otras tantas personalidades, la filosofía comienza con las escrituras de Platón. Un poeta y filósofo de referencia obligatoria para la producción de contenidos contemporáneos sobre arte, filosofía y el cine, entre otros oficios. Platón, fue discípulo de Sócrates, nacido en Atenas, Grecia, vivió entre los años 427-347 a.C. Mediante la escritura de papiros, se propuso a dejar una importante referencia narrativa y estética con sus obras, más allá de su tiempo de vida. Un legado que trascendió en la sociedad occidental dentro de la historia.

Durante aquellos momentos, la doble filiación entre palabra y texto, la impureza del nacimiento filosófico entre la magia del arte, la razón y las matemáticas, se proponen interesantes herramientas para la creación de nuevos estilos narrativos y estético del arte literario relacionados con la expresión del pensamiento. Un ejemplo, se puede apreciar en *El Banquete* (385–370 a.C):

Quizás en ningún otro diálogo Platón combinó su arte poético con su pensamiento filosófico de manera tan perfecta. Supo fundir el arte trágico con el cómico para expresar de este modo un maravilloso mensaje sobre el Eros filosófico, y lo hizo con tanta habilidad que logró la conquista de las más altas cimas poéticas y filosóficas. (Reale, 2004:17)

Por tanto, desde los inicios de las referencias históricas, Platón se consagra como el representante de estas obras, a pesar de su controversial autoría de sus textos filosóficos y poéticos. Durante siglos, las generaciones venideras, continúan los estudios de sus líneas del pensamiento y modalidad literaria. En este sentido, la escritura se desarrolla junto a los avances tecnológicos, desde los manuscritos de papiros del poeta hasta la reproducción de libros en la imprenta, las modalidades de comunicar se transforman con nuevas ideas de expresar las

inquietudes del pensamiento del hombre a través del código literario. Los novedosos autores buscan en este medio, cómo sintetizar la veracidad de las historias, aportar la ilustración en la creación narrativa y estética para la reflexión y propagación de sus contenidos en el tiempo.

En Grecia, a partir de mediados del siglo IV a.C. “En las ciudades como Atenas, el saber leer, escribir y contar era, según parece, lo ordinario entre los ciudadanos libres.” (Finley, 1982:21) En estos lugares, se desarrollan los símbolos literarios, interpretados por un lector, suficientemente educado para entender y decodificar las ideas que le brindan estos símbolos del texto. Pero, en el transcurrir de los años, los dialectos de las distintas sociedades, las relaciones entre pueblos y las comunicaciones son actualizadas por las nuevas generaciones de escribanos, quienes interpretan los antiguos contenidos del textos, los mitos y leyendas para generar sus propias versiones literarias, con discursos acordes con cada época y su público. En tanto, los signos literarios desde su origen hasta nuestros días siguen transformándose.

En tal sentido, por ejemplo en el caso de Platón, en el transcurso del periodo desde sus inicios hasta la actualidad, existen muchas interpretaciones del *Timeo*, la *República* y el *Banquete*, entre otras obras del poeta. Estas escrituras han variado de distintas maneras, puntos de vistas e interpretaciones sobre las obras. Los textos de Platón, son la interpretación de los más representativos sucesores del poeta, pero muchas veces las traducciones hacia otros idiomas, referencias de diferentes estudios sobre sus obras, a veces deja entre dicho la calidad de los contenidos de la autoría literaria publicada de sus obras. Esta situación sobre la cantidad de versiones escritas y traducciones que se han realizado en distintas épocas y distintos dialectos, son referencia de los cambios que han ocurrido en la sociedad, desde los textos originarios realizados

por los poetas helenos hasta la actualidad. De igual manera, las versiones en el idioma griego tienen una transformación. Por lo cual, algunos organismos promueven en la valoración de las fuentes del archivo, una indagación sobre las fuentes, sin objetividad y con nuevos paradigmas que afectan estos legados en la vida contemporánea.

...cabe apuntar que los nuevos aires posmodernos de la Archival Science plantean tres cuestiones fundamentales: 1) la naturaleza del archivo como un lugar de poder; 2) la concepción del archivero como un agente activo que actúa sobre el archivo (active shaper) cuestionando su supuesta neutralidad y 3) la percepción del archivo como un discurso y no como el resultado de un proceso natural. (Gutiérrez, 2017:4)

En este sentido, perderse en la subjetividad del archivo puede depender de muchos factores. Pero es una constante desde los poetas líricos, incluso en la antigüedad, la interpretación personal de cada poeta, varía con la edad y su entorno. Por ejemplo, la apreciación entre distantes lapsos de tiempos, desde la primera vez hasta las sucesivas veces, como entrar a una sala para ver una película, apreciar una obra en el teatro, o entrar al museo para conocer una pieza de arte, es inevitable sentir los diversos cambios internos entre ambas visualizaciones. Por tanto, la percepción de su huella, en cada uno de estos momentos, se complementa con la imaginación, referencia cultura que se tiene cada persona sobre el documento. En el caso particular de esta investigación, entre el archivo familiar con el cineasta, durante estos cambios de tiempo, se condiciona también el discurso, la relación con sus ideas y selección de sus archivos para incluirlos en la obra. Puesto que, durante los distintos períodos de la producción se recorren múltiples etapas, desde la concepción del documental hasta concluirlo, muchos cineastas cuestionan su protagonismo, cómo lograr

recorrer una dialéctica con la cámara, la representación de la gestualidad y la palabra de sus protagonistas, entre otros recursos retóricos, éticos y estéticos que complementan el género cada día.

## **2. EL ARCHIVO FAMILIAR: CIENCIA Y TECNOLOGÍA**

El desarrollo científico e industrial generó grandes cambios en la sociedad durante mediados del siglo XIX. En Francia, estos eventos afianzan las bases para el surgimiento de la Heliografía, “dibujos hechos con el sol” como denominó Niépce a su invento, durante los inicios de la historia del registro fotográfico.

Desde 1822, según la opinión de algunos historiadores, ... como orgullosamente proclama el monumento local erigido en memoria de su descubridor, Joseph Nicéphore Niépce, en el centenario de su fallecimiento. Y si lo que tomamos en cuenta para la celebración es la fecha de la primera foto que se conserva, entonces el asunto se complica más todavía, pues ésta data de 1826. (Pariente, 1989:1)

Este invento, años después se consagró con el nombre de fotografía (foto=luz, imagen/grafía=escribir, grabar), una nueva herramienta de escritura, grabación con la luz, que se revela y representa en una imagen, con la cual, se pretende legitimar un acontecimiento, momentos y personajes en un lugar determinado. Bajo este artificio y gestión, también se establece una comunicación entre el fotógrafo y su público. “La imagen técnica es aquella producida por un aparato. A su vez, los aparatos son producto de los textos científicos aplicados; por tanto, las imágenes técnicas son productos indirectos de los textos científicos.” (Fluser, 2008:19) En tal sentido, estos “textos científicos” transformaron los documentos familiares, a pesar de los trazos finos y delicados de los mejores pinto-

res de retratos, las familias nunca habían tenido un documento con la calidad, irrefutable presencia de la realidad de sus miembros que les brinda el nuevo registro de la imagen técnica. Con los primeros inventos de Niépce, Daguerre y Talbot. Este último fotógrafo inglés, con el denominado Calotipos, brindó la posibilidad de múltiple reproductividad a partir de un negativo de papel, que no era permitida con las placas del Daguerrotipo, los avances de Talbot en la calidad óptica ayudarían al desarrollo de la prensa escrita. El inglés patenta el Calotipo en 1841.

Talbot, se llevó la cámara en sus viajes, demostrando así, cómo el ojo del fotógrafo aficionado se centraba en los temas familiares y domésticos. Muchas de las imágenes sirven de antecedentes de las típicas imágenes recogidas en los álbumes de familia, mostrando el entorno familiar, allegados del fotógrafo, entregados al ocio y actividades domésticas, leyendo periódicos, montando a caballo, merendando, pescando o simplemente gozando del aire campestre. (The British Council, 1989:9)

Este precursor de la fotografía tuvo una relación directa con el registro familiar y una importante recurrencia con este tipo de documentos, en tanto otros fotógrafos, buscaban descubrir otros lugares, países y continentes. Talbot con su cámara, retrata su familia, espacios de encuentro y cotidianidad. Qué buscaba expresar, estas imágenes podrían contener algún elemento retórico, intensidad de expresión personal para identificar su obra, más que la simple demostración de la efectividad y calidad técnica de su invento. Para este artículo, la información recopilada del fotógrafo Talbot, no encontramos ningún indicio sobre la presentación y exposición de sus piezas, más

que la presentación en la Royal Society para la demostración su invento. Sin embargo, podría el fotógrafo comentar con una narración oral y retórica de los acontecimientos, momentos y personajes de las imágenes para un público, la comunión con familiares y amigos. Al ser así, se expone una mezcla de modalidades de expresión para la presentación de la imagen hacia un público. Rápidamente, la fotografía se desarrolló con nuevos dispositivos, herramientas del registro que se pudieron adquirir por las personas para satisfacer la demanda social. Los mercados del espectáculo buscan las novedades tecnológicas para hacer más atractivos sus eventos. Por tanto, el documento fotográfico, no sólo genera estatus legitimación de la descendencia familiar, también comienza una importante influencia de creación para el arte y comunicación dentro de la sociedad. Los avances tecnológicos y el ímpetu de nuevos emprendedores del medio siguen generando cambios en los formatos de estas imágenes creadas por la luz, cada vez más accesible para la población, desde finales del siglo XIX.

Sustituyó la placa de cristal por el papel y, en 1888, sacó la primera cámara kodak 100 vistas con rollo de papel, los fotogramas, circulares, medían unos cinco centímetros de diámetro. Aficionado mandaba la cámara a la fábrica, donde se procesaba el rollo y se devolvía nuevamente la cámara cargada, acompañada del negativo revelado y de las copias positivas, todo por 10 dólares. La máquina costaba 25 \$. (Sougez, 2006:183)

A partir de estos importantes desarrollos, la fotografía se convierte en un popular creador de imágenes en la progresiva cultura moderna. Durante sus diversas etapas, estos registros establecen un reservorio de la memoria y construcción del álbum familiar desde sus inicios hasta tiempos contemporáneos.

Por su parte, en 1895. El primer film de Louis Lumière, “La salida de las fábricas –casi una película publicitaria- fue proyectada al público en el curso de la conferencia sobre el desarrollo de la industria fotográfica en Francia.” (Sadoul, 1960:21). En estos primeros años, Lumière realizó un gran número de cortometrajes con calidad estética, los primeros encuadres para novedosa representación de la realidad, genera la inquietud de otros interesados por el innovador artificio de la imagen en movimiento.

Los primeros contenidos audiovisuales eran inocentes del nuevo lenguaje visual y a la vez esclavos de la ignorancia del desarrollo narrativo. Los hermanos Lumière trataban con predilección los temas clásicos del aficionado: los apacibles placeres de la vida familiar, el desayuno del bebé, el vocal de los peces rojos, Querrela infantil, Baño en el mar, La partida de Écarté, La partida el tric-trac, La pesca del camarón, etcétera. Esta serie de películas llegan a convertirse al mismo tiempo que en un álbum de familia, en un documental no intencional de una rica familia francesa a fines del siglo pasado. (Sadoul, 1960:21)

Estas obras, registradas en la Francia tuvieron gran repercusión a nivel mundial durante final de siglo XIX. Ahora son consagradas, como iconos del género de cine social, importantes documentos y elementos de estudio para los cineastas a nivel mundial. Esta cinematografía familiar, durante este primer período tuvo una gran presencia dentro de la naciente industria.

Al incorpora la producción familiar al mercado, como fuente de la representación de la realidad para generar contenidos de carácter artísticos, filosóficos y sociales son necesarias las referencias sobre las condiciones fundamentales del concepto de film familiar:

En primer lugar, recordemos la definición de "film familiar" en el sentido estricto del término: por film familiar entiendo cualquier film (o vídeo) realizado por un miembro de la familia sobre personajes, acontecimientos u objetos vinculados de algún modo a la historia de esa familia y de uso prioritario para sus miembros. (ODIN, 2008:199)

En estos casos, el realizador, fotógrafo, productor o sonidista tiene a su mando el dispositivo, cámara y/o micrófono que se presenta, para invadir el espacio familiar bajo un criterio, un punto de vista particular, ética y relación consanguínea, con el cual se hace la acción del registro. Al igual que muchas otras películas, en esta situación se presenta una inevitable relación de poder entre creador y personaje. Pero esta cercanía o distancia entre la cámara y personajes se inclina sobre la condición personal y ética del oficio, se sumerge dentro de la participación vital, la relación entre el autor y sus contenidos. En muchas ocasiones, el cuestionamiento de su relación con los archivos es común, puesto que existen situaciones en las cuales se revelan secreto personales y familiares, acontecimientos que ya habían sido enterrados, ocultos en la memoria familiar por el tiempo.

En otros casos, los registros donde el realizador tiene una relación externa con la familia, también logra utilizar estos documentos para la construcción, interpretación y representación de películas, separada de su función original de la producción y contemplación familiar. "El collage nació como efecto de la moderna sociedad de consumo." (García, Gómez, 2009:17). Desde su concepción, diversos son los caminos de esta metodología en el arte, con la cual en la pintura, la poesía hasta el cine se revelan múltiples posibilidades para la gestación artística y reflexión filosófica. También en el género documental, para muchos realizadores representa un ápice para

su relación con el medio, una posibilidad de amplitud en el terreno de la experimentación.

En primer lugar, porque el collage entendido sólo como montaje de materiales heterogéneos, es una característica inherente a cualquier práctica documental (mainstream o marginal) que no se ciña estrictamente a los parámetros del cine directo y observacional, que tiende a generar representaciones realistas de corte Baziniano, o que no prolongue el método dramático-narrativo inaugurado por Flaherty, en este caso imitando la representación naturalista ficcional en la puesta en escena y la edición temporal y espacial. (García y Gómez, 2009:103)

A pocos años de los inicios del cine, entre los movimientos artísticos, la reflexión y reconstrucción de los discursos emitidos por la imagen cinematográfica se genera la experimentación y riesgo artístico durante las vanguardias de principios del siglo XX. “Dentro del ámbito de las artes visuales, el cubismo supone un primer paso hacia el abandono de “un arte imitativo” para abogar por un “arte de las ideas”, en palabras de Apollinaire,...” (García y Gómez, 2009:146) Desde entonces, la retórica, el registro y la representación de la realidad siguen siendo temas de gran controversia. “La cámara no revelaba la verdad, pero Vertov creía firmemente en su poder de “inscribir” verdaderamente, principio en el que basaba su llamamiento a “tomar la vida por sorpresa”, el poder de crear una inscripción como la generada por el instrumento científico,...” (García y Gómez, 2009:110) Un lenguaje propio, que a partir de diversos aportes, se construye a partir de la experimentación de sus creadores. Por tanto, en el devenir del transcurso de los años, la narrativa de auto referencia y familiar, perdió su lugar protagónico que mantuvo durante los inicios del invento científico, opacándose por el crecimiento de la industria y su vertiginosa creación de diversos contenidos.

Este abanico de posibilidades creativas mejora la calidad retórica y estética de las obras audiovisuales que de algún modo se relacionan con los archivos familiares. En tanto, el film familiar y el collage promuevan la reflexión sobre la imagen, el enfrentamiento entre la imaginación del cineasta y la realidad del registro fortalecen los cimientos del género.

Para esta investigación, realizadores y artistas es importante entender... “El valor de la ruptura. Y esto, contra la continuidad de la vida, contra el conservadurismo social” (Badiou, 2005:15). En tal sentido, para algunas personas, el registro cinematográfico podría ayudar para remendar esas rupturas del tiempo, de la familia, del autor, y a su vez, poder consagrar un discurso efectivo con el espectador, una postura ante diversos temas sociales y culturales del hombre. El archivo familiar se presenta como una reivindicación de la experiencia y el momento de lo vivido.

### **3. LA FAMILIA Y MEMORIA CONTEMPORÁNEA**

En Latinoamérica, durante la segunda mitad del siglo XX, se desarrollan nuevas modalidades de representación sobre la realidad, movimientos cinematográficos que reinventan la construcción de contenidos audiovisuales. Esta situación, fue promovida por la tecnología del Súper 16mm y 8mm, los cambios sociales y políticos que generó una ruptura dentro de los valores estéticos y narrativos convencionales que se venían presentando en el cine antes de la década de 1960. En Brasil, a partir de este período, el artificio del cine surge como medio de expresión, de discrepancia, de representación de la situación cultural, política y social que padecían las mayoritarias del país. Con lo cual, el medio comienzan a desarrollar nuevos modos de representación sobre la lucha reivindicativa de la diversidad social para su transformación. En este senti-

do, el cine documental es un instrumento revolucionario para los nuevos modelos del pensamiento: “Una idea en la cabeza, una cámara en la mano”, consigna de Glauber Rocha, no tiene sentido sin la invención de los nuevos instrumentos” (Paranaguá, 2003:54). Estas acciones de Rocha, abren las puertas para la experimentación y rupturas de los paradigmas cinematográficos. Con el Nuevo Cine Latinoamericano, entre sus postulados, se intenta cambiar la narrativa épica, las grandes superproducciones, los actores categorizados dentro del elitismo comercial que negaban la representación el subdesarrollo social de aquella época. “Como equilibrio a esta función de negación, el documental cumple otro de afirmación de los valores positivos de esa sociedad: de los valores del pueblo. Sus reservas de fuerzas, sus trabajos, sus alegrías, sus luchas, sus sueños.” (Birri, 1964:12)

Durante los años sesenta, en muchos países del continente Latinoamericano, el cine fue un medio para la lucha de reivindicación y justicia de las clases sociales menos favorecidas, la renovación de las representaciones convencionales y la reflexión sobre la profundidad del discurso. Los nuevos realizadores buscan estar más vinculados con las sociedades campesinas, afro descendientes y populares de sus países. Muchos jóvenes, creadores con una percepción distinta sobre el medio y las sociedades. “El ídolo – a diferencia de la star de antes de 1960- es percibido mucho más como un ser próximo y, en suma, bastante semejante, que como una divinidad” (Goldman, 1972:57).

En el marco de los inicios del Nuevo cine Latinoamericano, se estrena en Brasil la película “Rio, 40 graus” (1956) de Nelson Pereira do Santo y el documental “Tire Die” (1958) de Fernando Birri en Argentina. Desde sus países, estos emblemáticos cineastas retratan a los ídolos con nuevas metodologías y puntos de vista que amplían la construcción narrativa,

ética y estética en la diversidad de personajes y lugares que representan el subdesarrollo y contraste social que vive el continente. Para el documentalista Eduardo Coutinho, “Cabra marcado para morir” (1984) también se convirtió en una punta de lanza de este nuevo movimiento. Su obra, además de la justicia social representada en su contenido, ofrece aportes de interés narrativo y estético para otros creadores. En la cual, se experimenta una importante ruptura en la cronología de esta producción cinematográfica, esta situación sirvió para abrir las puertas hacia una nueva valoración para la reflexión sobre los archivos de cine, desde los primeros registros del documental hasta la conclusión del proceso, veinte años después, este medio se presta para la transformación de la obra y el documentalista.

La historia de las Ligas Campesinas del norte de Brasil, construida en torno a la figura del líder campesino João Pedro Teixeira, asesinado en 1962, se interrumpe el rodaje en 1964, a causa del golpe de estado militar. Diecisiete años más tarde, Coutinho vuelve a encontrarse con los campesinos que habían trabajado en la primera película, entre ellos Elizabete Teixeira, viuda de João Pedro. Juntos retoman el hilo de la historia y componen una síntesis viva, real y conmovedora de los últimos veinte años. (Programa Ibermedia, s/f.)

Durante el desarrollo del Nuevo Cine Latinoamericano, varios realizadores tienen una afinidad con la producción de películas en el nordeste de Brasil, a partir de entonces, esta región comienzan a tener una participación activa en el cine en este país. Uno de los cineastas más representativos de este territorio, quien logró representar dentro de su obra, las historias y personajes de la zona de manera creativa, “Glauber Rocha comenta, que durante muchos años, el cine brasileño vivió en una condición de marginalismo intelectual, en el sen-

tido de ser un cine desvinculado de la cultura brasileña.” (En clave de cine, s/f)

Para esta investigación, una referencia dentro de Brasil, es la cinematografía del realizador João Moreira Salles (JMS), creador contemporáneo de notable importancia dentro del documental. Uno de sus más premiados trabajos, se relaciona con el ámbito familiar, proyectada en la narrativa de su película “Santiago” (2007).

A mediados de los 50, Santiago se instala como mayordomo en la mansión de los Moreira Salles y allí atiende con mano exquisita a la sangre azul europea, la vanguardia artística, jefes de estado y hasta un Papa. En 1992, ya retirado, vive recluido en un pequeño apartamento entregado a sus pasiones (ópera y pintura renacentista) y a escribir el compendio absoluto sobre linajes aristocráticos. Allí lo entrevista João Moreira, estrujando con cariño la memoria de quién lo conoció cuando era un niño. Santiago recuerda para él la opulencia de otros tiempos que fueron magníficos y ya no existen”. (FILMAFFINITY, s/f)

Desde los espacios, como su casa de la infancia y adolescencia, el documentalista se enfrenta a las relaciones familiares en su obra. Esta relación en primera persona que lo une o lo distancia con el mayordomo de su familia Santiago, así como la música entre otros elementos, mantienen la acción del discurso en el espectador. En esta película, el documentalista comenta con voz fuera de campo (Voz en off):

Mientras editaba comprendí lo que ahora parece evidente. El modo en que hice las entrevistas me alejó de él. Desde el principio había una insuperable ambigüedad, entre nosotros que explicaba la vergüenza de Santiago, de que él no era sólo mi personaje y yo no era sólo un documentalista. Durante cinco días de grabación yo nunca deje de ser el hijo del dueño de la casa y él nunca dejo de ser

el mayordomo. (Salles, 2007)

Luego de varios años de registrar a su protagonista, de estos cinco días de filmación, el cineasta inicia de nuevo el desarrollo de la edición de “Santiago” (2007) para concluir la; ¿algo o alguien lo motivo?

Salles, a través de su cine, nos invita a vivir sus recuerdos mediante este testimonio filmico. El cine participa de una naturaleza similar a la de los sueños y los recuerdos. Pasolini sostuvo, que “todo esfuerzo reconstructor de la memoria es una “continuidad de im-signos”, es decir, de modo primordial, una secuencia cinematográfica.” (P.P. Pasolini, cine de prosa y cine de poesía.). (Cineclubes de cordoba, s/f.)

A partir del tiempo, su cotidianidad, los recuerdos familiares, la construcción de su memoria y la muerte de su protagonista busca en los archivos entender su relación y el significado de este primer registro, la reflexión porqué estuvo grabando de una manera y no de otra. En esta película, se desarrolla una narrativa en primera persona, con voz fuera de campo visual (voz en off), las intenciones sobre la revelación que adquieren para él, las imágenes y palabras de Santiago varios años después de su registro. Una historia que nos invita a develar el enigma de las relaciones familiares entre el director y su protagonista. Una película intransferible.

Para João M. Salles (JMS) las películas intransferibles son únicas e irrepetibles cada una tiene un particular modo de desarrollo, en estas, “No hay cómo hacerla si no es a partir de la experiencia muy personal de quien la ha hecho. Por ejemplo, Santiago no existiría -y con esto no digo que la película sea buena o mala- si yo no estuviese por detrás de la cámara. ¿Por qué? porque es mi memoria, es mi reflexión sobre el mundo, es mi relación con Santiago... Las películas intrans-

feribles son para mí mucho más interesantes que las películas transferibles.” (Fiord, s/f)

A partir de “Santiago” (2007), JMS inicia una empresa sobre la reflexión del archivo familiar que lo lleva a realizar “No Intenso Ahora” (2017). En este trabajo audiovisual, él utilizó los archivos familiares de su infancia, el viaje de su joven madre como turista a China en 1966. Con estas imágenes construye un collage audiovisual, entre su familia y la sociedad, sobre las relaciones del poder, en el ámbito político, económico y social sucedido en Francia durante mayo de 1968. Así como también, durante ese año la primavera de Praga y la manifestación popular en contra del asesinato de un estudiante en la dictadura de Brasil.

El realizador, vuelve con el discurso oral fuera de campo, (voz en off) tiene una actual percepción y reflexión en esta película desde el origen de estos documentos, su familia, la controversial transformación social, política hasta la muerte. Una introspección, sobre el medio cinematográfico y la familia, a partir de la construcción y síntesis del hombre sobre su espacio y tiempo. Elementos que se buscan promover en “Recetas de Amor para María”, (2020) para ser una película intransferible y lograr conseguir la participación vital entre sus espectadores. (Ranciére, 2010)

En tal sentido, estimulado por su vínculo consanguíneo y la huella de la imagen, el realizador de “Recetas de Amor para María”, (2020) pretende construir un discurso para las audiencias universales, traspasar la frontera de la muestra familiar. Con estas intenciones, una vez realizada la osadía de la producción audiovisual independiente, el realizador graba la escritura del recetario de comidas caseras por parte de su abuela Delia, como un regalo de bodas para su nieta María, con las indicaciones de la nana Rosa que tiene más de 60 años trabajando en su casa.

En un principio, se planteó que estos los acontecimientos fueran utilizados como hilo narrativo principal para desarrollar el documental, el sustento y acompañamiento de las historias de la vida de una familia y las relaciones de sus protagonistas que transcurren durante este tiempo. En este sentido, el abordaje se decanta por una modalidad de representación del género. “Por ejemplo, para Haider, el estilo de filmación etnográfico supone filmar acontecimientos completo y no alteran el orden, espacio temporal de las secuencias”. (Ardevol, 1995:135) Pero este planteamiento se transforma, desde la entrega del regalo de bodas hasta el final de la postproducción, estos postulados son descartados por el realizador para construir una nueva estructura en la edición dentro del documental.

En esta compleja primera etapa del montaje, es recurrente la eliminación de secuencias, planos, personajes y acontecimientos que no aportan contenidos narrativos, éticos o estéticos significativos para la historia. Pero también en este período, surge la necesidad de la reconstrucción del discurso con nuevos acontecimientos, planos y secuencias que fortalezcan la dialéctica, contenidos generados luego del matrimonio de María hasta cerrado el proceso de postproducción. En este caso, igualmente fue una lucha entre el apego con las imágenes familiares y la estructura, por el afecto de reafirmación, de la memoria y reconciliación con sus protagonistas, pero estas secuencias y planos pueden distorsionar la narrativa de la película. Por tanto, en la postproducción es necesaria la ayuda de un montador, con criterio y distancia del material familiar que permita una disertación y reflexión entre ambas personas sobre las imágenes y su representación en el discurso. Una ventaja presente, que no se presenta en soledad, dentro de la sala de edición.

Durante la construcción de “Recetas de Amor para María” (2020), diversos estilos y puestas en escena con las que se

plantean descubrir la relación entre el recetario de comidas, la unión familiar y sus protagonistas. “Cómo este cine expone la fotografía, a fin de construir una narrativa de la memoria que se hace de restos, fragmentos de tiempos localizados en los álbumes de familia, retratos que están al margen de la historia oficial”. (Vale Glaura, 2016:7)

En este caso, a partir de la postproducción del documental, el discurso personal toma relevancia dentro de la obra, para orientar la construcción narrativa, luego de varias etapas del montaje sin ser presentada la voz fuera de campo (voz), se presenta el uso de este recurso, para que el realizador puede transmitir desde la primera persona su relación con la abuela Delia y familia, relevantes historias del pasado andino, experiencias y anécdotas que no se pudieron registrar.

La reflexión del realizador, con la voz fuera de campo, busca abrir las puertas del entendimiento con esta obra, la dialéctica familiar hacia el espectador, al comentar sus conflictos con estas imágenes, su relevancia en el transcurrir del tiempo y desfragmentación de su familia por la migración. Así como, resaltar la importancia que tienen las comidas caseras para los valores familiares. Situaciones con las que el público extrafamiliar se puede identificar, al evocar las gustosas recetas caseras, las vivencias de la casa de las abuelas Delia y Rosa, logran fortalecer el imaginario personal, familiar y colectivo de una región latinoamericana.

Por tanto, a través de los cambios sociales que se viven en América Latina, desde sus inicios, el cine es una aventura orientada bajo la premisa del interés común de los involucrados. Un oficio con el cual, se construyen historias a partir de la ruptura de la cotidianidad, una articulación con una condición ontológica, retórica, estética y ética dentro del continente. Este medio, tiene un particular modo de relación personal, reflexión sobre los encuentros familiares entre sus protago-

nistas, el equipo técnico, la cultura y la sociedad donde se desarrolla la vida la película. Muchas veces entre el autor de la obra y la familia se genera una catarsis al emprender este tipo de empresa, un viaje para indagar, inscribir y cuestionar sus relaciones en el mundo.

En tal sentido, exponer la vida de alguien ya es un asunto ético delicado, aún más cuando se involucra la familia, puesto que descubrir sus secretos, relaciones y acontecimientos ante el gran público, no es una tarea fácil para sus creadores. En la actualidad, dentro de una película de ficción o documental, las imágenes de video caseras (en el medio digital home vídeo) son aceptadas por los espectadores y las novedosas ventanas de difusión. Muchas veces, este tipo de archivos proponen al público un acercamiento más íntimo entre creador y su familia.

Pero el realizador debe estar convencido, que al exponer sus temas, a través de este tipo de archivos, debe tener un acercamiento a la estructura narrativa, el inicio y final, indagar sobre las diversas maneras de percibir la vida, modos de representarla para establecer una comunicación sin máscaras, más sincera y directa a través de las imágenes y sonidos.

Así como en otros proyectos documentales, el Cortometraje “Bobuta” (2019) de la realizadora Carlota Bujosa, al acercarse con el archivo familiar, ella pudo descubrir y encontrar diversas fuentes para orientar su trabajo, expresión y creación en el film. Entre cortos y largometrajes es vital la constancia, el compromiso, la indagación y vínculo personal con el proyecto para lograr un acercamiento hacia una estructura narrativa y obtener grandes resultados.

Nunca pretendí que la película fuese algo para mi familia ni tampoco con la idea final de mostrarla abiertamente al público. “Bubota” entra dentro de un proceso de conciliación con aquellas cosas que suceden irremediamente y que te confor-

man como persona, así que se podría decir que la película la he hecho principalmente para mí, como forma de dar un lugar a unos fantasmas que nunca me abandonarán del todo. (Entrevista a Carlota Bujosa, 12 diciembre 2019).

Por tanto, las metodologías emprendidas pueden variar con cada proyecto, cada día los documentalistas, abordan sin prejuicios, plantean la diversidad y mezcla en los modos de representación para la construcción no convencional del género documental. En el caso particular de esta investigación, la situación que impulsa al realizador de “Recetas de Amor para María” (2020), desnudar la intimidad familiar de las abuelas Delia y Rosa, cómplices de la aventura, son advenimientos, acciones y sentimientos del director sobre el registro de la huella de estas mujeres en el tiempo. El desarrollo de estos acontecimientos debe tener una importante planificación, calidad dentro del registro y su meticulosa postproducción. Pero, en el camino de la obra audiovisual todo se transforma, se despliega una batalla contra el tiempo y la autogestión. En particular, esta situación se produce en la construcción del documental “Recetas de Amor para María” (2020), cuando el realizador no puede grabar todos los acontecimientos que planificó, lograr un perfecto registro con sus protagonistas, debido a falta de presupuesto, coordinación y personal. Por tanto, en ocasiones junto a técnicos de apoyo y en otros momentos sólo con su cámara, estas situaciones a veces permiten condensar y repensar la metodología, un mayor acercamiento entre la cámara, las protagonistas y su entorno.

La representación de estas realidades, se realiza de una manera más íntima, otorga a la imagen un valor agregado, complementa la estructura narrativa, ética y estética para fortalecer algunas secuencias dentro del films. También a partir de estas adversidades se logra entender la participación activa

del escenario, la casa de la abuela materna se consolida como elemento narrativo para el desarrollo de la película. Este importante componente, lugar donde transitan la mayoría de las acciones y revelaciones, comienza a tomar protagonismo en la historia.

Pero esta situación, no se logra conseguir de inmediato, debido al acercamiento del realizador, la cotidianidad de los personajes y lugares comunes donde se desenvuelve el realizador como miembro familiar, fue algo que tomó bastante tiempo por descubrir. Esta iluminación, llega de la continua reflexión e indagación, sobre la diversidad de temas universales que se pueden abordar en relación con las protagonistas, el conocimiento de sus historias personales, así como las referencias, investigación y relaciones con el documental. En tal sentido poseer una casa, para cualquier persona, representa una necesidad básica de seguridad en la sociedad, así como un significativo elemento narrativo para sustentar las relaciones de poder entre las protagonistas de esta película.

Algunos de estos razonamientos, tratados en esta investigación, tienen relación con las metodologías de trabajo del cineasta Joaquín Cortés, quien promueve una modalidad denominada Cine de Descubrimiento: “Mi intención está muy lejos de pretender convencer a nadie de que el cine de descubrimiento es la única respuesta para todos aquellos que quieren dedicarse al cine documental, por el contrario, mi propuesta se dirige a un segmento, de aquellos cineastas que buscan encontrarse a sí mismos en la realidad de sus películas.” (Cortés, 2012:35).

El desarrollo de este tipo de documentales, referencias de la transformación del realizador, que logren vincular el entendimiento del cineasta sobre sí mismo, en el caso de esta investigación la relación entre los archivos familiares, con los cuales pueda generar una comunión efectiva con el espectador

sobre la vida.

Durante los últimos tiempos, la sociedad se desarrolla vertiginosamente al igual que el género documental. Este medio de representación sobre la realidad, la reivindicación de las huellas de momentos, lugares, personajes y expresión de los documentalistas, a partir de su reflexión personal, el vínculo familiar, social y cultural, consolida su potencial para la creación de contenidos sociales, artísticos y del pensamiento para el patrimonio de la humanidad. Dentro de la producción audiovisual, cada realizador con un punto de vista particular y creativo, debe recorrer su propio camino, alcanzar las metodologías para construir su dialéctica, que evidentemente dependerán de la condición particular de la obra, los temas tratados, lugares y personajes del documental. Por tanto, en esta modalidad del cine, es importante establecer una experiencia de vida, estimular la reflexión y la investigación narrativa, ética y estética para ayudar a fortalecer el entendimiento entre el realizador, la familia y la obra para una efectiva expresión con el medio audiovisual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ardévol, Elisenda. 2013. “Representación y Cine Etnográfico”. *Encuentro Internacional de Lenguas Indígenas y Educación Bilingüe*. Universidad Autónoma de Querétano, México [Fecha de consulta 11 de diciembre 2019] Disponible en: <http://filosofia.uaq.mx/diidxaza/fils/LVEtnografico2.pdf>
- Birri, Fernando. 2009. *Manifiesto de Santa Fe. Blog de la materia Comunicación y Medios de la Universidad de Las Artes* [Fecha de consulta 15 noviembre de 2019] Disponible en: <https://comunicacionymedios.files.wordpress.com/2007/09/birri-pionero-y-peregrino.pdf>

- British Council. 1989. *William Henry Fox Talbot y su círculo familiar*. The British Council Press. London, England.
- Cortés, Joaquín. 2012. *El cine documental ¿Una ficción?* Centro Nacional Autónomo de Cinematografía, CNAC, Caracas, Venezuela.
- Edgar-Hunt, Robert; Marland, John y Rawle, Steven. 2001. *El Lenguaje Cinematográfico*. Parramón Audiovisual, Barcelona, España.
- Curcio, Maximiliano. 2012. “Dossier de Cine Brasileño (I): El cinema Novo”. En: *En Clave de Cine* (en línea) [Fecha de consulta 17 noviembre de 2019] Disponible en: <http://www.enclavedecine.com/2012/04/dossier-de-cine-brasileño-i-el-cinema-novo.html>
- Ferrater Mora, José. 2004. *Diccionario de filosofía*. Editorial Ariel, Barcelona, España.
- Aichenbaum, Ivo y Pérez Rial, Agustina. 2018. “La intensidad de las formas – Entrevista a João Moreira Salles”. En: *Revista Cine Documental*, Número 17 [Fecha de consulta 10 julio de 2019] Disponible en: <http://revista.cinedocumental.com.ar/la-intensidad-de-las-formas/>
- Filmaffinity (s/f). *Sinopsis del documental Santiago, ficha técnica (2002-2020)*. [Fecha de consulta 17 noviembre de 2019] Disponible en: <https://www.filmaffinity.com/es/film832960.html>
- Finley, Moses, I. 1982. *Los Griegos de la Antigüedad*. Editorial Labor, S.A., Barcelona, España.
- Fiord Estudio. 2017. *João Moreira Salles - Entrevista (septiembre de 2017)*. [Fecha de consulta 13 de diciembre de 2019] Disponible en: <https://vimeo.com/236958574>
- García López, Sonia y Gómez Vaquero, Laura. 2009. *Piedra, Papel y Tijera. El Collage en el Cine Documental*. Ocho y Medio, Libros de Cine, Madrid, España.
- García Mesa, Héctor (Comp.) 1992. *Cine Latinoamericano*

- 1896-1930. Fundación del Nuevo Cine Latinoamericano, Caracas, Venezuela.
- Campos Daroca, Javier. s/f. “¿Sócrates Escritor?” *Academia.edu* [Fecha de consulta 1 de diciembre de 2019]. Disponible en: [https://scholar.google.com/scholar?hl=es&as\\_sdt=0%2C5&q=socrates+escritor+javier+campos+daroca&btnG=](https://scholar.google.com/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=socrates+escritor+javier+campos+daroca&btnG=)
- Gutiérrez de Armas, Judit. 2016. “Estado de la Cuestión de los Estudios sobre Archivos de Familia”. *XXII Coloquio de Historia Canario-Americana* [Fecha de consulta 11 de enero de 2020] Disponible en: <http://coloquioscanariasmerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10033>
- Most, Glenn. 2006. *Hesiod - Theogony, Works and Days Testimony*. Harvard University press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
- Goldman, Annie. 1972. *Cine y Sociedad Moderna*. Editorial Fundamento, Madrid, España.
- Hauser, Arnold. 1978. *Historia social de la literatura y el arte*. Ed. Labor, S.A., Barcelona, España.
- Laffay, A. 1973. *Lógica del Cine, Creación y Espectáculo*. Ed. Labor, S.A., Barcelona, España.
- Galván, Luis Fernando. 2018. “Entrevista con João Moreira Salles”. En *Filme.com* [Fecha de consulta 13 noviembre de 2019] Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=JrM6W6\\_oo9k](https://www.youtube.com/watch?v=JrM6W6_oo9k)
- Mederos Martín Alfredo y Ruiz Cabrero Luis. 2001. “Los Inicios de la Escritura en la Península Ibérica” En: *Complutum*, N° 12, pp. 97-112 (en línea) [Fecha de consulta 11 noviembre de 2019] Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/view/CMPL0101110097A>
- Odin, Roger. 2007. “El film familiar como documento, Enfoque Semiopragmático”. En: *Archivos de la filmoteca*:

- Revista de estudios históricos sobre la imagen* (en línea) N° 57-58 (2), pp. 197-217. [Fecha de consulta 20 de octubre de 2019] Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2555024>
- Paranaguá, Paulo Antonio. 2003. *Cine Documental en América Latina*. Ed. Cátedra, Madrid, España.
- Pérez Jiménez, Aurelio y Martínez Díaz, Alfonso. 1978. *Hesíodo Obras y Fragmentos*. Editorial Gredos, Madrid, España.
- Rancière, Jacques. 2010. *El Espectador Emancipado*. Ed. Bordes Manantial, Buenos Aires, Argentina.
- Reale, Giovanni. 2004. *Eros, Demonio mediador – El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Editorial Herder, Barcelona, España.
- Sadoul, Georges. 1960. *Historia del Cine I y II*. (2ed.) Ediciones Nueva Vision, Buenos Aires, Argentina.
- Sebastian González, Alexis; Cabrolié, Cordi y Pujato, Fernando. 2010. “Aproximaciones críticas a Santiago de João Moreira Salles.” En: *Cineclubes de Córdoba* [Fecha de consulta 15 octubre de 2019] Disponible en: <https://cineclubesdecordoba.wordpress.com/2010/04/29/aproximaciones-criticas-a-santiago-de-joao-moreira-salles/>
- Sougez, Marie-Loup. 2006. *Historia de la Fotografía*. 10° edición. Cuadernos Arte Cátedra, Barcelona, España.
- Vale, Glauro. 2016. “A mise-en-film da fotografia no cinema documentário brasileiro contemporâneo”. En: *Galaxia. Revista del Programa de Postgrado en Comunicación y Semiótica*. N° 32 [Fecha de consulta 19 de septiembre de 2019] Disponible en: <https://revistas.pucsp.br/galaxia/article/view/23097>
- Yoel, Gerardo (Comp.). 2004. *Pensar el Cine 1 y 2*. Editorial Manantial, Buenos Aires, Argentina.

## NOTAS

- 1 La Real Academia Española (RAE), considera la definición de la palabra archivo como: “Conjunto ordenado de documentos de una persona, que produce en el ejercicio de sus funciones o actividades”.
- 2 “La mucha erudición (polymathía) no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras y aún a Jenófanes y Hecateo.” (Fragmento 40, en Diogen. Laert., IX,1) Así como este fragmento de Heráclito, existen otros en su haber, para la crítica hacia los poetas y filósofos de las épocas pasadas y contemporáneas de su vida.

# Boletín Antropológico

## **ESTUDIO ETNOBIOANTROPOLÓGICO COMPARATIVO DE LA MANDÍBULA EN POBLACIONES ANTIGUAS OCCI- DENTALES DE VENEZUELA\***

DAVID, CARLA

**Correo electrónico:** cldp58@gmail.com

DE VILLABONA, NANCY

**Correo electrónico:** jabibe75@gmail.com

SOLORZANO, EDUVIGIS

**Correo electrónico:** duvysolorzano@gmail.com

RINCÓN, FERNANDO

**Correo electrónico:** fernandorz13@gmail.com

GARCÍA-SIVOLÍ, CARLOS

**Correo electrónico:** sivolig@gmail.com

Facultad de Odontología, Universidad de Los Andes, Venezuela

### **RESUMEN**

Entre las estructuras anatómicas de la región cráneo facial de interés morfométrico se encuentra la mandíbula. Se comparó los cambios morfométricos de detalles anatómicos propios de la mandíbula en dos poblaciones antiguas occidentales de Venezuela (Muchuchíes Siglo XVI-XVIII- Quibor siglos II a.C y IV d.C). Esta investigación se caracterizó por el tratamiento antropológico de las fuentes históricas, arqueológicas en contraste con un análisis morfométrico por medio de un análisis multivariante. Resultando, una posible evidencia morfométrica que acerca a un número significativo de pobladores coloniales a los pueblos prehispánicos asentados en el Valle de Quibor.

**PALABRAS CLAVE:** Mandíbula, antropometría, huesos, morfología, etnología.

### **COMPARATIVE ETHNOBIOANTHROPOLOGICAL STUDY OF THE JAW IN ANCIENT WESTERN POPULATIONS OF VENEZUELA**

#### **ABSTRACT**

Among the anatomical structures of the facial skull region of morphometric interest is the jaw. The morphometric changes of anatomical details of the jaw in two ancient western populations of Venezuela (Mucuchíes XVI-XVIII century-Quibor centuries II b.C and IV a.C) were compared. This research was characterized by the anthropological treatment of historical, archaeological sources in contrast to a morphometric analysis by means of a multivariate analysis. Resulting, a possible morphometric evidence that brings a significant number of colonial settlers to the pre-Hispanic peoples settled in the Valley of QUÍBOR.

**KEY WORDS:** Jaw, anthropometry, bones, morphology, ethnology.

---

\*Fecha de recepción: 03-01-2020. Fecha de aceptación: 03-03-2020.

## 1. INTRODUCCIÓN

Dentro del contexto antropológico, las estructuras óseas representan la base para conocer a la especie humana, su entorno, cultura, padecimientos, creencias e incluso, las circunstancias que rodearon su muerte (Botella, Alemán y Jiménez 2000). Sassi et al. (2012) agregan que el uso de estudios comparativos entre diferentes grupos poblacionales, permiten planteamientos que confrontan proximidades biológicas entre las distintas poblaciones autóctonas y de otras latitudes. También, las estructuras anatómicas óseas, presentan características físicas que permiten que a lo largo del tiempo perduren, enmascarando episodios importantes de evolución, debido a que poseen un alto nivel de complejidad (Mancina, Balseiro y Mendoza 2010).

Para Salgado, Inzunza, Cantín, Fuentes, Inostroza y Errázuriz (2012) y Udokrezer (2006), las estructuras óseas involucradas en la masticación promueven un proceso fisiológico primario y reflejan acciones para la conservación de la vida y especie. Específicamente, la mandíbula o hueso maxilar inferior resalta entre los huesos que conforman el macizo cráneo facial. Esta representa un hueso de interés antropológico, como lo describen Montenegro y Rojas (2007), por ser el hueso más resistente del cráneo, el cual logra conservarse mejor que otras estructuras óseas, por su morfología y por su constitución histológica puede llegar a resistir mejor los cambios a lo largo del tiempo. Para Prado y Caria (2007) este hueso, ha tenido un impacto importante en la comprensión del desarrollo del linaje y evolución de los vertebrados, incluyendo a la especie humana.

Las características morfológicas que presenta la mandíbula, muestran cambios con referencia a la edad, sexo y variables étnicas, de utilidad en los estudios antropológicos que buscan determinar rasgos semejantes y diferenciales entre los distintos entre grupos poblacionales, aportando datos valiosos que ofrecen

evidencia bioantropológica para que surjan patrones de variaciones morfológicas importantes (Barboza et al., 2013).

Por otra parte, Constantinescu (1997) afirma que el estudio y comparación de los yacimientos arqueológicos y las estructuras esqueléticas halladas son el resultado de la vinculación y análisis transdisciplinario entre la bioantropología y la arqueología, esta última representa un enlace para estudiar el pasado a través de las evidencias arqueológicas que quedaron de antiguas actividades humanas, tratando de abarcar rasgos sociales, culturales y biológicos. Estas muestras generalmente están ubicadas en sitios específicos que se puede clasificar en: sitios habitacionales, centros ceremoniales, cementerios o necrópolis entre otros o, por el contrario, pueden localizarse como hallazgos casuales.

En este contexto es notable referir que, como consecuencia de los trabajos de restauración de la Iglesia de Santa Lucía, en la población de Mucuchíes, Municipio Rangel del Estado Mérida-Venezuela, aproximadamente durante el año 2003, se produce el hallazgo fortuito de restos óseos humanos que formaban parte de una antigua necrópolis, sin elementos votivos asociados, en los terrenos colindantes a la pared lateral izquierda de la iglesia (Reyes, et al. 2013). Este yacimiento estuvo conformado por restos óseos y dentarios conservados a lo largo de los años, representando, una fuente de información relevante y valiosa como registros de episodios que permiten conocer, la presencia de una comunidad que existió en épocas pasadas por medio de la bioantropología. Sin embargo, el aporte bioantropológico referente a las estructuras óseas contempladas en esta muestra, sus características morfológicas y métricas no ha sido analizado ni reportado en investigaciones científicas, hecho que permite aprovechar múltiples datos que el tejido óseo puede brindar.

Dentro de la población andina venezolana son escasos los estudios referentes a esta temática, llegando a plantear interrogantes sobre la morfometría en mandíbulas humanas con respecto

a los factores mencionados anteriormente, lo que puede influir directamente en variaciones sociales que repercuten en las generaciones actuales y descendientes que habitan en esta zona geográfica de la Cordillera andina de Venezuela. Por lo tanto, el objetivo de este estudio fue comparar los cambios morfológicos y morfométricos de la rama mandibular entre restos antiguos de una población colonial de Mucuchíes (Siglo XVI y XVIII) y una población prehispánica del cementerio las “Locas” de Valle de Quíbor (siglos II a.C y IV d.C).

## **2. MATERIALES Y MÉTODOS**

Se realizó un estudio comparativo por medio de un análisis morfométrico y posterior contraste con fuentes históricas y documentos procedentes del Archivo Arquidiocesano de Mérida, documentos arqueológicos y acercamientos etnohistóricos de la muestra, con la finalidad realizar el tratamiento de los datos en una visión en la complementariedad

### **2.1. Población y muestra**

#### ***Muestra proveniente del hallazgo arqueológico de Santa Lucia de Mucuchíes:***

La muestra estuvo conformada por 16 mandíbulas integra, que forman parte del contexto funerario identificado dentro del sistema de registro de yacimientos arqueológicos del Museo “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, de la Universidad de Los Andes, bajo el código MR-206-C. Esta muestra, que se encuentra depositada en el Laboratorio de Anatomía Dentaria y el Centro de Investigaciones Odontológicas de la Facultad de Odontología de la Universidad de Los Andes.

### ***Muestra proveniente del Hallazgo arqueológico del Cementerio las “Locas” Quíbor:***

Se seleccionaron 08 mandíbulas integrales procedentes de la Colección de Paleodemográfica, constituida por restos óseos de la población del yacimiento del Valle de Quíbor (Edo. Lara) (ver figura 1), y se encuentra ubicada cronológicamente en el período Prehispánico (Siglos II y IV d. C.).



Figura 1. Mapa del Occidente de Venezuela. Obsérvese la ubicación geográfica y distancia territorial que incluye a las poblaciones pretéritas del Estado Lara y Mérida. Fuente: mapas ©2020 Google Imágenes ©2018, CNES / Airbus, DigitalGlobe, Landsat / Copernicus, U.S. Geological Survey

## **2.2. Procedimiento**

### ***Análisis morfológico y morfométrico:***

Primeramente, se determinó el sexo por medio de métodos morfológicos y morfométrico. Los puntos anatómicos utilizados desde el punto de vista morfológico fueron los cóndilos de la mandíbula, la apófisis corónides, la espina mandibular o de Spix y el canal milohiideo, y entre estos se establecieron las medidas con diferentes puntos de referencia (ver tabla 1). Ambos grupos

se discriminaron en la rama mandibular por solo un operador, de acuerdo a sus rasgos morfológicos, estudiados con visión directa y lupa estereoscópica con relación a los patrones morfológicos establecidos y las mediciones fueron realizadas con un vernier calibrado digital marca Truper®, en una escala expresada en milímetros (mm), bajo los criterios preestablecidos (ver tabla 1).

<i>DISTANCIAS</i>	<i>PUNTO ANATÓMICO DE REFERENCIA</i>	<i>MORFOLOGÍA</i>	<i>MORFOMETRÍA</i>
Distancia vertical (cara interna): desde la escotadura sigmoidea hasta el ángulo mandíbula	Cóndilo de la mandíbula.	0: cóncavo con respecto a la base. 1: convexo con respecto a la base. 2: Plano.	Longitud transversal y anteroposterior del cóndilo de la mandíbula
Distancia vertical (cara interna): desde la escotadura sigmoidea hasta el ángulo mandíbula	Apófisis coronoides	0: cóncavo con respecto a la base. 1: convexo con respecto a la base. 2: Plano.	Anchura de la apófisis coronoides
	Espina mandibular	0: ausencia 1: atenuamiento (truncada o nodular) 2: fuerte desarrollo (triangular)	Distancia entre el vértice de la espina mandibular hasta: A: borde anterior. B: borde posterior C: ángulo de la mandíbula
Distancia entre los cóndilos y Apófisis coronoides	Canal Milohioideo	0: abierto y profundizado desde su origen. 1: Poco profundo y cerrado desde su origen. 2: ausente	Distancia desde el canal milohioideo hasta: A: borde anterior. B: borde posterior. C: ángulo de la mandíbula.

Tabla 1. Puntos anatómicos morfológicos, morfométricos y distancias morfométricas. Fuente: Elaboración propia.

### ***Análisis estadístico:***

Los datos cualitativos (morfología) se analizaron determinando las frecuencias absolutas y relativas (en porcentajes) y comparándolos entre los grupos con la prueba Chi cuadrado de Pearson. Los datos cuantitativos (morfometría) y distancias morfométricas se compararon con la prueba t de Student y se determinaron medidas de tendencia central y dispersión. Adi-

cionalmente se realizó un análisis de componentes principales a partir de la matriz de correlaciones, para visualizar la dispersión y distancias de los individuos respecto a las posibles variables descriptoras. Se complementó con análisis de clustering y de network. Los análisis estadísticos y los gráficos se realizaron con los programas SPSS versión 21 (IBM Corporation, New York, US), Excel 2010 (Microsoft Corporation, Redmond, US) y GraphPad Prism versión 5 (GraphPad Software Inc, La Jolla, USA), el análisis de componentes principales y de clustering con el programa Past v3.06 (Natural History Museum, University of Oslo, Oslo, Norway).

### **3. RESULTADOS Y DISCUSIÓN**

#### **3.1. Análisis morfológico y morfométrico entre poblaciones.**

Primeramente, se realizó el análisis comparativo para la discriminación del sexo por medio de criterios morfométricos, en la muestra estudiada se evidencia que de los 16 individuos procedentes de Mucuchíes, 07 corresponden con los criterios femeninos y 09 a masculinos. De igual forma, en la muestra de 08 individuos procedente de Quíbor, se identificaron 03 individuos femeninos y 05 masculinos, estableciéndose, un total en la muestra de un grupo femenino de 10 (41,7%) y un grupo masculino de 14 (58,3%).

Con respecto al análisis morfométrico entre las poblaciones estudiadas, no hubo diferencia estadísticamente significativa entre la mayoría de las variables morfológicas y métricas (ver tabla 2) determinando grupos bastantes cercanos biológicamente. Sin embargo; la longitud anteroposterior del cóndilo entre las poblaciones ( $p= 0,07$ ), mostró un tamaño ligeramente menor en la muestra de Mucuchíes con respecto a la de Quíbor. También, la anchura de la apófisis coronoides en la población de Mucuchíes

varió entre el lado derecho e izquierdo y en Quíbor presentó mayor ancho con medidas entre en ambos lados ( $p=0,01-0,05$ ) (ver tabla 2). Pese a esto, ambas muestras representan poblaciones de una misma especie, en concordancia con los resultados reportados Humphrey, Dean y Stringer (1999), y Prado y Caria (2007), expresan coincidencia en estos resultados, corroborando que los factores que derivan las modificaciones morfológicas no están totalmente aclarados, debido a que existen cambios métricos entre los homínidos y diversificaciones en cuanto a dimorfismo y morfometría inter y intrapoblaciones, que pueden propiciarse por la plasticidad morfológica en el mandíbula y son mantenidas a través del tiempo debido a la consistencia de la dieta, por la mezcla de grupos sociales y cambios moleculares propios de la epigenética, resultado de las modificaciones del sistema estomatognático.

De igual manera, la variación de longitud de tamaño del cóndilo y ancho de la apófisis coronoides en esta investigación, concuerda con Kaifu (2010), Sassi et al. (2012) y Pokhrel y Bhatnagar (2013), que deducen los tamaños y medidas entre las mandíbulas de diferentes regiones y períodos varían, a pesar de que estas muestras poblacionales poseían cercanía geográfica. Sumado a variaciones en la fuerza muscular, biotipología facial, morfología, tamaño del neurocráneo y posición de la cabeza ósea, también pueden verse influenciados no solo por la alimentación sino además por factores socioeconómicos que podrían llegar a modificar la fisonomía de la cara en los individuos (Prado y Caria, 2007).

En relación a los detalles anatómicos propios de la cara interna de la rama mandibular, no se presentó diferencia estadísticamente significativa entre las dos poblaciones estudiadas (Ver tabla 2), no obstante; en cuanto a la morfología de ciertos detalles y las distancias establecidas, existieron variantes entre los diversos individuos que conformaban las muestras intrapoblacionales, así como diferencias entre lado derecho e izquierdo. Específica-

mente, desde el punto de vista morfológico en el caso de la espina mandibular, en las muestras procedentes de Mucuchíes, el patrón que se reporta con mayor frecuencia para el lado derecho fue el atenuamiento (08 casos: 33, 3%), difiriendo del lado izquierdo, donde se presenta desarrollo (09 casos: 37,5%) (ver figura 2).

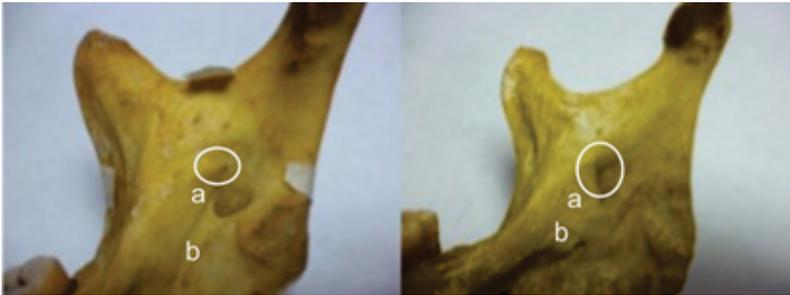


Fig. 2: Determinación de las variantes morfológicas de la espina mandibular y en el canal milohiideo. Obsérvese a la izquierda en la a. presencia de la variación de espina mandibular desarrollada y a la derecha atenuada, en b. presencia del canal milohiideo de forma delimitada y abierto desde su inicio y a la derecha presencia del canal milohiideo cerrado en su origen y abierto hacia el descenso desde la rama mandibular al cuerpo. Fuente: Elaboración propia.

Al comparar los resultados obtenidos en la presente investigación con los presentados por Devi, Arna, Manjunath y Balasubramanyam (2003), se observa similitud, encontrándose espinas mandibulares con patrón truncado y nodular (atenuamiento) de forma unilateral. Semejanza que también se observa en los resultados reportados por Jansisanont, Apinhasmit y Chompoopong (2009) que, al estudiar este detalle anatómico en una muestra de 92 mandíbulas de población tailandesa, las espinas mandibulares se presentaron de forma truncadas en un 46.2%, pero la mayoría parecían ser bilaterales. Sin embargo, para Alves y Deana (2016) la forma truncada fue más frecuente en mujeres que en hombres y la forma triangular más frecuente en hombres que en mujeres.

A pesar de que la forma de la línula mostró no tener pre-

ferencia por lado.

De forma contraria a los resultados obtenidos en esta investigación, autores como López, Pereira y Santos (2010), determinan que el patrón triangular o con fuerte desarrollo fue más frecuente en una población heterogénea como la brasileña, destacando que la línula muestra variantes morfológicas entre las diferentes poblaciones. De igual forma, Murlimanju, Prabhu, Pa, Paul, Saralaya y Kumar (2012), quienes estudiaron una muestra de 67 especímenes del Sur de la India, encontrando que la mayoría de las línulas o espinas mandibulares tenían forma triangular y era simétrica en ambos lados.

Las variaciones de la espina mandibular entre un mismo grupo humano, sugieren el uso de estas como un marcador antropológico para evaluar los diferentes grupos de población y establecer relaciones y nexos biológicos entre ellas. En similitud a las variaciones en los detalles en la mandíbula estudiadas, Brachetta, González, Bernal y Martínez-Maza (2016), concuerdan con la presente investigación, en que las modificaciones y cambios dentro de un mismo grupo de individuos corresponde a la interacción con otros componentes del sistema cráneo-facial durante el desarrollo y las demandas funcionales de los tejidos blandos circundantes por lo que pueden presentarse diferencias en un mismo individuo.

Coincidiendo con lo señalado anteriormente, la presencia del canal milohioideo no fue diferente entre poblaciones estudiadas, pero intragrupalmente se percibe diversificaciones. En la muestra de Mucuchíes, en 08 de las mandíbulas analizadas se observó el canal milohioideo abierto totalmente durante todo su trayecto; pero en las 08 mandíbulas restantes se evidenció un canal milohioideo formando un conducto cerrado en sus inicios y posteriormente abriéndose en su trayecto final. En contraste con la población de Quíbor, el canal milohioideo presentó más variación anatómica entre las mandíbulas, siendo el patrón cerrado en sus

inicios, el más frecuente. Estas modificaciones pueden ser debido a las variaciones en los patrones de distribución en los campos de remodelado óseo dentro de la rama mandibular, por las necesidades funcionales en los individuos que deducen diferencias en los patrones de remodelado óseo en poblaciones prehispánicas y sus modificaciones evolutivas en el homo sapiens, (Brachetta et al. 2016).

Característica	Procedencia		Valor de p *
	Mucuchies (n=16)	Quibor (n=8)	
Morfología de la espina mandibular der.			ns
<i>Ausencia</i>	1 (4,2)	0 (0)	
<i>Atenuamiento</i>	8 (33,3)	5 (20,8)	
<i>Desarrollo</i>	7 (29,2)	3 (12,5)	
Morfología de la espina mandibular izq.			ns
<i>Ausencia</i>	1 (4,2)	0 (0)	
<i>Atenuamiento</i>	6 (25)	5 (20,8)	
<i>Desarrollo</i>	9 (37,5)	3 (12,5)	
Distancia desde la espina mandibular hasta:			
<i>Borde anterior der.</i>	12,5 ± 2,09	12,34 ± 1,75	ns
<i>Borde anterior izq.</i>	11,85 ± 1,53	12,49 ± 2,24	ns
<i>Borde posterior der.</i>	16,24 ± 2,25	19,81 ± 2,02	0,001
<i>Borde posterior izq.</i>	15,94 ± 1,99	20,45 ± 2,52	0,001
<i>Ángulo de la mandíbula der.</i>	26,14 ± 5,19	31,23 ± 4,62	0,02
<i>Ángulo de la mandíbula izq.</i>	26,87 ± 5,02	31,6 ± 5,86	0,05
Morfología del canal milohiideo der.			ns
<i>Abierto</i>	8 (33,3)	2 (8,3)	
<i>Cerrado</i>	8 (33,3)	5 (20,8)	
<i>Ausente</i>	0 (0)	1 (4,2)	
Morfología del canal milohiideo izq.			ns
<i>Abierto</i>	8 (33,3)	2 (8,3)	
<i>Cerrado</i>	8 (33,3)	5 (20,8)	
<i>Ausente</i>	0 (0)	1 (4,2)	
Distancia desde el canal milohiideo hasta:			
<i>Borde anterior der.</i>	12,41 ± 2,06	13,95 ± 1,64	0,07
<i>Borde anterior izq.</i>	12,51 ± 1,85	13,14 ± 2,46	ns
<i>Borde posterior der.</i>	15,62 ± 2,06	18,3 ± 2,59	0,01
<i>Borde posterior izq.</i>	15,58 ± 1,8	18,36 ± 3,43	0,01
<i>Ángulo de la mandíbula der.</i>	18,07 ± 3,92	22,34 ± 1,07	0,006
<i>Ángulo de la mandíbula izq.</i>	18,13 ± 3,98	21,17 ± 0,97	0,007

Tabla 2: Análisis morfológico y morfométrico mandibular.

Se muestran las frecuencias absolutas y sus respectivos porcentajes (entre paréntesis) en las variables cualitativas y el promedio ± desviación estándar en las variables cuantitativas. \* Las diferencias entre las poblaciones se analizaron con la prueba Chi cuadrado para las variables cualitativas y T de Student para las variables cuantitativas. ns: no significativo. La significancia estadística se consideró para valores de p menores a 0,05; los valores entre 0,05 y 0,1 se muestran por considerarse levemente significativos. Fuente: Elaboración propia.

Así mismo, en las distancias establecidas desde la espina mandibular hacia los diferentes puntos delimitados en la rama mandibular, se presentan diferencias estadísticamente significativas en relación al borde posterior de la rama ( $p=0,001$ ) y ángulo de la mandíbula ( $p=0,05$ ) entre las poblaciones evaluadas. En cuanto al canal milohiideo, las distancias expresaron significancia estadística con respecto a los tres límites definidos en la rama de la mandíbula, la distancia entre el canal y el borde anterior ( $p=0,07$ ) la distancia hacia el borde posterior ( $p=0,001$ ) y la medición del canal con relación al ángulo de la mandíbula ( $p=0,01$ ), siendo mayores las dimensiones en la población del Valle de Quíbor con respecto a la población colonial de Mucuchíes (Tabla 2).

La comparación de ambas poblaciones sugiere que las muestras de la población de Quíbor, poseen mayores distancias y más uniformidad en las medidas al ser comparadas con las muestras provenientes de Mucuchíes, probablemente el grupo de prehispanico presento hábitos alimentarios más sencillos para la alimentación, sumado a la necesidad de utilizar la mandíbula como herramienta de trabajo durante las faenas, hechos que pudieron variar en una población colonial que fue sometida a adoctrinamiento y desplazó de las costumbres practicadas previamente al contacto (Miralles y Marin, 1999). Estos resultados coinciden con Rodríguez et al. (2015) y Brachetta et al. (2016), quienes afirman que existen mayores dimensiones en las poblaciones prehispanicas concuerdan en que las direcciones de crecimiento no pueden ser inferidas a partir solamente desde una perspectiva biológica, de modo que se pueda comprender cómo ocurren los cambios morfológicos durante el desarrollo y cómo se originan las diferencias inter-individuales y estas dependen de una amplia variabilidad biológica en el tiempo y el espacio, y la influencia de diferentes procesos evolutivos en la conformación de la estructura poblacional de una región geográfica.

Al contrastar los resultados de este trabajo con los de Salgado et al. (2013), en mandíbulas chilenas, carecen de cambios importantes entre el lado derecho e izquierdo de las ramas, pero coinciden en que la posición de las estructuras anatómicas de la rama es variable en diferentes poblaciones, generando establecer parámetros para cada caso, debido a la presencia de uniones músculo-tendinosas y variantes morfológicas en la cara medial de la mandíbula, producidas por las necesidades embriológicas y del desarrollo de cada individuo. En coincidencia con Jansisyanont et al. (2009), que deducen que la forma y las características métricas de la espina mandibular y el canal milohiideo en relación con las estructuras circundantes en mandíbulas tailandesas, varían con relación a otros grupos poblacionales, pese a ser estos, un grupo más homogéneo.

### **3.2. Matriz de dispersión de acuerdo a morfometría entre poblaciones.**

A partir de algoritmo de Gower (gower similarity index), se procedió a analizar las distancias morfométricas entre las poblaciones que forman parte de este estudio (ver figura 3). Al ubicar ambas muestras procedentes de poblaciones diferentes en cuanto a localidad geográfica, temporalidad y correlacionarlas en base a la totalidad de las variables contempladas en la investigación, se determinó que en su conjunto conforman un grupo con un 61% de similaridad, referente a los patrones morfológicos y morfométricos estudiados. El análisis deriva la conformación de 3 grupos A (grupo Quíbor), B (grupo conformado por muestras de Mucuchíes y Quíbor) y C (Mucuchíes), cuya cercanía se aproxima altamente desde el punto de vista biológico.



En relación al grupo A, autores como Sanoja y Vargas (1967), afirman que a medida que se profundizan y se amplían las investigaciones arqueológicas en el estado Lara, los datos culturales no ofrecen solamente pruebas concluyentes o confiables sobre las relaciones filogenéticas entre los grupos humanos, por tanto es necesario corroborar por medio de estudios bioantropológicos (análisis morfométrico), la cercanías entre grupos prehispánicos, dada la cultura material que caracteriza a este grupo de Quíbor, y que estos autores, presentaron en sus investigaciones, obteniendo puntos de contacto y usos de rituales similares con el estilo presentado en las cerámicas de los grupos poblacional de Santa Ana del estado Trujillo y a la cerámica policroma que está representada en Carache (Trujillo), pertenecientes a la fase Mirinday (hallada en Mucuchíes, Timotes, entre otros lugares). Esta última, ha conectado diferentes grupos del Noroccidente de Venezuela entre los que se encuentra los estados andinos venezolanos.

El grupo B, con cuya semejanza corresponde al 70%, bastante cercano al 74% del grupo prehispánico, a su vez se subdivide en 3 subgrupos que van coincidiendo en mayores porcentajes (80%), en diversos patrones evaluados. Sin embargo, a pesar de que las muestras presentan procedencias y temporalidades diferentes, los porcentajes de similaridad son altos, lo que hace que se agrupen de forma cada vez más cercana (ver figura 4). Cabe resaltar que los subgrupos B1 y B2, esta representados por individuos muy cercanos de Mucuchíes, lo que refleja una diferencia poblacional interesante con el subgrupo heterogéneo B3. En cuanto a la procedencia del subgrupo B3, conformado por 8 mandíbulas de ambas localidades estudiadas en la presente investigación, representan el 33,3% de la totalidad de la muestra, y cuyo porcentaje de similaridad, se encuentra entre el 80 y el 90%, lo que sugiere que este grupo de muestras de Mucuchíes es más cercano morfométricamente a la población indígena prehispánica de Valle de Quíbor (ver figura 4).

Estos resultados añaden una relación biológica establecida en las muestras agrupadas en el conjunto de muestras B3, que al ser contrastada con los estudios arqueológicos de Sanoja y Vargas (1967) y estudios bioantropológicos de Reyes et al. (2008) y David et al. (2017), realizados sobre muestras del estado Lara y las posibles conexiones con otros pueblos, confirman la evidencia de que los pobladores prehispánicos del estado Lara, podría representar un crisol o punto de encuentro que se expandió entre pobladores de una vasta región del Noroccidente de Venezuela que vincula este espacio geoarqueológico, con otras zonas de vital importancia dentro y fuera del país.

Esto hace ver que la relación biológica y morfométrica de las muestras del subgrupo B3, se vincula a los planteamientos expresados por Vargas (2006), coincidiendo con los datos aportados por Gordones y Meneses (2005), quienes especifican que en épocas prehispánicas, la región de la cuenca alta de Chama (la zona de Mucuchíes), pudo ser una zona u espacio de confrontación y oposición entre grupos poblacionales que propició el mantenimiento de relaciones interétnicas del pre contacto español de esta región de Venezuela, sugiriendo además, un contacto biológico desde el punto de vista morfométrico, que se corroboraría con estudios de genética en la muestra y expresándose mayormente en muestras masculinas.

Con relación a lo anteriormente expuesto, el alto porcentaje de similaridad, plantea que el subgrupo B3, probablemente perteneció a un grupo indígena del pueblo de Mucuchíes, debido a coincidencias fenotípicas que podrían estar indicando influencias de los habitantes del Valle de Quíbor en la configuración poblacional de la muestra de Mucuchíes, sugiriendo un enlace con respecto a los planteamientos de Medina (2006), y la relación con el sitio de enterramiento lateral de la iglesia, donde fueron hallados estas muestras, aportando que los enterramientos en la iglesia, seguían una corriente sociocultural más profunda que los esta-

blecidos por la doctrina eclesiástica, planteando de este modo, que la población colonial indígena descrita por Miralles y Marín (1999), concuerda con la situación de discriminación social que enmarcaban los enterramientos en lugares sagrados como las iglesias católicas, por ser los individuos del grupo en cuestión, parte de una población con más carístia de recursos económicos.

Es importante resaltar, que dentro de este subgrupo B3, la presencia de un solo individuo con características femeninas (Q2), ubicado en conjunto con las muestras de Mucuchíes y similar en un 87% a la muestra M13, destaca que desde el punto de vista biológico, las relaciones que se establecieron entre los pueblos fronterizos o aledaños a la cuenca alta de río Chama, no solamente pudieron estar propiciados por el sexo masculino, coincidiendo con el planteamiento de Vargas (2006), donde expresa el rol femenino en el contexto social de las sociedades pretéritas y que las misma no solo estaban favorecidas por las alianzas matrimoniales sino que también en algunas comunidades no existió división sexual en el trabajo y las actividades sociales durante la época prehispánica.

Por otra parte, la tercera agrupación de la muestra C, se conformó por 8 muestras procedentes de Mucuchíes (ver figura 4), con porcentajes de similaridad desde 73 al 90%, presentándose 2 subgrupos que se asemejan en más de un 85%, representando un 33,3 % de la muestra total de individuos femeninos. Por consiguiente, al agruparse de esta manera tan particular muestras en su mayoría femenina (07) y con menor similaridad al grupo prehispánico, apunta a que este grupo presenta características morfométricas más alejadas del grupo procedente de Quíbor, por lo que podría referirse, a un grupo con características femeninas diferentes.

Esto debido tal vez a que se tratase de una población indígena femenina del período colonial, que según las fuentes historiográficas y estudios etnohistóricos que Vargas (2006), respaldan la

diferenciación y fronteras sociales entre grupos coloniales, donde las poblaciones indígenas y negras se encontraban en la base de la pirámide social y económicamente. La evidencia morfométrica del presente estudio y localización de estos restos óseos señalan, que los mismos se encontraban enterrados alejados del altar mayor, donde socioculturalmente se sepultaban a los grupos de menor jerarquía económica por el mantenimiento de sus ornamentos *pos mortem* (Medina, 2006; Canelón, 2012).

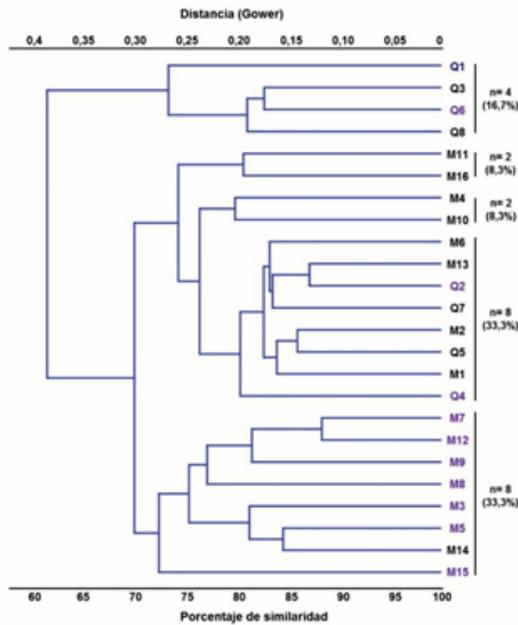


Fig. 4. Agrupamiento jerárquico (clustering) de las muestras evaluadas según sus características morfológicas y morfométricas. Se usó el algoritmo paired group (UPGMA) a partir de la matriz de similitudes (gower similarity index). Las mujeres se identifican en azul y los hombres en negro. Fuente: Elaboración propia.

En este sentido, los grupos indígenas especialmente durante las encomiendas fueron desestructurados, sus miembros fueron repartidos y enviados a lugares distintos al que habían ocupado

durante milenios, induciendo un desarraigo biológico y cultural entre los individuos (Vargas, 2006). En concordancia, los censos realizados por la Corona Española en su mayoría reflejaban una población femenina elevada, posiblemente la misma convivió en el territorio de Mucuchíes, pero su origen provenía de otras regiones aledañas a este, como lo documentan los registros señalados por Miralles Marín (1999), que refieren que durante el período de conformación del pueblo de Mucuchíes, se les ordenó a los grupos indígenas de las regiones adyacentes, abandonar sus labranzas y asientos originarios y concentrarse al lado de la iglesia por sectores donde construyeran sus casas y/o bohíos, frente a la iglesia, además de consagrarse en la fe cristiana establecida en las colonias.

#### **4. CONCLUSIONES**

El abordaje antropológico de la especie por medio del contraste de las diferentes fuentes en la investigación científica permite acercarse de forma más concreta a la realidad de ciertos grupos humanos. Específicamente, en la población de Mucuchíes y Quíbor, las diferencias establecidas fueron mínimas en comparación a las semejanzas identificadas desde el punto de vista morfométrico. También, se identificaron determinantes y variantes morfológicas individuales entre los grupos que pudieron propiciarse por la plasticidad morfológica de la mandíbula, modificaciones embriológicas producto de microevolución, cambios moleculares propios de la epigenética y modificaciones del sistema estomagnático.

Con respecto a la muestra estudiada de restos mandibulares encontrados en la pared lateral de la iglesia de Mucuchíes, se debe precisar etnobiológicamente durante la colonia como pueblo doctrina y posteriormente encomienda instaurada por el imperio español que morfométricamente se acerca a un número

significativo de pobladores prehispánicos asentados en el Valle de Quíbor, estableciéndose un posible contacto biológico entre pueblos prehispánicos que pudo ser heredado y mantenido en la carga genética de la población originaria de Mucuchíes de la época colonial, hecho que podría corroborarse por medio de estudios de genética poblacional.

No obstante, se considera que los pueblos originarios de la región andina, previos a instauración colonial, probablemente poseían un intercambio socio biológico y cultural constante, que incluye a grupos centro-occidentales, el cual pueden estar presentes en las poblaciones andinas del páramo merideño venezolano. Además, se afirma la posibilidad de desplazamientos y oleadas migratorias prehispánicas provenientes de Lara-Trujillo a la región de Mucuchíes y áreas altas de la región Merideña, coincidiendo los planteamientos arqueológicos y lingüísticos que acercan los estilos cerámicos y toponimia entre grupos de lengua arawaka y timotes.

### **Agradecimientos**

Los autores del presente trabajo quieren expresar su agradecimiento al CDCHTA por el financiamiento recibido a través del proyecto: análisis morfológico y morfométrico de la rama mandibular en poblaciones del occidente del país: siglos III-XIX, bajo el código o-323-16-07-c

### **BIBLIOGRAFÍA**

ALVES, Nilton y DEANA, Naiara. (2016). Analysis of the Língula Shapes in Macerated Mandibles of Brazilian Individuals. *International Journal of Morphology*, 34(1), 42-48. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022016000100007>.

- BARBOZA, M, C., BORDACH, M, A., MENDOZA, O, J. (2003). Mandíbulas y sexo: estudio del dimorfismo sexual en las mandíbulas del sitio SJ TIL. 43 (Tilcara, Jujuy). Revista Argentina de Antropología Biológica, 5 (1): 53.
- BOTELLA, M., ALEMÁN, I. y JIMÉNEZ, S. (2000). Los huesos humanos. Manipulación y alteraciones. Barcelona, España: Balterra
- BRACHETTA, Natalia, GONZALEZ, Paula, BERNAL, Valeria Y MARTINEZ-MAZA, Cayetana (2016). Cambios morfológicos en la mandíbula durante la ontogenia: un aporte desde la histología y la Morfometría geométrica. Revista argentina de antropología biológica, 18 (2). Disponible: <https://www.redalyc.org/pdf/3822/382245796007.pdf>
- CONSTANTINESCU, Florence. (1997). Un puente para el encuentro de la arqueología y la bioantropología: el extrañamiento de los modos de vida. Revista Chilena de Antropología, (14). Disponible en: doi:10.5354/0719-1472.2011.17501.
- DAVID, Carla, GARCÍA-SIVOLI, Carlos, RINCÓN, Fernando, GAMBOA, Yimaira. Y DÍAZ, Nancy. (2017). Etnobioantropología dentaria: Presencia del patrón oclusal tricúspide “Premolar Tricúspide” estudiado en un caso de población contemporánea”. En J. Clarac (en prensa). I Congreso internacional de Antropologías del Sur, Mérida, Venezuela.
- DEVI, Rema, ARNA, N., MANJUNATH, KY. And BALASUBRAMANYAM, M. (2003) Incidence of morphological variants of mandibular lingula. Indian Journal of Dental Research, 14(4), 210-213.
- GIL, Felix. (2002). Aspectos funerarios del Centro occidente venezolano: Caso región larense. Barquisimeto, Lara: Fundación instituto de Antropología Miguel Acosta Saignes.
- GORDONES, Gladis Y MENESES, Lino (2004). El poblamiento prehispánico de la Cordillera Andina de Mérida-Venezuela.

- Boletín Antropológico, 22 (60), 37-71. Centro de investigaciones-Museo arqueológico, Universidad de los Andes.
- HUMPHREY, L., DEAN, M., & STRINGER, C. (1999). Morphological variation in great ape and modern human mandibles. *Journal of Anatomy*, 195(4), 491-513. Disponible en: [https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1468021/pdf/joa\\_1954\\_0491.pdf](https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1468021/pdf/joa_1954_0491.pdf)
- JANSISYANONT, P., APINHASMIT, W. Y CHOMPOOPONG, S. (2009) Shape, height, and location of the lingula for sagittal ramus osteotomy in Thais. *Clin. Anat*, 22(7):787-93. Disponible en: <https://sci-hub.tw/https://doi.org/10.1002/ca.20849>
- KAIFU, Yonunke. (2010). Mandibular morphological variation in the Jomon people of Japan. *Bulletin of the National Science Museum, Series D (Anthropology)*, 36, 1-11. Disponible en: [https://www.kahaku.go.jp/research/publication/anthropology/download/36/BNMNS\\_D3601.pdf](https://www.kahaku.go.jp/research/publication/anthropology/download/36/BNMNS_D3601.pdf)
- LÓPEZ, P., PEREIRA, G. Y SANTOS, A. (2010). Morphological analysis of the lingula in dry mandibles of individuals in Southern Brazil. *J. Morphol. Sci.*, 27 (3-4), 136-138. Disponible en: [https://www.researchgate.net/profile/Paulo\\_Campos\\_Lopes/publication/266459690\\_Morphological\\_analysis\\_of\\_the\\_lingula\\_in\\_dry\\_mandibles\\_of\\_individuals\\_in\\_Southern\\_Brazil/links/562f8a4908ae4742240afafc/Morphological-analysis-of-the-lingula-in-dry-mandibles-of-individuals-in-Southern-Brazil.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Paulo_Campos_Lopes/publication/266459690_Morphological_analysis_of_the_lingula_in_dry_mandibles_of_individuals_in_Southern_Brazil/links/562f8a4908ae4742240afafc/Morphological-analysis-of-the-lingula-in-dry-mandibles-of-individuals-in-Southern-Brazil.pdf)
- MANCINA, C. A., BALSEIRO, F., y MENDOZA, V. (2010). Variación en la forma de la mandíbula en *Monophyllus redmani* (Chiroptera: Phyllostomidae): Análisis geométrico de la variación sexual y Geográfica. *Mastozool. Neotrop*, 1(17). Disponible en: [http://www.Scielo.Org.Ar/SciELO/Php?Script=Sci\\_Arttext&Pid=S03279383210000100009&Lng=Es&Nrm=Iso](http://www.Scielo.Org.Ar/SciELO/Php?Script=Sci_Arttext&Pid=S03279383210000100009&Lng=Es&Nrm=Iso).

- MEDINA, Lolibeth. (2006). La sección 17 cementerios del Archivo Arquidiocesano de Mérida- AAM, 1788-1932. (Tesis de pregrado). Universidad de los Andes, Mérida- Venezuela.
- MIRALLES, Mirian Y MARÍN, Martha. (1999). Santa Lucía de Mucuchíes 15861903. Tomo 2. Mérida, Venezuela: Archivo Arquidiocesano de Mérida- AAM, colección pueblos y parroquias de los Andes.
- MONTENEGRO, María. y ROJAS, María. (2007). Factores que regulan la morfogénesis y el crecimiento mandibular humano. *J. Odontostomat*, 1(1):7-15.
- MURLIMANJU, B. V.; PRABHU, L. V.; PAI, M. M.; PAUL, M. T.; SARALAYA, V. V. & KUMAR, C. G. (2012). Morphological study of lúngula of the mandibles in South Indian population. *Morphologie*, 96(312), 16-20. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.morpho.2012.01.001>
- POKHREL, Rishi, y BHATNAGAR, Rijan. (2013). Sexing of mandible using ramus and condyle in Indian population: a discriminant function analysis. *Eur J Anat*, 17(1), 39-42. Disponible en: <http://www.eurjanat.com/web/paper.php?id=130007rp>
- PRADO, Felipe Y CARIA, Paulo (2007). Comparaciones morfológicas entre las mandíbulas de brasileños y de poblaciones de otros continentes. *Int. J. Morphol.* 2(25), 323-327. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022007000200013>.
- REYES, Gerson, PADILLA, Alejandro, PALACIOS, María, BONOMIE, Justo, JORDANA, X. y GARCÍA C. (2008). Posible presencia del rasgo dental premolar “UtoAzteca” en un cráneo de época prehispánica (siglos II a.C., siglo IV d.C.), cementerio de “Las Locas”, Quíbor (Estado Lara, Venezuela) *Boletín Antropológico*. 26 (72), 53-85. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/712/71217212004.pdf>

- REYES, Gerson, RODRÍGUEZ-FLORES, Carlos, PALACIOS, María, BONOMIE, Justo, GUEVARA, Edgar, MARIN, Ernesto y GARCÍA-SIVOLI, Carlos. (2013). Posible relación genética entre el dens in dente o dens invaginatus y el rasgo incisivo en forma de pala: estudio exploratorio. *Boletín Antropológico*. 31, (86), 173-193. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/712/71229244006.pdf>
- RODRÍGUEZ, Carlos, LLOREDA, Eduardo y RODRÍGUEZ, José (2008). El Estudio de los Procesos Socioculturales Prehispánicos del Centro Suroccidente de Colombia y Norte del Ecuador, utilizando Metodologías Transdisciplinarias. *Int. J. S. Am. Archaeol.* 2: 34
- SALGADO, Guillermo, INZUNZA, Oscar, CANTÍN, Mario, FUENTES, Ramon, INOSTROZA, Verónica, ERRÁZURIZ M. Jesús. (2012). Evaluación de la Anatomía Mandibular Relacionada con la Osteotomía Sagital de la Rama. *Int. J. Morphol*, 30(1): 30-39. Disponible en: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-)
- SANOJA, Mario. y VARGAS, Iraida (1967). Arqueología del occidente de Venezuela. Primer informe general. *Economía y ciencias social*, 9 (2), 25-60.
- SASSI, Carlos, PICAPEDRA, Alicia, CARIA, Paulo, FERREIRA, Henrique, GROppo, Francisco, FRANCESQUINI, J. Luiz, DARUGE, Junior, PRADO, Felipe (2012). Comparación Antropométrica entre Mandíbulas de las Poblaciones Uruguaya y brasileña. *Int. J. Morphol.* 30(2): 379-387. Recuperado de: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-)
- VARGAS, Iraida. (2006). Historia mujer, mujeres. Origen y desarrollo histórico de la exclusión social en Venezuela. Caracas, Venezuela: Ministerio para la economía popular.

## Recensión

Lino Meneses Pacheco y Gladys Gordones Rojas. 2019. El Lago de Maracaibo y su Gente. Arqueología e Historia de los Pueblos Originarios. Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez”, Ediciones Dabánatà: Mérida-Venezuela. 145 pp.

### **Moreno Castillo, Mayelis Inés**

Cronista Oficial del Municipio Santos Marquina, Tabay-Venezuela  
Universidad Nacional Experimental de Los Llanos Occidentales  
Ezequiel Zamora, Venezuela

**Correo electrónico:** maayelisines@gmail.com

Desde la Arqueología Social Latinoamericana los investigadores Lino Meneses Pacheco y Gladys Gordones Rojas, nos invitan nuevamente a conocer los resultados de las investigaciones desarrolladas desde el Museo Arqueológico “Gonzalo Rincón Gutiérrez” de la Universidad de Los Andes, en esta oportunidad, del Lago de Maracaibo y su gente, bajo la premisa “Con qué fines investigamos, el para qué, para quiénes y cómo nuestras comunidades, usan o pueden usar los resultados de nuestras investigaciones...” (Meneses y Gordones, 2019: 8).

Este nuevo texto, de reciente edición, titulado El Lago de Maracaibo y su Gente. Arqueología e Historia de los Pueblos Originarios, de los investigadores y arqueólogos venezolanos Lino Meneses y Gladys Gordones, nos lleva en una narrativa contracorriente hacia mundos y espacios del conocimiento humano milenario, sepultado y puesto en el olvido hasta el presente. Es contracorriente en el sentido del proceso de constitución de las narrativas en función de la conformación del Estado-Nación, las cuales se realizaron tomando como inicio la época colonial y los movimientos de independencia de inicios del siglo XIX, dejando de lado a los pobladores originarios y los 15.000 años, aproxi-

madamente, de existencia social en el continente (Vargas: 2007).

Las conmemoraciones y celebraciones, espacios para el encuentro colectivo y la proyección histórica de la memoria, se realizaron desde las mismas perspectivas de la historia oficial, quedando para el mundo aborígen solo los 12 de octubre, fecha que por mucho tiempo, tuvo como héroe y protagonista al europeo castellano; y los aborígenes relegados como personajes secundarios de dicha conmemoración. Más que una conmemoración era toda una celebración del hecho de la llegada de la civilización al continente habitado de los “indios barbaros”; esta situación ha sido fundamental para la permanencia de estas premisas en el imaginario colectivo.

El discurso de lo nacional – que fundamentalmente se construye con rasgos positivos de la historia social – bajo las condiciones antes expuestas, no ha permitido la entrada de todas y todos en su conformación, ocasionando un desconocimiento del pasado que lo constituye (Gordones, 2012), por ende, inconciencia de la herencia cultural, por el contrario, se le atribuyó a los pobladores originarios cualquier cantidad de adjetivaciones negativas.

Así se escribió la historia oficial en Venezuela y nuestra América, enviando la historia de muchos (aborígenes, africanos, mujeres, niños, ancianos) hacia el “antro del olvido”, como refiere Eduardo Picón Lares al referirse a ese espacio donde los grupos de poder han condenado a las mayorías excluidas social e históricamente (Picón, 2008).

Esta situación ha sido fuertemente criticado por parte de estudiosos del tema, quienes señalan que tal situación corresponde con una ideología de dominación donde cientos de generaciones de hombres y mujeres “...han sido obviados o mencionados tangencialmente.”, como señala la antropóloga venezolana Iraida Vargas (2007: 20). Compatible con el establecimiento de las bases ideológicas de un nuevo colonialismo. En este sentido, los

investigadores y antropólogos venezolanos Iraida Vargas y Mario Sanoja señalan que ese nuevo colonialismo:

... se implementó mediante mecanismos de ocultación sistemática de los orígenes y las motivaciones del proceso colonial anterior, trató al mismo tiempo de aparecer como si se tratase de un proceso no colonial; se centró especialmente en el ámbito socioeconómico y político así como en el cultural, no solo en cuanto al corpus jurídico y político, sino también en tanto sistema de valores. (Vargas y Sanoja, 2014).

Fue así como se usaron nuevas herramientas para la colonización, a través de la educación y la enseñanza de la historia, esa historia excluyente y mutiladora. Los arqueólogos Lino Meneses y Gladys Gordones lo han venido denunciando desde finales del siglo XX, y esta nueva entrega es expresión de ello.

Además de las demandas motivacionales, este texto de arqueología e historia titulado *El Lago de Maracaibo y su Gente. Arqueología e Historia de los Pueblos Originarios* es resultado de un arduo proceso de investigación, con una posición teórica clara, expresada en la arqueología social latinoamericana cuya base es el marxismo<sup>1</sup>.

Los estudios arqueológicos llevados a cabo en Venezuela desde la década de los años 30 del siglo XX, se caracterizaron por ser inaccesible para la población general y para la educación en todos los niveles, por varias razones, primero por estar escritos de manera incomprensible por su narrativa llena de tecnicismo, descifrable solo entre arqueólogos, y segundo, realmente no explicaban nada en relación a lo que la sociedad necesita pues se hacía énfasis a lo que llamaron “cultura material”, con descripciones morfológicas exhaustivas, sin explicación sobre los orígenes y aspectos de la vida de los pobladores originarios (Meneses, 2012).

La arqueología social Latinoamericana-ASL, es el resultado del cuestionamiento a este tipo de arqueología, la misma conjuga

teoría y praxis expresada a través de un compromiso social con el presente por parte de sus investigadores, es decir, en palabras de los arqueólogos Felipe Bate y Manuel Gándara "... el arqueólogo puede contribuir a dilucidar los procesos que desembocan en la situación actual..." (Bate y Gandara, 1991: 17). Ese descifrar, además, se vincula directamente con las comunidades donde se realizan las investigaciones arqueológicas haciendo accesible el conocimiento y vinculándolo con la historia nacional (Sanoja, 1997), es decir, hace a la comunidad participe del proceso histórico nacional; convierte a las mujeres y hombres comunes y a sus antepasados en hacedoras/es de historia.

En tal sentido, existe un sistema de categorías esenciales de la ASL, resultado de debates y revisiones teóricas fundamentales para las interpretaciones y aportes de los arqueólogos sociales. Es un sistema tricategorial: formación económico-social (FES), modo de vida y cultura. Al respecto Lino Meneses nos explica:

La FES (...) incluye los modos de producción y reproducción, sería la categoría que expresa la totalidad concreta que no es más que la sociedad que estudiamos; el modo de vida que nos permitiría acceder a las expresiones de las particularidades que existen en cada FES (Vargas 1985, 1990); y la cultura, que expresa las representaciones fenoménicas de los modos de vida (Bate 1978), es decir, de las particularidades de la FES que llegan a ser las mismas que las de la sociedad. (Meneses, 2012: 213).

Este sistema categorial es la base del análisis en el texto que hoy recibimos. De igual forma, los arqueólogos sociales han usado un conjunto de conceptos en relación al espacio, fundamentales en el proceso de entendimiento e interpretación de los procesos históricos llevados a cabo por los grupos originarios de lo que hoy conocemos como Venezuela, tal es el caso de región geohistórica, para hablar de los pobladores originarios de Venezuela, demostrado su existencia desde "épocas precolombinas"

(Sanoja, 1997: 98)<sup>2</sup>, eso echa abajo las posturas de atraso y nomadismo primitivo que han caracterizado a los discursos sobre los pobladores originarios.

A partir de estas bases, los autores nos explica los procesos históricos de los pobladores del Lago de Maracaibo, asociando evidencias arqueológicas, antropológicas —lingüísticas y genéticas—, textos históricos y la fisiografía de la Gran Región Geohistórica del Noroeste de Venezuela<sup>3</sup> y así poder “...dar respuesta a los orígenes de los principales grupos etnolingüísticos de la cuenca del Lago: chibcha, caribe y arawako.” (Meneses y Gordones, 2019: 10).

La obra de Lino Meneses y Gladys Gordones ofrece un estudio sistemático de la cuenca del Lago de Maracaibo, en ella podemos encontrar un recuento de las investigaciones arqueológicas desarrolladas desde los años 30 del siglo XX; zona que destacaba en interés para estudios arqueológicos por varias razones, primero, el interés por la presencia de compañías extractoras de petróleo y carbón; segundo, por lo atractivo que resultaron las dataciones realizadas por los arqueólogos José María Cruxent e Irving Rouse, quienes ubicaron la ocupación del lugar de Rancho Peludo hacia el 4.630 antes del presente<sup>4</sup>; así como, la ejecución del programa Arqueología de rescate.

De igual manera, este trabajo recoge las interpretaciones, realizadas hasta el momento, del poblamiento temprano de la cuenca del Lago de Maracaibo, dando como resultado el cotejo de cuatro modelos de interpretación de los procesos histórico-culturales que desarrollaron los grupos etnolingüísticos que formaron parte de la Formación Social Productora de Alimentos del Lago de Maracaibo, en este sentido, los autores comparten la propuesta del modelo que plantea “...que el poblamiento de la cuenca de Lago de Maracaibo se realizó en buena parte desde la Región Geohistórica de Noroeste de Venezuela a partir de  $\pm$  2.430 años antes del presente y desde el nororiente colombiano.” (Meneses y

Gordones, 2019: 32)

En relación a la formación social cazadora-apropiadora de la gran región geohistórica del noroeste de Venezuela, luego de entablar un debate amplio, los investigadores proponer extender lo planteado por el arqueólogo Mario Sanoja (2013), en relación a la Región Geohistórica de Noroeste de Venezuela<sup>5</sup>, incorporándole los territorios que comprenden los estados andinos de Táchira, Mérida y Trujillo y el estado llanero de Portuguesa, la Guajira Colombiana, el Norte de Santander y las islas de Aruba, Curaçao y Bonaire, salvando la existencia de "...profundas diferencias culturales entre las poblaciones arcaicas tempranas que lo habitaban..." (Meneses y Gordones, 2019: 36)

De igual manera estiman que en la cuenca del Lago de Maracaibo se desarrollaron, procesos históricos y culturales diversos que tuvieron como protagonistas "...pueblos originarios que ocuparon tempranamente la gran Región Geohistórica del Noroeste de Venezuela, la región geohistórica Noreste de Venezuela, Centroamérica y buena parte de Colombia." (Meneses y Gordones, 2019: 47)

En función de la noción de región geohistórica los investigadores proponen, a partir del estudio de las características fisiográficas (suelo, hidrografía, vegetación, clima), la presencia de procesos fundamentales que hicieron posible dar el paso, de una formación cazadora-apropiadora, hacia una formación social productora de alimentos, así como, el establecimiento de poblaciones palafíticas en espacios como el Golfo de Venezuela, donde los procesos de sedimentación permitieron dar menor profundidad a las aguas.

Otro aspecto fundamental de la obra, radica en el aporte en función de la etnogénesis los pueblos Chibcha (Barí), Caribe (Yukpa y Japreira) y Arawako (Añú y Wayuu), proponen los investigadores que en la cuenca del Lago de Maracaibo estos pueblos tuvieron como raíz:

...un amplio proceso histórico y cultural que se remonta ± hacia finales del Pleistoceno y comienzos del Holoceno cuando bandas de cazadoras apro-piadoras empezaron su largo trajinar desde las Grandes Regiones Geohis-tóricas del Noroeste y del Noreste de Venezuela, Centroamérica y del Nororiente Colombia para confluir en la cuenca del Lago de Maracaibo e iniciar diversos procesos socio-productivos y de ocupación del territorio que terminaron configurando y determinando las especificidades históricas y culturales presentes en la actualidad en dicha cuenca. (Meneses y Gordones, 2019: 117).

Lamentablemente este largo y fecundo proceso social e histórico que desembocó en la Formación Social Productora de Alimentos, tuvo una “ruptura” abrupta con la penetración europea a la región; fue devastadora en la medida que transcurridos los primeros 30 años de la penetración, la población del norte del Lago fue exterminada y los poblados del suroccidente sufrieron un proceso más lento de colonización por las características fisiográficas del territorio, que permitió la permanencia de “...formas productivas tribales” (Meneses y Gordones, 2019: 119). Sin embargo, la ruptura, no tuvo vuelta atrás.

El nivel de detalle y exhaustividad de este texto es fascinante, sobre todo para quienes sentimos atracción por la arqueología-historia. Su consulta es obligatoria para comprender los procesos sociales de esa región y del país, tanto para comunidades, municipios y estado como para los procesos de aprendizaje de todos los niveles de la educación formal e informal.

Por todas las razones expuestas, esta obra es fundamental para conocer los orígenes sociales de la población del Lago de Maracaibo y la Región Geohistórica del Noroeste de Venezuela, además, permite saber de buena tinta el largo proceso de conformación del conocimiento antropológico y arqueológico-histórico de una parte del país que indudablemente inicia los caminos hacia

la constitución de nuevas narrativas para la difusión de las historia de la nuestra gente del occidente venezolano.

Es importante ratificar acá la vigencia de la arqueología social latinoamericana y los aportes realizados por los arqueólogos Lino Meneses y Gladys Gordones con la obra *El Lago de Maracaibo y su Gente. Arqueología e Historia de los Pueblos Originarios*, desde esta posición teórica – sobre todo en estos tiempos difíciles por la pandemia por el COVID-19 conocido también como CoronaVirus –, por su postura crítica y comprometida con el presente. Queda seguir buscando nuestras raíces y en ellas las respuestas a nuestra realidad actual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bate, Luis y Gándara, Manuel 1991. *Cacaxtla. Un sitio y muchas preguntas*. Escuela Nacional de Antropología e Historia: México.
- Bate, Luis. 1998. *El proceso de investigación en arqueología*. Editorial Crítica: Barcelona.
- Gordones, Gladys y Meneses, Lino. 2005. *Arqueología de la Cordillera Andina de Mérida*. Ediciones Dabátaná, Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutierrez: Mérida.
- Gordones, Gladys. 2012. “La arqueología social latinoamericana y la socialización del conocimiento histórico”. En: Tantaleán, Henry y Aguilar, Miguel (Comp.). *La arqueología social Latinoamericana: de La teoría a La praxis*.
- Meneses, Lino y Gordones, Gladys. 2007. *Historia gráfica de la Arqueología en Venezuela*. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutierrez: Mérida.
- Meneses, Lino. 2012. “Aportes teóricos y éticos políticos de la arqueología social latinoamericana en la obra de Mario Sanoja e Iraida Vargas” En: Tantaleán, Henry y Aguilar, Miguel (Comp.). *La arqueología social Latinoamericana: de*

*La teoría a La praxis.*

- Picón Lares, Eduardo. 2008. *Revelaciones de Antaño*. Tomo I. Universidad de Los Andes, Ediciones del Rectorado: Mérida.
- Rodríguez, Lidia y Olivo, Omar. 2008. "Arqueología social y arqueología antropológica". En: *EstractCritic*. N° 2, pp. 26-35, México D.F.
- Sanoja, Mario. 2007. "Regiones geohistóricas y modos de vida: fundamentales para la historia alternativa". En: *Boletín de Antropología Americana* N° 31, pp. 93-98
- \_\_\_\_\_ 2013. *El Alba de la Sociedad Venezolana. Perspectiva desde el norte de Suramérica*. Archivo General de la Nación-Centro Nacional de Historia: Caracas.
- Vargas, Iraida. 1995. "Arqueología social: un paradigma alternativo al anglosajón." En: *Revista de Historia del Arte y Arqueología*, N° 8, julio-diciembre, Universidade Estadual de Campinas
- \_\_\_\_\_ 2007. "Las historias regionales y locales en el contexto neoliberal". En: Medina, Aristides. *Lecturas de historia regional y local*. Fundación Editorial El Perro y La Rana: Caracas.
- Vargas, Iraida y Sanoja, Mario. 2014. *La preterición de los indígenas*. Fundación Centro Nacional de Historia: Caracas.

**NOTAS**

- 1 La Arqueología Social Latinoamericana ASL, se posiciona frente a la arqueología del "Buen Vecino" que implicó el sometimiento epistémico desde los Estados Unidos de Norteamérica, producto de la transformación de la economía venezolana, que dejaba atrás la agroproducción y agroexportación para convertirse en un país productor y exportador de petróleo (Meneses y Gordones, 2007).
- 2 Los investigadores Mario Sanoja e Iraida Vargas postularon los conceptos de espacio y grupo doméstico, espacio y grupo territorial y región geohistórica (Sanoja 1984, 1997; Vargas 1985, 1990). Al respecto el antropólogo Lino Meneses explica, en un artículo sobre los "Aportes

teóricos y éticos políticos de la arqueología social latinoamericana en la obra de Mario Sanoja e Iraida Vargas”, a qué se refiere cada concepto: “Los conceptos de espacio-grupo doméstico y el de espacio-grupo territorial son conceptualizaciones útiles para caracterizar los contextos arqueológicos en función de las relaciones sociales y las condiciones de producción y reproducción de la base material e inmaterial de una formación económica social determinada. Entre tanto, la aplicación del concepto de región geohistórica en la inferencia que podamos hacer de los contextos arqueológicos más allá de la unidad de excavación, nos permitiría comprender los usos de una región geográfica determinada por grupos territoriales constituidos por grupos domésticos (Sanoja 1997)” (Meneses, 2012: 214).

- 3 Iraida Vargas y Mario Sanoja, arqueólogos sociales, han realizado estudios históricos-arqueológicos en diversos lugares de Venezuela, esto les ha permitido conocer la existencia de regiones geohistóricas definidas, una de ellas corresponde con el Noroeste de Venezuela, siendo el Lago de Maracaibo parte integrante de esa región (Vargas, 1990; Sanoja, 2014).
- 4 Posteriormente se pudo conocer que las fechas obtenidas por Cruxent y Rou-se para Rancho Peludo se habían disparado por la contaminación de las muestras por carbón inerte existente en la región carbonífera del Guasare (Meneses y Gordones, 2019: 46).
- 5 La Región Geohistórica Noroeste de Venezuela propuesta inicialmente contemplaba lo que hoy conocemos como Falcón, Lara, Zulia, Cojedes básicamente.

# Boletín Antropológico

## Instrucciones para los árbitros

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

El proceso de arbitraje se realizará bajo la modalidad de doble ciego (peer review duobleblind), es decir, el autor, la autora o los autores del artículo no conocerán la identidad de sus evaluadores/as ni los evaluadores/as conocerán la identidad del autor, autora o autores del artículo.

Los/as evaluadores/as deben tomar en cuenta los siguientes criterios para la evaluación de los artículos:

1. Título: Debe corresponder al contenido del artículo.
2. El/la evaluador/a debe considerar la pertinencia del artículo para la especialidad de la revista. Los artículos de la revista deben estar ubicados en el campo de la antropología u otra ciencia que contribuya con el avance de la ciencia antropológica venezolana.
3. Los artículos no puede ser una simple descripción, debe haber exigencia en cuanto al análisis y los resultados, estos han de ser coherentes con el desarrollo del tema.
4. Estilo: Debe haber claridad, coherencia en la sintaxis y buena ortografía.
5. Originalidad e importancia del tema desarrollado del artículo y originalidad e importancia en el análisis.
6. Organización del artículo: Debe tener subdivisiones claras, numerada en número arábigo indicando la metodología seguida, los resultados obtenidos y la discusión de éstos (ver punto cuatro de las pautas para la elaboración de los artículos).

7. Las citas, notas al final del artículo, referencias en el texto y la bibliohemerografía final deben seguir el Sistema APA (ver pautas para la elaboración de los artículos).

8. Es importante que el/la evaluador/a pondere de manera equilibrada el manejo actualizado de la bibliohemerografía utilizada en el artículo.

9. Es importante que el/la evaluador/a revise el resumen (ver pautas para la elaboración de los artículos). El mismo debe expresar claramente el contenido del artículo.

10. Cualquier otro criterio que el/la evaluador/a considere trascendental. El mismo debe ser agregado en la planilla de arbitraje en el campo de las observaciones.

## Directrices para los/as autores/as

Los trabajos propuestos para su publicación en el Boletín Antropológico deben registrarse por el [Código de Ética y Buenas Prácticas Editoriales \(Cope\)](#) suscrito por nuestra revista y cumplir las siguientes directrices:

### 1. Principios básicos:

- Los artículos no deben exceder las treinta (30) páginas y no pueden ser menor de 20, incluyendo, portada, resumen, abstract, cuerpo, notas, bibliografía, gráficos, tablas, mapas y fotografías.
- Las reseñas (reseñas de libros o de artículos) deben tener una extensión de cinco (5) páginas.
- Los artículos y las reseñas (reseñas de libros o artículos) deben realizarse a doble espacio, fuente Times New Roman, tamaño 12 puntos, en papel tamaño carta, márgenes 2.5x2.5x2.5x2.5, formato: RTF, ODT y/o DOC.
- Para optimizar la edición de la revista, las fotografías, gráficos y mapas deben ser enviados como archivos separados del texto, en formato de imagen (JPEG y/o PNG.) con resolución de 300 DPI.
- El artículo no puede estar postulado de forma simultánea en otras revistas u órganos editoriales. El/los autor/es o la/as autora/s deben consignar la [carta de originalidad y cesión de derechos](#).
- Los artículos serán sometidos al arbitraje bajo la modalidad doble ciego (peer review doubleblind).
- En función de los resultados del arbitraje podrán recomendarse modificaciones tendientes a optimizar la calidad del artículo para su publicación.

## **2. Para los Artículos:**

### **2.1. Portada:**

- El Título, en el idioma original de presentación del artículo (español, portugués o inglés), debe ser preciso y con una extensión máxima de doce (12) palabras.
- Título en segundo idioma (inglés o español según idioma de presentación del artículo).
- Apellidos y nombres de los/las autores/as.
- Institución de adscripción, sin especificar grado académico y cargo.
- Identificación ORCID de cada autor.
- Correo electrónico de los/as autores.
- Fecha de culminación del artículo.

### **2.2. Resumen:**

- Debe tener una extensión de ocho (8) líneas o 72 palabras.
- No debe incluir referencias.
- Palabras clave: Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo. Recuerde que las palabras clave permiten que su artículo sea reconocido inmediatamente por los motores de búsqueda en la web, por lo tanto, las mismas deben reflejar los principales conceptos y aportes del artículo.

### **2.3. Abstract:**

- Debe tener una extensión de ocho (8) líneas, 72 palabras.
- No debe incluir referencias.
- Keywords: Agregar, separados por una coma, cuatro descriptores exactos del artículo.

#### **2.4. Cuerpo del texto:**

- El contenido debe estar organizado: a) Introducción, b) Desarrollo, c) Discusión, d) Conclusiones, y e) Bibliografía consultada en el contenido.
- Cada subdivisión (subtítulos) debe estar numeradas (en número arábigo) en orden continuo.
- Denomine como figura cualquier tipo de ilustración (gráficos fotografías, y mapas).
- Los gráficos, tablas, mapas y fotografías deben estar numerados en orden de aparición con sus correspondientes leyendas e indicaciones acerca de su ubicación en el artículo.
- Las notas se colocarán al final del texto y sólo contendrán información complementaria al párrafo en referencia.
- Las citas se deben hacer siguiendo el sistema APA.
- Las referencias bibliográficas en el texto deberán incluir el apellido autores y año de la publicación entre paréntesis, Ejemplo: Salas (1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: Sanoja y Vargas (2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: Rodríguez, Cifuentes y Aldana (2010); Rodríguez et al. (2010).
- La cita de parafraseo deben incluir el apellido del autor y el año de la publicación, ejemplo: (Salas, 1995). Cuando son dos autores sus apellidos van separados por “y”, ejemplo: (Sanoja y Vargas, 2002); Cuando son de tres a cinco autores, la primera vez que se citan se indican los apellidos de todos, posteriormente se cita solo el primero y se agrega et al, seguido de punto (et al.), ejemplo: (Rodríguez, Cifuentes y Aldana, 2010); (Rodríguez et al., 2010).

- Las citas textuales con menos de 40 palabras aparecerán dentro del texto, sin cursiva entre y comillas.
- Las citas textuales con más de 40 palabras se escriben en renglón aparte con letra tamaño 11, sin comillas, espacio entre líneas de 1.5 y con márgenes de un centímetro tanto del lado derecho como del lado izquierdo del texto de la cita en cuestión, agregando a final de la cita el o los apellidos del autor o autores, año de la publicación y página citada, ejemplo: (Salas, 1995, p.15).
- La bibliografía es el listado con la información detallada de las fuentes citadas en el artículo que permite identificarlas y localizarlas para cerciorarse de la información contenida en ella, no se deben incluir autores/as que no hayan sido citados en el artículo.
- Como política para visibilizar la autoría de las mujeres en la comunicación científica, se debe agregar en la bibliografía el apellido y el nombre del autor o la autora.
- La Bibliografía debe presentar el siguiente formato:  
**Libro con autor:** Apellido, Nombre. (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

**Libro con editor:** Apellido, Nombre. (Ed.) (Año). Título. Ciudad, País: Editorial.

**Libro con DOI (Digital Object Identifier):** Nombre. (Año). Título. doi: xxxxxxxx

**Libro en versión electrónica (On line):** Apellido, Nombre. (Año). Título. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

**Capítulo de un libro:** Apellido, Nombre. (Año). Título del capítulo. En Nombre, Apellido. (Ed.), Título del libro (pp. xx-xx). Ciudad, País: Editorial.

**Artículo de una revista:** Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp.

**Artículo de una revista online:** Apellido, Nombre. (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. Recuperado de <http://www.xxxx.xxx>

**Artículo de una revista online con DOI:** Apellidos, Nombre çç (Fecha). Título del artículo. Nombre de la revista, volumen(número), pp-pp. doi: xxxxxxxx

**Tesis y trabajos de grado:** Apellido, Nombre. (Fecha). Título de la tesis (Tesis de pregrado, maestría o doctoral). Nombre de la institución, Lugar.

**Informe gubernamental o Autor corporativo:** Nombre de la organización. (Año). Título del informe (Número de la publicación). Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

**Artículo de un periódico:** Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico, pp.

**Artículo de un periódico on line:** Apellido y Nombre (Fecha). Título del artículo. Nombre del periódico. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

### **3. Para las reseñas (reseñas de libros o de artículos)**

- Deben contener los datos completos del texto reseñado (autor, título, fecha, ciudad, editorial y páginas totales).
- Incluir Apellidos y nombres del autor de la reseña, afiliación institucional y correo electrónico.
- El texto debe presentar el contenido del libro e incorporar una perspectiva crítica y analítica de la obra a reseñar.

#### **4. Envíos:**

Los artículos y reseñas (reseñas de libros o artículos) deben ser enviados a los correos electrónicos:

[museogrg@ula.ve](mailto:museogrg@ula.ve) / [boletinantropologico.ula@gmail.com](mailto:boletinantropologico.ula@gmail.com)