

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
CENTRO DE INVESTIGACIONES ETNOLÓGICAS  
MAESTRÍA EN ETNOLOGÍA MENCIÓN ETNOHISTORIA

**CONTEXTO SOCIOHISTÓRICO  
DE LOS PETROGLIFOS  
DEL MUNICIPIO NIRGUA DEL ESTADO YARACUY.**

**Interpretaciones etnosiquiátricas de su concepción**

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Trabajo de grado presentado para optar al título de Magíster Scientiae  
en Etnología mención Etnohistoria

**Tutor Académico**

Magíster Pedro Rivas  
Caribe de Antropología y Sociología  
Fundación La Salle de Ciencias Naturales

**Responsable**

Lic. Fortunada L. N. Abbate Gallo  
Maestría en Etnología  
Mención Etnohistoria  
Universidad de Los Andes

Mérida, Diciembre de 2017

C.C.Reconocimiento

Madre... siempre bajo la guía del verde de tus ojos...siempre viva en mi corazón... porque nunca fue un tiempo perdido.

Siempre te amaré

A los muchomichos, seres mágicos, en quienes la fantasía es una forma de vida y no un concepto... por su constante apoyo, compañía e inagotable sabiduría.

Los amo

A las personas de inmenso corazón que en cada caserío dedicaron su tiempo a guiarme aunque no tuvieran muy en claro lo que buscábamos.

A Francisco (Pancho) Malpica y a Onésimo Rumbos, en algún momento y lugar dejaron de ser guías de campo para ser compañeros, amigos y coautores de este esfuerzo. Gracias por saber estar.

A los vecinos y siempre amigos de Nirgua que entre miradas desconcertadas y risueñas respondían con beneplácito mis constantes preguntas.

A mis compañeras de la cuarta cohorte de la Maestría en Etnología Mención Etnohistoria, más que amigas hermanas que nunca me dejaron caer. Por una amistad que nació en la academia alimentando el intelecto y terminó por enriquecer el alma, una hermandad de por vida.

A la eterna paciencia ilimitada de mis profesores, Pedro Rivas, Omar González, Jaqueline Clarac, faros constantes que alumbran la peor de las tinieblas, en la espera de que este trabajo sea un humilde primer tributo a su tiempo, dedicación y esfuerzo.

A los que pensaron que no lo lograría, con su actitud me impulsan a estudiar las profundidades del alma humana.

A todas las personas que por razones de espacio y tiempo no puedo mencionar pero que ayudaron a escribir estas líneas, cómplices silentes de esta aventura, siempre estarán presente en mi corazón.

Me gustaría decir que el presente trabajo nació de la observación etnográfica asociada a los petroglifos de Nirgua...pero no es así. Cuando comenzó mi trabajo etnográfico, también comenzó un viaje en el tiempo de regreso a mi infancia, a los días transcurridos en mi pueblo antes de mudarme a Mérida, a las largas veladas a la luz de las velas, en la casa de mis tíos, cuando, en compañía de mis primos, oíamos a su abuela Olaya contando historias de misterios, espantos, encantos y extrañas apariciones en el monte...en la montaña.

Años más tarde regresé a Nirgua vestida de academia, buscando vestigios de civilizaciones pasadas, en un intento de resumir en un trabajo de investigación de años el alma de un pueblo que aún hoy late en mi pecho. No creo haber encontrado tales vestigios; en su lugar sólo había enormes piedras talladas con extraños dibujos que algunos profesionales muy capacitados dicen que han logrado descifrar. Yo no pude hacerlo y tampoco pude encontrar a ninguna persona en la zona que pudiera. Lo que sí encontré fueron a todos los encantos, espantos y aparecidos que circulaban a través de los petroglifos desde su mundo al nuestro. De alguna forma que aun desconozco, los personajes de los relatos-vivencias de Olaya, los verdaderos dueños, los que no todos pueden ni deben ver, son coautores de este trabajo.

# INDICE

Introducción

## Capítulo I

Aspectos generales de la investigación .....	12
I.1. Planteamiento del problema .....	12
I.2. Objetivo general .....	22
I.3. Objetivos específicos .....	22
I.4. Algunas hipótesis de trabajo .....	23
I.5. Justificación.....	24
I.6. Metodología .....	28
I.7. Plan de trabajo.....	34

## Capítulo II

<b>Ubicación geográfica del estado Yaracuy</b> .....	36
II.1. Ubicación geográfica de la zona del Municipio Nirgua, Edo. Yaracuy.....	37
II.2. Ubicación astronómica y caracterización física del Municipio Nirgua .....	39
II.3. Origen geológico y características ambientales .....	40
II.4. El clima .....	42
II.5. El Relieve .....	43
II.6. La hidrografía.....	44
II.7. Los suelos.....	45
II.8. La población.....	46

## Capítulo III

<b>Antecedentes históricos de Nirgua</b> .....	47
--	----

## Capítulo IV

<b>Petroglifos: memoria en el arte</b> .....	69
IV.1. Ubicación geográfica y características principales de los petroglifos de Nirgua	73
- Sector Garci González.....	74
- Sector Pata e tigre .....	77
- Sector Tejería, Finca Bucarito o San Miguel .....	79
- Sector El Líbano.....	90
- Sector San Vicente .....	94
- Sector La Florida.....	98

- Sector Las Aletas.....	104
- Sector El Picacho, zona Los Muchachos .....	106
- Sector Los Morritos.....	108
<b>Capítulo V</b>	
<b>Una nueva óptica, un nuevo abordaje. Reflexiones desde lo teórico .....</b>	<b>115</b>
V.1. La verdad desde el método científico.....	120
V.2. Cómo se construye el concepto de <i>realidad</i> .....	125
V.3. Con un pie aquí y otro allá, la existencia entre dos lógicas .....	131
<b>Capítulo VI</b>	
<b>La enfermedad mental y sus detonantes culturales.....</b>	<b>139</b>
VI.1. Cada loco con su tema ¿Quién es el loco? .....	150
<b>Capítulo VII</b>	
<b>La verdad en el mundo campesino de Nirgua.....</b>	<b>179</b>
<b>Capítulo VIII</b>	
<b>La voz de los “otros” de “nosotros”.....</b>	<b>188</b>
- Etnografías .....	193
<b>Capítulo IX</b>	
<b>Aplicabilidad social .....</b>	<b>217</b>
Conclusiones.....	221
Bibliohemerografía.....	226

## INTRODUCCIÓN

Desde los albores de la humanidad y en todos los tiempos y espacios históricos, uno de los principales temas de reflexión sobre lo humano ha sido todo lo referente a la búsqueda del significado de su existencia. Como buscando su reflejo en un espejo de aguas profundas, la humanidad busca afanosa y sistemáticamente algo en el pasado. En algunos casos esta búsqueda sólo intenta encontrar las claves que indiquen cómo será su futuro; en otros intenta encontrar ese “algo” capaz de explicar las diferencias y las similitudes contemporáneas que signan nuestro diario vivir. En todo caso y como ya mencionamos en el principio, la búsqueda de explicaciones sobre la existencia humana invariablemente, hunde sus raíces en una incesante búsqueda de significados de su presente en el pasado.

Pareciera ser que el correr tras las pistas de los orígenes forma parte de la naturaleza humana, pero el lograr captarlo en alguna de sus múltiples parcialidades resultaría simplemente en mera exhibición de erudición si dicho conocimiento no tuviese alguna aplicabilidad contemporánea para la humanidad. Entender la polifonía que se nos muestra en las distintas modalidades de integración espacio-temporal de las comunidades humanas es quizás una de las más apremiantes tareas de la ciencia sobre lo humano.

En este marco de ideas, pensamos que el interés que despiertan los grabados en las rocas no posee –para nosotros– más trascendencia real que la de ubicar al ser humano entre su presente y su más remoto pasado; de lo contrario su estudio no obedecería más que a la sustitución de un mito religioso que intenta explicar los orígenes de la humanidad desde lo sagrado, por un mito científico, carente en sí mismo de algún tipo de significado a menos que aporte posibles respuestas sobre nuestra realidad pasada, presente o futura.

Por ejemplo, podríamos ubicarnos justo antes del llamado descubrimiento de América desde los datos meramente formales sin que estos nos pudieran relatar el verdadero impacto que vivió la humanidad de nuestro continente en ese amplio período, especialmente en la esfera del mundo simbólico menos aprensible que en lo material. Luego el mundo se hizo más grande, los monstruos del Fin del Mundo desaparecieron y la humanidad se diversificó como nunca antes, y las diferencias que delimitaban lo “salvaje” de lo “civilizado” se reestructuraron, lo cual fue un hecho notablemente curioso si tomamos en cuenta que la creencia de entonces ya establecía que todos los seres humanos partían de un mismo tronco común, Dios, y que, de alguna manera, parte del fabuloso bestiario medieval europeo era comparable al imaginario mitológico de los amerindios?. A partir del momento que el exotismo americano entra a debutar en la palestra científica de Occidente y comienzan a pulular por doquier tópicos ya tocados en la antigüedad sobre el origen de la humanidad; es el período de los gabinetes de curiosidades, de las pequeñas piezas guardadas como raros trofeos que representaban la prueba material de la diferencia humana, y también el momento de la gran eclosión de las crónicas descriptivas que servirán de antecedente a la etnografía. La comparación de los objetos y de las descripciones encontradas en América rápidamente alimentará en ciertas elites intelectuales el cuestionamiento sobre el origen único de la humanidad, o al menos sobre la evolución lineal de todo el género humano y nace así una nueva forma de dominación del humano por el humano sustentado en la idea de razas ignorantes, degeneradas o inferiores... en todo caso, menos evolucionadas.

Esta humanidad, testigo de sucesivas revoluciones paradigmáticas, protagoniza una revolución que jerarquiza los valores y el espíritu humano desde las épocas más remotas hasta desembocar hoy en múltiples formas del racismo, cuyas manifestaciones se han mantenido de alguna forma vigente a través del tiempo, hasta nuestros días.

Desde esta reflexión, nos planteamos hoy el estudio de los petroglifos como un referente cultural imperecedero y testigo de diferentes tiempos históricos, objetos observados, estudiados e interpretados con los ojos de cada época, y que de alguna manera hoy llegan a nosotros portando una amplia gama de interpretaciones, desde las más academicistas hasta las más ingenuas o ingeniosas, gracias a ese poderoso almacén de la memoria que es la tradición oral. Este proceso de transformación pero de alguna manera también de acumulación y continuidad se evidencia en los diferentes significados que se les ha ido adjudicado por cada uno de sus observadores desde el tiempo en que fueron plasmados dependiendo del tiempo y del espacio en el que se enmarque la investigación sobre cada valoración en particular. Pero la significación no sólo nos remite a la capacidad potencial de los grabados en comunicar ideas o mensajes que pueden variar dependiendo de sus lectores o intérpretes del momento; como se mostrará más adelante, se ha observado además cierta percepción, entre distintos observadores, que pese a su naturaleza pétrea e inamovible, los diseños grabados pueden también afectar a sus intérpretes en mayor o menor grado, y no únicamente en cuanto al mensaje supuestamente transmitido sino incluso alterando físicamente a la persona. Paralelamente, es interesante considerar que la valoración que se les ha venido dando, como sucede con otras expresiones tangibles del patrimonio cultural, refleja metafóricamente la dinámica social a lo largo de la historia, especialmente la contrastación de visiones del mundo de pobladores *versus* las de actores de origen foráneo, cuya oposición a veces coadyuva estados de malestar. Con sorpresa, en nuestros recorridos por las zonas rurales de Nirgua fue posible recoger observaciones que apuntan en uno y otro sentido, y, aún más, al menos en algunos casos, que insinúan que ambos fenómenos parecían estar asociados: grabados capaces de detonar estados de patología física o mental –incluso espiritual– y una comunidad cambiante, cuyas lagunas de conocimiento a profundidad sobre esas manifestaciones revelaban ruptura, negación o desvinculación con el pasado, perfil que en otras sociedades de nuestra orbe se asocia a cuadros de neurosis. Se trataba de una peculiar confluencia de elementos que no podía ser

examinada desde la arqueología, no obstante ser los petroglifos un objeto tradicionalmente abordado por esta disciplina antropológica, ni por la medicina o la psicología tradicional, que niegan o en el mejor caso subestiman ese tipo de relaciones, relegándolas al campo de las creencias populares. Consideramos que a la luz de nuestras actuales herramientas teórico-metodológicas elaborar una caracterización de las posibles implicaciones psiquiátricas de las concepciones que circunda el hecho rupestre y sus inmediateces, contribuiría en lo inmediato afrontar dicho reto y en trabajos posteriores abonaría el terreno al abordaje etnopsiquiátricos del contexto, pues pareciera ser cada vez más una urgencia impostergable poder valorar detenidamente la trascendencia de los petroglifos como elementos detonantes de algunos de los malestares mentales de la zona.

Para el mundo científico, los petroglifos son piedras grabadas con unidades gráficas denominadas *glifos* que se considera constituyen en sí mismos una forma de comunicación primigenia realizada por los antiguos habitantes de casi todo el mundo, pero, si fueron realizados por los moradores del pasado, ¿el significado que hoy les otorgan las comunidades enmascara parte de su contenido original, o los han resemantizado por completo? De ser así ¿Cómo tener la certeza de dicha resemantización? O más aun ¿Qué es más importante desde un punto de vista práctico y contemporáneo ¿saber cómo ha mutado el significado de los glifos en el tiempo o saber cuál es su significado actual? Imagino que todas las respuestas poseen un gran valor, sin embargo, por razones de preferencia personal, nosotros nos inclinamos por la última. Otro tanto se puede decir de su supuesta capacidad en generar transformaciones en el ser humano que transita por sus alrededores o que los observa, la cual, como se verá es una concepción reportada igualmente entre sociedades indígenas venezolanas, y que vemos nuevamente en las zonas rurales de nuestra área de estudio, no obstante que oficialmente no se les identifica como territorio aborigen en nuestro tiempo, por lo que se esperaría que en algún momento tuvo que haber alguna ruptura –si es que la hubo en la antigüedad– con esa valoración. ¿Cómo explicar que se

haya mantenido o que haya aparecido, o reaparecido? ¿Hay una relación entre ambos aspectos, significado comunicacional y significación médica?

Esa reflexión constituye la última etapa en el proceso de maduración que ha tenido la presente investigación, que comenzó más convencionalmente, con el interés por documentar cuáles eran las manifestaciones rupestres existentes en la zona de Nirgua poco estudiadas o incluso completamente desconocidas por investigadores precedentes. En el caso de Venezuela, por trabajos de recopilación como los de Ruby de Valencia y Jeannine Sujo Volsky (1987), entre otros, sabemos que existe una gran cantidad de petroglifos en casi todo el territorio nacional, y que sin embargo, trabajos posteriores realizados a escala local o regional evidencian la existencia de nuevos yacimientos no reportados, y menos aún estudiados, e invisibles en el catálogo de Volsky. Presumíamos una situación parecida en nuestro caso.

Así que inicialmente el objetivo central de la presente investigación consistía en realizar el relevamiento y reporte de los petroglifos del Municipio Nirgua del Edo. Yaracuy, de los cuales llegamos a tener amplio conocimiento gracias a los guías de campo Francisco (“Pancho”) Malpica, Onésimo Rumbos y José Antonio Luis, y por los habitantes de las montañas que circundan el valle homónimo, quienes por tener lazos de parentesco o amistad con los guías y/o mi persona o con algún miembro de nuestras familias, dejaban a un lado cierta cautela inicial y finalmente nos indicaban la ubicación de los petroglifos. De no haber sido por los lazos de amistad, nunca se hubiesen alcanzado nuestros objetivos. Fue en el transcurso de nuestras conversaciones con ellos que se percibió que, asociados a los objetos, existía un inesperado cúmulo de elementos de carácter simbólico que abarcaban desde la nomenclatura e interpretación local de las manifestaciones hasta un imaginario referido a su carácter potencialmente dañino para los observadores. Inevitablemente, era preciso indagar cuáles podrían ser los orígenes de esa valoración, lo cual implicó examinar

la documentación histórica disponible, especialmente en cuanto a la composición étnica de los antiguos pobladores y a la posibilidad de que hubiera cierta continuidad o discontinuidad demográfica que explicara de alguna manera no sólo la génesis de los grabados sino también de la percepción que de estos se tiene, como rasgo cultural intangible asociado a esos objetos, para lo cual es imprescindible también una aproximación de carácter etnohistórico. Así que se procuró articular temas que usualmente son abordados en nuestro país independientemente por la arqueología, la etnografía, la etnohistoria y la etnopsiquiatría, salvo en trabajos pioneros como los de Clarac de Briceño, en la región de Los Andes. Como en el caso andino, hay un elemento aglutinador de todo, estrechamente vinculado con la historia misma del singular proceso de poblamiento de Nirgua: su paisaje; el contexto montañoso con impactantes afloramientos rocosos pero además de codiciados minerales seguramente estimuló el imaginario de sus distintos habitantes, y sirvió como refugio no sólo a los antiguos indígenas y cimarrones rebeldes sino también a una larga serie de personajes míticos y misterios que en algunos casos son asociados al arte rupestre regional.

Con el objeto de sistematizar la información resultante de la investigación, hemos dividido la presente exposición en ocho capítulos. Cada uno de ellos es una mirada en sí misma –sin llegar a ser segmentada– sobre el abordaje de la investigación rupestre bajo nuestra propia óptica, además de expresar la forma en la que personalmente nos fuimos acercando gradualmente a su estudio. Al final, en conjunto, esperamos que los capítulos representen una propuesta de enfoque transdisciplinario en un intento de abordar la polifonía que caracteriza estos contextos, incluido algo que consideramos imprescindible añadir, derivado de nuestro compromiso ético con las manifestaciones rupestres, el imaginario asociado, y las propias comunidades custodias y portadoras de ese importante legado: algunas propuestas para su protección, en conformidad con el marco jurídico más reciente.

El Capítulo I versa sobre los aspectos generales de la investigación; incluye el planteamiento del problema, los objetivos generales y específicos que se desean alcanzar, la justificación, importancia y relevancia social de dicha investigación, la metodología, y el plan de trabajo seguido con lo cual esperamos poder responder en los capítulos subsiguientes tres preguntas básicas: ¿qué son? ¿Dónde están? y ¿qué significan hoy para sus habitantes?

En el Capítulo II se hace una caracterización geográfica del Municipio Nirgua en sus rasgos más generales tales como ubicación geográfica y astronómica, y una breve síntesis geológica que servirá para entender un poco mejor aspectos medio ambientales y topográficos de la zona, sobre todo los rasgos del paisaje y del soporte físico de los petroglifos. Estos datos son vaciados en un mapa virtual en donde se sobreponen cada capa de información para dar cuenta visual del espacio de estudio.

En el Capítulo III se resume nuestra primera aproximación al tema, más bien descriptiva, aunque imprescindible, ubicar a los petroglifos con la mayor exactitud posible en ese paisaje, alimentando con esa información un sistema de información geográfico (SIG), con la intención de posicionar en un modelo cartográfico georeferenciado y tridimensional las manifestaciones rupestres y sus valoraciones locales en la búsqueda de constantes espaciales que pudiesen arrojar alguna información acerca de la posible importancia que para sus creadores originarios o sus interpretes actuales pudiese tener la ubicación espacial de los petroglifos. Por las características de la información y del mismo mapa, parte de este capítulo serán presentadas en un mapa digital.

En el Capítulo IV se hace una síntesis histórica y etnohistórica del entorno, especialmente la importancia de la fundación del centro poblado de *Nuestra Señora del Prado de la Talavera de Nirgua*, hecho este al que la Corona española le dio especial

importancia por su posición intermedia entre las principales metrópolis de la Venezuela colonial como por sus recursos económicos, que impulsó tanto conquistar estas tierras como reducir sus habitantes originarios. Aunque se disponen de documentos históricos que dan luces sobre la ocupación originaria del territorio hacia el siglo XVI, no ocurre lo mismo con la posibilidad de poder afirmar fehacientemente si las etnias reportadas en esos escritos podrían haber sido autoras de los petroglifos de Nirgua, entre otras razones por la imposibilidad, hasta el momento, de datar los grabados, no obstante que se puede presumir no sólo que los conocieron sino además que le otorgaron algún tipo de valoración, conectada o no con la atestiguada actualmente gracias a las observaciones etnográficas. Por tal razón nos limitaremos a realizar una descripción del proceso de control y ocupación hispano-mestizo del territorio, mencionando las etnias que se encontraban en la zona para el momento del contacto y en los primeros siglos de la Colonia, según los textos consultados. Debido a lo extenso del tema que hoy nos ocupa y la desaparición o dispersión de las fuentes manuscritas, consideramos que una revisión exhaustiva del pasado indígena de la zona escapa a nuestras capacidades, pero por su importancia queda planteada para futuras revisiones. En este sentido, se aprovecharon los datos en varias obras compilatorias y de síntesis, que abarcan tanto fuentes primarias impresas como fuentes secundarias, básicamente estudios de tipo analítico.

El Capítulo V versa sobre reflexiones teóricas en torno a lo que consideramos nociones puntuales para nuestra investigación tales como el asunto de la “verdad” y ende de la “realidad” vista desde el método científico y como estas concepciones pueden ser muy relativas según el contexto desde donde se abordan.

En el Capítulo VI se aborda lo concerniente a la enfermedad mental como tal y sus posibles detonantes socioculturales y la descripción somera de cuatro de las principales patologías con expresión sociocultural. En este sentido nos planteamos las siguientes

interrogantes ¿Quién es considerado como loco según la ciencia médica occidental? ¿Quién autoriza a la psiquiatría como poder? Y finalmente ¿Cómo aborda esta misma situación el imaginario campesino nirgueño?

En el Capítulo VII se enfatiza en la etnografía actual de las manifestaciones rupestres, que engloba las interpretaciones dadas como el poder atribuido a éstas por los moradores actuales; primero se hace un abordaje teórico, presentando de manera sumaria las herramientas de análisis que nos pueden ayudar a abordar el imaginario social asociado a los contextos rupestres, desde esa ya aludida aproximación psiquiátrica que consideramos especialmente apropiada en este caso. Inicialmente nos detendremos en conceptos clave tales como *referentes culturales, mito, normalidad, patología o salud*, para al final abordar el de los *desórdenes mentales* asociados al contacto visual o físico con los grabados desde una doble óptica, la lógica occidental científica y la lógica campesina, haciendo énfasis en el discurso médico tradicional o popular por ser el lugar liminal en donde se explayan, complementan y contradicen los discursos sobre la salud y enfermedad mental que signan el comportamiento de los habitantes de la zona, en una armoniosa polifonía multivocal, y cuya génesis, eventualmente, podrían relacionarse con la antigua composición étnica de la región así como a dramas en la interacción entre sus distintos componentes pobladores. La importancia del abordaje de la enfermedad mental asociada a los contextos rupestres nos permite acceder a una tela de fondo cultural, en la cual se instala la enfermedad mental como patología general y universal; desde esa tela de fondo asedemos a la mentalidad general del medio sobre el cual se expresan las “variantes” propias de la mentalidad de las comunidades campesinas involucradas. Esas variaciones en los temas y en las actitudes nos permiten definir una especificidad de mentalidades.

Destacamos la importancia de la información recabada en campo desde el método etnográfico. Toda investigación de esta índole necesariamente cimienta sus raíces en este

método, entendiendo que los silencios dicen tanto como las palabras y respetando el derecho al anonimato de las personas que así lo solicitan, procurando registrar la percepción propia que éstas tienen acerca de cada una de las facetas del tema abordado, tanto el petroglifo como objeto físico, como su valoración y trascendencia atribuida. De esta forma, el método etnográfico nos permite internarnos en la cultura estudiada y no atravesarla desde nuestras pre-concepciones, pasando de lo transcultural en nuestro contacto con la comunidad a lo intracultural en la comprensión de su realidad.

A los fines de ilustrar la riqueza y complejidad de la información examinada, en la propia voz de los habitantes, en el capítulo VII presentamos una muestra de las entrevistas realizadas sobre las que basamos nuestra investigación, con la intención adicional de generar nuevas discusiones, como fuente primaria, dejando abierta una invitación a los lectores a realizar sus propias interpretaciones, nuevas y productivas revisiones que en todo caso serán siempre bienvenidas y beneficiosas.

Finalmente, en el Capítulo VIII, se reseña nuestra activa participación, derivada de la investigación realizada, de dos estrategias orientadas a la aplicabilidad social del conocimiento recabado, la fundación de un grupo de investigación transdisciplinario especialmente abocado al estudio rupestre venezolano, que se planteara no únicamente enfatizar en su estudio como objetos arqueológicos sino también como objetos revestidos de elementos culturales intangibles, igualmente dignos de documentación y hasta protección, y desde donde se impulse el geoposicionamiento en el paisaje de los petroglifos y las otras expresiones culturadas asociadas integradas en un sistemas de información geográfica, como herramienta de utilidad para realizar mapas interactivos utilizables ya no sólo para su estudio y gestión (supervisión y monitoreo para conservación) sino para la planificación de su aprovechamiento sostenible en los sectores educativos y turísticos, entre otras aplicaciones, como un aporte en el proceso de consolidación de los programas de

interculturalidad. Consideramos que el modelo cartográfico tridimensional digitalizado constituye en sí mismo una herramienta didáctica de excepcional importancia por su versatilidad al momento de vaciar y sistematizar la información.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## **CAPÍTULO I**

### **ASPECTOS GENERÁLES DE LA INVESTIGACIÓN**

---

#### **I.1. Planteamiento del problema**

Como se verá en el Capítulo IV, los datos históricos reportan que para la zona que hoy se identifica como el Municipio Nirgua del estado Yaracuy, hubo un período de cruentas batallas entre los colonizadores y los indígenas con una duración de alrededor de 94 años. Al final los indígenas fueron masacrados, reducidos o dispersados según la usanza del imperio español en el momento de la penetración y conquista de Tierra Firme, cuando las comunidades locales no sólo se negaban a la sujeción colonial sino que le hacían oposición armada.

Si quedaron o no en la actual zona de la ciudad de Nirgua sobrevivientes de los pueblos indígenas originarios que la habitaron, como tema rebasa los objetivos actuales de la presente investigación, pero sí podemos acotar que hasta esta fecha y en las comunidades visitadas no existen personas que se auto-reconozcan como descendientes indígenas, razón por la cual pensamos que la posibilidad de acceder al significado preciso originario de los grabados rupestres o glifos en esta zona apelando a una posible memoria oral entre hipotéticos descendientes, al menos por ahora, parece ser remota.

Sin embargo, es imposible que hayan desaparecido en su totalidad todos los sobrevivientes indígenas, y que no haya cierto grado de continuidad cultural en los pobladores mestizos actuales. Esta afirmación la hacemos en virtud de la existencia actual en la zona de rasgos culturales propios de la cultura e imaginario indígena (o al menos aparentemente no hispano-criollo) especialmente detectados en nuestros recorridos en las zonas más apartadas del centro urbano de Nirgua.

Creemos que, en primer lugar, por el carácter traumático del proceso de colonización, y en segundo, por el proceso de instauración de la ideología racista asociada a la modernización del Estado Nacional venezolano, los descendientes indígenas de la zona, por un fenómeno de vergüenza étnica finalmente se criollizaron, negando y luego olvidando su identidad, y que sus descendientes actuales conforman hoy una parte considerable de los campesinos que habitan en las montañas de Nirgua, sin negarse con esto los aportes demográficos y culturales de los otros componentes pobladores principales venezolanos, de origen europeo o africano, o el más reciente, de inmigrantes foráneos procedentes de otras regiones del país así como del exterior. Lo que planteamos es que al menos una parte de esa herencia indígena sigue viviendo de alguna manera, sobre todo en la zona rural del municipio.

En virtud de lo antes dicho, consideramos conveniente para el abordaje del significado cultural y contextual de los petroglifos de Nirgua, ajustamos a la teoría estructuralista según la cual concebimos la cultura como la acumulación en el tiempo del devenir histórico de una comunidad determinada, en donde cada capa de contenido cultural correspondiente a un momento histórico específico, se va sobreponiendo sobre las anteriores. En este proceso se van readecuando sus referentes culturales a las necesidades tanto materiales como espirituales de la comunidad, en cada período, manteniéndose, aunque transformada, algo de la esencia de etapas anteriores. Visto así, la última capa cultural correspondería a la del momento en el que estamos viviendo ahora y los contenidos culturales de la misma son el producto de la resemantización en el tiempo de un extracto cultural básico en el cual surgieron originalmente los elementos a los que la comunidad fabricante dotaría de significado, y que eventualmente podría haber transmitido también a nuevos pobladores indígenas, después de algún período de interacción e intercomunicación.

De esta forma, significado y significante sufrirían con el transcurso del tiempo una serie de transformaciones. Es nuestra intención llegar a la última significante del sentido original de los glifos a la que pretendemos alcanzar a partir de la presente investigación, esto es, averiguar cuál es el sentido actual que poseen los petroglifos para las comunidades de campesinos que han habitado tradicionalmente los espacios en los que se encuentran ubicados los petroglifos. Más que pretender inferir su significación preciso original, interesa la valoración actual.

Lo ideal sería abordar el análisis de estos petroglifos desde el método sincrónico y diacrónico, sin embargo por razones de tiempo y de necesaria delimitación del tema de estudio, la presente investigación se limitará solo al método sincrónico. Se focalizará en las posibles implicaciones que para la comunidad campesina posee su concepción de mundo, espacio y –como se verá– hasta salud referida a los petroglifos, dejando para una posterior investigación el estudio y análisis diacrónico, que ciertamente sería necesario para verificar hipótesis acerca de procesos de continuidad. A nuestros fines apelamos al método histórico solo para demostrar que al menos para el momento del contacto con los europeos, el espacio que hoy conocemos como el Municipio Nirgua estuvo habitada por comunidades indígenas, por lo cual cualquier analogía identificable entre la etnografía actual y la etnografía antigua tal vez sea explicable en un futuro en términos de un supuesto legado cultural transmitido intergeneracionalmente.

El abordaje de los petroglifos como referentes culturales de comunidades específicas no es nuevo en nuestro país. Ejemplos emblemático en la contemporaneidad de Venezuela sobre este tipo de abordaje lo constituye el trabajo del Dr. Omar González Nández titulado *Mitología Warekena (1980)*, en donde se puede constatar que los glifos grabados en las rocas representan para las comunidades asociadas a ellos un código cuya información es transmitida de forma oral de generación en generación. En este caso en particular cabe

destacar que una etnia Arawak, los Warekena aunque están en contacto con los criollos (cultura occidental) siguen siendo hablantes de su lengua autóctona (warekena) e interpretando a su manera las manifestaciones rupestres, y si bien es cierto que su actual momento histórico está signado por este contacto, la pervivencia de su cosmovisión ha quedado resguardada... por ahora.

Cuando trabajamos con comunidades asociadas a los petroglifos es conveniente tener en cuenta que cada vez que cambia el momento histórico, también cambia la semántica del objeto; los elementos naturales que inicialmente fueron dotados de significado si no desaparecen son resemantizados en virtud de nuevas necesidades y realidades tanto objetivas como subjetivas de apropiarse de su entorno. Hay además especificidades en cuanto a la composición y distribución demográfica así como en cuanto a las modalidades e intensidad de los contactos con otros autores, portadores también de sus propios rasgos culturales. De esta forma cambian las ideas y prácticas de la comunidad en el transcurso del tiempo, incluidos elementos del mundo sacro, mitos y rituales, con frecuencia asociados a manifestaciones rupestres, al menos según lo que ha sido observado en etnias actuales, como en el caso de los Warekena, según reporta González Nández.

Tomando en cuenta que uno de los elementos más definitorios en la trasmisión de la cultura es el idioma, partimos del precepto de que la lengua es el vehículo de toda una cosmovisión de mundo. Al desaparecer una lengua el proceso de resemantización se acelera ya que cualquier modificación en el sistema de comunicación conlleva un cambio en el contenido del mensaje (Goody, 1985). Visto así, sería imposible acceder al significado original de los glifos en comunidades criollas o campesinas de posible origen indígena pero ahora hispanohablantes y altamente mestizadas desde el punto de vista cultural; sólo podríamos indagar el significado actual y en el mejor de los casos (identificando elementos etnográficos de posible valor diagnóstico) deducir que el mismo es el fruto de la

resemantización en el tiempo primigenio, por tanto las diferencias en los significados entre las distintas comunidades contemporáneas actuales se corresponde más con peculiaridad de cada uno en cuanto a la sumatoria de su devenir histórico sobre un extracto cultural indígena que a al significado original del mismo. Es decir, diferentes comunidades dentro de la misma región, con cierto grado de ascendencia cultural común, pueden compartir ciertos aspectos del significado original pero además exhibir diferencias derivadas de su propia dinámica histórica. En ese sentido, cabría la posibilidad de cierta diversidad en los significados locales no obstante que se reconozcan rasgos compartidos.

Conscientes de que sólo el análisis del sistema completo le puede dar coherencia a la interpretación de un rasgo cultural como los petroglifos, hemos preferido abordar su estudio desde el método antropológico y *psiquiátrico* –expuesto en los capítulos V y VI– como una de las múltiples formas de aprehender y hasta dotar de significado a los sistemas lógicos involucrados en un contexto determinado, y que sanciona como válidas las diversas concepciones de mundo y de realidad existentes, aún siendo opuestas a la lógica científicista occidental, como es el caso de las comunidades asociadas a los petroglifos en esta investigación, en los que para la lógica campesina poseen un significado muy preciso y para la ciencia otro muy distinto.

En este contexto, entendemos por *sistemas lógicos*, al sistema de representaciones que se estructuran en una *lógica de mundo* o cosmovisión determinada. No son manifestaciones concretas de la realidad; son modelos cognitivos de la realidad y como tales, las estructuras o referentes culturales que lo conforman se encontrarán como modelos mentales que se hacen evidentes en la cosmovisión con la que el ser humano comprende y se relaciona con su universo tangible e intangible (Lévi-Strauss (1968),(1972), Jung (1997), Mauss (1970), Clarac (1992), González (1980), entre otros.

Desde el enfoque de los sistemas lógicos, la observación etnográfica y la tradición oral nos permiten constatar, por una parte el conjunto de reglas sociales interdependientes asociadas a los petroglifos y/o al medio ambiente en el que se encuentran, y por la otra, las exigencias psíquicas que involucran dichas concepciones. Desde esta óptica, se esperaría que la tradición oral sobre los petroglifos dé cuenta de las relaciones conscientes e inconscientes del individuo con este objeto arqueológico, que al ser dotado de valor simbólico en la actualidad se convierte en un importante referente cultural. Desde el punto de vista metodológico, aparejado al registro formal de las manifestaciones rupestres como objeto arqueológico, se documentó también el conjunto de interpretaciones y relatos de los habitantes sobre éstas así como a los paisajes inmediatos, conjunto de testimonios entre los cuales destacaban afirmaciones acerca de la capacidad que tienen esas rocas de origen misterioso en generar trastornos al individuo.

Sabemos que la cultura no es un sistema estático y cerrado; su estudio no se puede abordar desde una caracterización rígida que la describa y clasifique sin tomar en cuenta la permeabilidad del sistema ante otros elementos culturales. Al realizar el estudio del contexto cultural de las comunidades campesinas de Nirgua, se pudo constatar que el mismo se caracteriza por pendular entre al menos dos o más lógicas de mundo, y que esa oscilación en la percepción de la realidad pareciera ser importante para entender sus interpretaciones sobre el origen de esos estados de malestar. El resto de la investigación se enfocó en eso, en averiguar cómo, cuándo y por qué un campesino entra en estados de alteración psicológica cuando transgrede alguna norma cultural relacionada con los petroglifos o con los espacios geográficos en los que se encuentran, qué se dice en cuanto a la posibilidad de restituir el equilibrio vital, y hasta los conflictos observados a causa por la aplicación del enfoque médico occidental en el reconocimiento y tratamiento de esas dolencias.

Reconociendo en esta situación el carácter dual de algunas enfermedades psiquiátricas, apelamos a la medicina y la psiquiatría, como especialidades antropológicas que se aproximan al enfermo y a su patología tomando en consideración sus referentes culturales. En esta medida, la antropología como ciencia aporta a la investigación rupestre un método complementario capaz de comprender aspectos trascendentes de lo humano más allá de la mera descripción del objeto arqueológico en sí mismo y de su dimensión histórica.

El abordaje que hace la comunidad campesina y su lógica de mundo en cuanto a la enfermedad mental, difiere de y como lo hace el sistema médico oficial detentor de la lógica occidental, lo cual determina dos diagnósticos completamente distintos, y por ende dos sistemas terapéuticos disímiles, pero ambos buscan el mismo resultado...restituir al individuo a una situación de “normalidad” al seno de su comunidad, restituir su percepción como un ser “socialmente funcional”. Sin embargo, ¿cómo entienden la “normalidad” los campesinos de Nirgua y cómo la entiende el sistema médico psiquiátrico oficial? La respuesta a esta simple pregunta abre todo un universo de ricas y variadas posibilidades; lastimosamente, por razones de tiempo y delimitación del trabajo investigativo nos limitaremos a explorar los significados de lo que pueda ser “normal/anormal” y “real/imaginario” –tanto para las comunidades campesinas como para la ciencia médica psiquiátrica occidental– en relación a la conducta, concepto y percepción del significado de los petroglifos.

Desde este enfoque metodológico, por la ubicación geográfica de Nirgua y por el contexto sociohistórico de la comunidad implicada, la presente investigación sobre los petroglifos del Municipio Nirgua y las patologías a éstos atribuidas únicamente podía conducirnos finalmente ante un altar marialioncero o a los espacios del psiquiátrico San Marcos de León, ubicado en la afueras del poblado. En ambos lugares, el objetivo principal

es el mismo, reintegrar a una situación de normalidad lo anormal, en una peculiar relación de complementariedad pues de no conseguirse la restitución de la normalidad gracias a la intervención de La Reina María Lionza, el psiquiatra, incapaz de abordar eficazmente patologías que escapan a la lógica occidental, al menos se encarga de apartar de la vista pública a esos los individuos considerados “disociados” o “anormales”. En ambos casos, el objetivo principal es el de devolverle la funcionalidad psíquica a un individuo que por razones diversas, dependiendo de quien realiza el diagnóstico –psiquiatra o brujo– ha caído en un estado de “realidad alterada”. En conformidad con el objetivo de la presente investigación sólo tomaremos en cuenta aquellas alteraciones psicológicas producto de la transgresión de una norma social relacionada con los petroglifos, no obstante que se detectaron otras patologías igualmente de interés para la etnopsiquiatría. Estas son alteraciones psiquiátricas cuyas manifestaciones involucran rasgos o elementos culturales propios de la zona, muchas veces no reconocidas o subestimadas por la psiquiatría tradicional y como tales se justifica su abordaje desde el método antropológico (Clarac, 1992).

Sin embargo, es honesto señalar que desde el método antropológico es difícil abordar lo referente a la “verdad” implícita en los sistemas lógicos sin caer en los sesgos propios de la mirada del antropólogo. Aceptar que la “verdad científica” –a la cual pertenece por haber nacido la antropología dentro del paradigma científico– es el resultado de un saber acumulado en los últimos dos siglos de la humanidad, y que solo representa una alternativa de conocimiento válida para la cultura occidental, es un ejercicio necesario al tratar de abordar el estudio de una cultura a la cual no pertenece un observador externo como nosotros. En estos casos, la ética del antropólogo cultural radica en no privilegiar un sistema de representación de la verdad por encima de otro, sino procurar contrastarlos de manera respetuosa.

Visto así, intentaremos superar (al menos de manera teórica) el viejo cisma creado por el paradigma científico en el que se separan la realidad científica de la realidad sensible abordando el tema de los petroglifos desde toda su complejidad cultural, como una expresión tangible de la cultura, pero revestida también de otros elementos culturales inmateriales y menos evidentes, y que, pese a su naturaleza intangible, tienen la capacidad de influenciar a las personas que están convencidas de su poder sobre el equilibrio vital.

Hasta aquí la investigación así concebida alcanza solo objetivos académicos, pero nos parece insuficiente; esa complejidad de elementos interrelacionados merecería ser abordada también en otros casos y regiones. Consideramos necesario propiciar su reconocimiento y documentación sistemática como un primer paso a su valoración y hasta protección, concebidos como expresiones del patrimonio cultural del país. Entendemos que la aplicabilidad social del conocimiento es un compromiso ético, por lo tanto y dadas las limitaciones que logramos superar en el transcurso de la investigación, consideramos pertinente estimular una organización que se encargara de sistematizar la información rupestre recabada a la vez que estimule nuevas investigaciones, así como su difusión y su aplicabilidad inmediata en cada región en la que exista un investigador interesado en las complejidades del estudio integral de las manifestaciones rupestres.

A tal fin, nos sumamos activamente al equipo organizador de la Sociedad para el Estudio de las Manifestaciones Rupestres de Venezuela (SEMARVE), en el año 2005, con el apoyo de ocho investigadores, que ya en ese tiempo venían realizando estudios sistemáticos en los Estados Miranda, Carabobo, Yaracuy, Barinas, Mérida, Táchira y Amazonas. En el marco de ese trabajo cooperativo y de intercambio productivo entre los integrantes, algunos de los hallazgos que en ese entonces habíamos alcanzado en esta investigación sirvieron para ampliar los objetivos de la sociedad, especialmente la importancia de indagar el contexto socio histórico post contacto que afectó la conformación

más reciente de la región en estudio, por su potencial utilidad para explorar posibles nexos con los indígenas que allí vivían, ya no necesariamente como hipotéticos fabricantes –puesto que su manufactura tal vez fue anterior a la presencia de los pueblos indígenas reportados en las fuentes escritas– sino al menos como potenciales interpretadores o reinterpretadores, y luego transmisores de al menos una parte de los imaginarios que han logrado sobrevivir hasta la actualidad, después de más de cinco siglos de transformaciones. Así mismo, otra contribución a esa recién constituida sociedad lo fue la profundización en la documentación de la significación actual de las manifestaciones rupestres más allá de las opiniones locales sobre cuál es el significado de los diseños, abarcando ahora también la interacción atribuida entre los grabados y la gente que transita por sus alrededores o que los observa, aún sin necesidad de que haya manipulación física. Esto implica ser más exigentes en los registros de campo, una mayor integración con los moradores actuales (a los fines de obtener ese tipo de datos, a veces ofrecidos con mucha cautela, por desconfianza o cierto sentimiento de vergüenza), y el trasvase de toda la información a soportes de documentación que faciliten la integración y análisis sistémico de distintas variables, incluidas las referidas a los elementos constituyentes del paisaje que rodea a las manifestaciones, para lo cual se ensayó el uso de algunas herramientas informáticas que han cobrado especial importancia en antropología, sobre todo en arqueología, durante las últimas dos décadas. Finalmente, en pro de su sostenibilidad, se nos hizo evidente que se le debía otorgar vierta funcionalidad a esas expresiones articulando su gestión adecuada (entendiéndose que forman parte del patrimonio cultural) a las expectativas y necesidades de los propios habitantes, a quienes usualmente se les había otorgado un papel pasivo, incentivándolos a que se transformen en custodios efectivos, como ya lo venía demostrando algunas experiencias exitosas en la región de Los Andes.

Así que del estudio etnohistórico y de la relevación pura y simple del petroglifo se pasó a la necesidad de utilizar la información contextual de los petroglifos para estimular en

las comunidades proyectos de desarrollo económico asociados a sus características culturales y ecológicas específicas; para tal fin, la planta de investigadores de SEMARVE se amplió y diversificó en dos categorías, *Investigadores Rupestres*, propiamente dicho, y en Miembros Asesores, que apoyan a los investigadores rupestres en aquellas áreas de la ciencia que permitan una aplicabilidad social del conocimiento obtenido en el campo de trabajo. En la actualidad SEMARVE cuenta con miembros asesores en las áreas de botánica, geografía, ingeniería forestal y abogados.

Al estimular proyectos de desarrollo endógeno, SEMARVE espera que los miembros de la comunidad en las que se encuentran petroglifos se constituyan en sus principales defensores y custodios. En nuestra opinión personal, sustentada en el trabajo con los campesinos de Nirgua, este es el mejor medio de darle protección a los petroglifos.

Todo lo anterior da una idea del marco de reflexiones y actividades en el cual se ha ejecutado el presente trabajo, derivadas de alguna manera del estudio académico cuyos objetivos exponemos a continuación.

## **I.2. Objetivo general.**

Realizar una caracterización geográfica y espacial de los petroglifos del Municipio Nirgua, en relación a las comunidades campesinas aledañas a finde valorar las posibles relaciones del imaginario local con los petroglifos.

## **I.3. Objetivos específicos.**

- Ubicar geográfica y astronómicamente al Municipio Nirgua y sus comunidades campesinas y llevar la ubicación de los petroglifos en coordenadas UTM a un mapa físico y digital en búsqueda de una correlación espacial entre imaginario y petroglifos.

- Indagar el significado que en la actualidad le otorgan las comunidades campesinas a los petroglifos y a los espacios en los que se encuentran ubicados, utilizando el método etnográfico.
- Sintetizar la información etnohistórica disponible sobre las comunidades indígenas que habitaban en el actual territorio de Nirgua en los primeros siglos del período Colonial y los procesos sociohistóricos que pudieron afectar su continuidad o desaparición, a los fines de sopesar si están relacionados de alguna manera con los significados documentados entre las comunidades campesinas actuales.
- Determinar si el imaginario asociado a los petroglifos constituye un elemento propiciador de ciertos desequilibrios psicológicos entre los habitantes cuando esta valoración entra en contacto con el imaginario occidental
- Estimular la creación de un grupo de investigadores especializados en el estudio de las manifestaciones rupestres de Venezuela, especialmente los petroglifos, que también propicie la documentación sistemática de los elementos ideológicos tomados en consideración en este estudio, más allá del simple registro descriptivo de dichas manifestaciones.

#### **I.4. Hipótesis de trabajo**

Por haber sido alimentada posiblemente con elementos ideológicos de remoto origen indígena, la forma en que los campesinos de Nirgua interpretan los petroglifos dan cuenta de una lógica de mundo distinta a la lógica científica occidental, generando incomprensión y tensiones cuando ambas visiones entran en contacto, encuentro que puede resultar traumático en virtud de la gran diferencia existente entre los dos referentes culturales, detonando estados de malestar difíciles de ser comprendidos y tratados por el personal sanitario.

## **I.5. Justificación**

El presente estudio deriva de un aspecto novedoso en las investigaciones sobre manifestaciones rupestres, únicamente mencionado ocasionalmente en el seno de comunidades indígenas pero aún poco conocido entre colectividades campesinas mestizas: su papel como agente activador directo o indirecto algunas patologías psiquiátricas de origen cultural, derivadas de la coexistencia de dos cosmovisiones contrapuestas; se trata de estados de malestar que efectivamente pueden incidir en la salud psíquica y luego también física de los moradores de las áreas rurales de Nirgua, quienes, al acudir al sistema de salud pública, son objeto de incompreensión, subestimación y hasta desprecio, dadas las explicaciones propias expresadas por pacientes o familiares acompañantes que no coinciden con la interpretación científica occidental. Quisiéramos entender las contradicciones cotidianas a las que se enfrentan los moradores de las comunidades campesinas de Nirgua –visto desde sus referentes culturales asociados a los petroglifos– cuando tienen que relacionarse con personas que no comparten su misma lógica de mundo.

En ese sentido, a nuestro juicio, la investigación planteada podría no sólo ser un aporte académico sino una auténtica contribución al diálogo intercultural en el sistema médico regional. Por otra parte, el crecimiento natural de Nirgua y las comunidades periféricas, la intensificación en el acceso a los medios de comunicación, y ciertas mejoras en las vías de comunicación rurales, inevitablemente están amenazando la continuidad de esa valoración local de las manifestaciones rupestres, incluso de su propia existencia física, por lo cual se requeriría fortalecer la documentación integral de todo lo allí presente pero además el trabajo conjunto con los habitantes, para favorecer la apropiación social de esas expresiones del pasado, otro aspecto que se ha querido abordar en este trabajo académico.

Hasta ahora, el esquema modernizador del Estado Nacional venezolano, iniciado en el siglo XIX, había impuesto una idea de desarrollo, de cultura y de civilización que dejaba

al margen del proceso a una gran cantidad de personas que no se ajustaban a los cánones preestablecidos y sentenciados como “normales”.

A la luz de los avances científicos, las primigenias ideas sobre los que se erigió la modernidad comienzan a ser cuestionados por entender que no son capaces de describir, explicar y mucho menos de aprehender la realidad que pretendían interpretar en un laboratorio y bajo la ley fundamental de causa y efecto.

Bajo las concepciones científicas modernas, la cosmovisión de los campesinos de Nirgua parecía ser parte de una película de fantasía y algunos aspectos de sus visiones de la realidad, como es el caso de interpretación del pasado indígena o la causalidad de ciertas enfermedades, no llegaban a ser consideradas más que como “cuentos” en el mejor de los casos. Por sus creencias y costumbres eran estigmatizados y tildados de atrasados, brutos o brujos, en todo caso estigmatizados, una situación que cotidianamente hemos podido constatar desde nuestra niñez, siendo nativa de esa región.

El sistema económico agrícola de las comunidades campesinas privilegió la permanencia de los agricultores campesinos en las más apartadas tierras de la montaña, en donde suponemos que sus referentes culturales se iban readecuando de forma armónica a través del tiempo dentro de su propio marco cultural; el contacto con los referentes culturales (o lógica occidental) estaban circunscrito a los escasos contactos producto del intercambio comercial. Los campesinos que bajaban al pueblo lo hacían muy esporádicamente y sólo para vender la cosecha.

Los matrimonios se hacían con miembros de otros campos pero siempre de la misma montaña, por lo que se garantizaba, a grandes rasgos, la pervivencia de su cosmovisión relativamente inalterada. Así mismo favoreció ese proceso de continuidad la introducción

más bien tardía y la limitada incidencia del sistema escolar y de los medios de comunicación en los caseríos.

Sin embargo, en las últimas décadas se ha producido un quiebre en el sistema económico de la montaña y la agricultura dejó de ser tan productiva y rentable como hace dos generaciones atrás. La población más joven fue la primera en emigrar, y lentamente se incorporaron a la diáspora algunos de los mayores.

Como es de suponer, esta población migra hacia los centros poblados con todo un universo cognitivo diferente al de sus vecinos; vale recordar que la migración no solo es un acto físico del traslado de una persona de un lugar a otro, con ella también migran sus creencias, costumbres, miedos y anhelos, todo su mundo cultural, que al menos durante cierto tiempo sigue perdurando, aún pese a la mayor exposición a los modernos medios de comunicación en los centros urbanos. Inevitablemente, en el intercambio cotidiano entre los moradores urbanos de vieja data con los recién llegados se hacen evidentes los contrastes de cada visión del mundo.

En el marco de todo eso, existían situaciones clave que nos llevaban a la reflexión y a considerar pertinente la presente investigación, más allá de un simple inventario de petroglifos. Por ejemplo, ¿qué ocurre cuando los migrantes de la montaña intentan adaptarse a los nuevos referentes culturales de las comunidades a la que han migrado? ¿Qué ocurre con las personas que eligieron quedarse en los campos de la montaña pero que en estos últimos años han entrado en contacto con miembros portadores de una lógica occidental como por ejemplo en el caso de las campañas evangelizadoras cristianas o la incipiente industria turística? ¿Se ajustan de alguna manera a esas nuevas situaciones de contacto intercultural las valoraciones tradicionales locales de las manifestaciones rupestres? Dada la brecha cultural aparentemente existente, ¿sería factible propiciar

situaciones de respeto intercultural recíproco? ¿Es factible que tengan continuidad, en estos nuevos tiempos, siquiera bajo nuevas readaptaciones, la significación otorgada a los petroglifos?

No pretendemos acercarnos a esta realidad cultural desde unos cuantos datos aislados que poco o nada pueden decir de la sociedad o tema de estudio. Nos encontramos en una situación coyuntural en el que el nuevo reto de la ciencia es el de poder entender etnografías, historia, relatos míticos, tradición oral, literatura, otras realidades, desde un método que incluya la complejidad estructural de las culturas y que por ende sancione como verdaderas todas las interpretaciones que los grupos tradicionales otorgan a la *realidad*. Esto significa que debemos abordar el estudio cultural desde un método que incluya parcial o totalmente las situaciones o características conscientes o inconscientes que escapan a nuestra lógica occidental, aprovechando aportes de varias disciplinas antropológicas.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Esto es algo común en la apreciación de los relatos míticos, que al tratar de entenderlos desde nuestra lógica resultan incomprensibles, pero si nos acercamos sin estar permeados por nuestros referentes científicistas podemos observar cómo en realidad lo que se expresa es una peculiar, respetable y válida forma de ver y relacionarse con el mundo. Si bien es cierto que desde el sistema lógico occidental clásico algunas concepciones de mundo de los campesinos de Nirgua son inconsistentes con la realidad y por tanto inaprehensibles, sí lo son desde la teoría antropológica estructuralista en tanto enfocamos el estudio desde la estructuración de los elementos culturales en un solo discurso). Pretendemos determinar la existencia entrecruzada y/o paralela de ambas lógicas de mundo en un mismo relato, en un mismo espacio y en un mismo tiempo. Esta coexistencia puede manifestarse en ocasiones armoniosamente y en otras de forma conflictiva. Intentemos determinar cuándo y porque se inclina la balanza hacia uno u otro lugar utilizando como

una suerte de estudio de caso ilustrativo el tema de los petroglifos y las patologías psiquiátricas de origen cultural.

## **I.6. Metodología**

Diseñar una metodología que sea capaz de desarticular en sus partes un tema de estudio es quizás una de las tareas más arduas de la investigación científica actual que pretenda ser fiel a su propósito de estudio.

Como ya se ha comentado, la presente investigación comenzó siendo un simple relevamiento y sistematización de información formal sobre los petroglifos del Municipio Nirgua del Edo. Yaracuy, durante los años comprendidos entre 2003 y el 2013, utilizando las técnicas de relevamiento arqueológico usuales en este tipo de manifestaciones. Sin embargo, pronto se hizo evidente que era preciso hacer un importante ajuste a los alcances del estudio, a la luz de las nuevas interpretaciones del dato arqueológico que aporta la arqueología social, sumado a datos etnográficos insospechados recabados en los contextos en los que se encuentran esas manifestaciones; se podría decir que la peculiar naturaleza de los petroglifos en esa región (en tanto objetos revestidos de significados y poder), a medida que se realizaban las exploraciones fueron dirigiendo la investigación hacia nuevos horizontes conceptuales, exigiendo un mayor cuidado en la contextualización dentro del marco sociohistórico y cultural de las comunidades campesinas que se encuentran asociadas a ellos.

Ubicar, describir y reportar un petroglifo constituye sólo la fase inicial de un trabajo arqueológico; reflexionar y ofrecer consideraciones convincentes sobre estas manifestaciones legadas por nuestros antepasados es hoy una prioridad de esta ciencia. Tratar de conocer el significado de estos objetos en una zona como Nirgua, donde no hay descendientes reconocidos de indígenas que puedan darnos una aproximación a su

significado original, constituye un importante reto. Sin embargo un amplio mundo de significados y significantes contemporáneos se abría ante nuestros ojos cada vez que nos aproximábamos a uno y escuchábamos relatos locales acerca de las manifestaciones o en general sobre el paraje en donde éstas reposan. De origen indígena o no, era necesario tomarlos en cuenta en ese proceso de documentación, especialmente cuando (se suprime una “a” que sobraba en la redacción) en los relatos se incorporaban alusiones acerca de la aparente conexión de los grabados con “misterios” capaces de afectar a quienes se adentraran por esos lugares.

Así que se decidió ampliar los alcances del trabajo y enfocarlo en el estudio de los contextos rupestres desde su valoración actual como referente cultural. A continuación describiremos cada uno de los métodos empleados en dicho proceso.

En orden de utilización, se aprovecharon métodos que permitieron el abordaje geográfico, arqueológico, histórico, etnográfico y psiquiátrico del tema.

El primer paso consistió en la caracterización ambiental de la región, a partir del arqueo biblio-hemerográfico de varias obras de referencia, con fines de planificar las jornadas de trabajo de campo, y luego en la ubicación geográfica de los petroglifos –señalando las coordenadas UTM– con la ayuda de un instrumento de posicionamiento global o GPS. Una vez obtenida la ubicación geográfica precisa, esa información se trasladó a un sistema de información geográfica (SIG) diseñado con la utilización de programa ArView GIS 3.2. y la base cartográfica regional disponible aportada por el Instituto Geográfico de Cartografía Nacional Simón Bolívar, que incluye la representación del relieve bajo la forma de curvas de nivel, esencial para considerar la influencia del ambiente montañoso, aparentemente importante en algunos relatos asociados pero además

esencial para entender aspectos de la etnohistoria local y luego de la posible continuidad de ciertos elementos culturales.

Esto permitió elaborar un mapa tridimensional de la zona de estudio, actualizable e interactivo, en el cual se ubican con puntos la posición exacta de los petroglifos, pero además bases de datos con su caracterización física y de contexto cultural (interpretaciones) asociadas. Con esta herramienta de trabajo se da un paso adelante en cuanto a maximizar la descripción de los contextos rupestres.

Pero el uso de esa tecnología no obedeció únicamente a la efectividad de los análisis, sino a una necesidad potencial: tal vez no convenga que todos los petroglifos, especialmente algunos aún prácticamente desconocidos, sean accesibles físicamente en el futuro. Consideramos además, que por razones de conservación, estudio o de respeto a la valoración local de las manifestaciones algunos petroglifos no deberían ser visitados por el público en general. Sin embargo es evidentemente necesario difundir la información que sobre estos contextos se tenga como una forma de generar arraigo y sentido de pertenencia en las comunidades que lo circundan, y en ese sentido los SIG, por su alta calidad visual y posibilidad de integrar data gráfica diversa (fotografía, videos), así como de generar mapas temáticos atractivos harían innecesario en muchos casos las visitas a los lugares. De esta forma educar informando sobre el valor cultural de estas piezas sin estimular las visitas físicas a los espacios rupestres es en nuestra opinión una excelente forma de conservar este patrimonio cultural tan indefenso. La posibilidad de integrar las manifestaciones rupestres a eventuales proyectos turísticos regentados por las propias comunidades custodias podría restringirse entonces a las localidades con menor riesgo de degradación, las que ya han sido afectadas y podrían soportar nuevas visitas, o incluso las que son consideradas potencialmente menos o nada peligrosas para el visitante, según la valoración etnomédica tradicional local recopilada.

Una vez localizados con precisión, se hizo un registro de información descriptiva básica de cada manifestación (sintetizada en el Capítulo IV), con campos de información tales como el topónimo local dado a la roca con los grabados o al paraje en donde se localiza, sus dimensiones, características de los surcos, tipología de los diseños, y tradiciones orales asociadas (incluidas como resumen en la ficha descriptiva, pero transcritas por completo como fuente primaria para nuestros análisis); se hizo además un registro fotográfico general y de algunos detalles, utilizando escalas gráficas, flechas de orientación y pizarras para señalar visualmente sus proporciones, posición cardinal e identificación básica.

Paralelo al proceso de relevamiento arqueológico de los petroglifos, se comenzó a realizar el trabajo etnográfico con las personas que nos servían de guías. Este estudio etnográfico consistió en describir lo más minuciosamente posible el imaginario de las comunidades campesinas asociadas a los petroglifos, partiendo de la observación participante como prerrequisito indispensable para garantizar la veracidad de los relatos descriptos (Lévi-Strauss: 1968); como se ha dicho, esta información se sumó a la ficha descriptiva de cada manifestación.

El posterior análisis de los datos se realizó según la teoría de los sistemas lógicos del método etnológico, en lo cual fue de utilidad algunas comparaciones con otras comunidades. Una vez que se logró determinar que los petroglifos son referentes culturales de una lógica de mundo ajena a la cultura occidental a la cual pertenecemos, pasamos a las posibles consecuencias del encuentro de estas dos lógicas para el sector campesino al que hacemos referencia anteriormente (Lévi-Strauss: 1968), especialmente porque los propios campesinos afirmaban que ese tipo de objetos podrían generar trastornos al ser humano invisibles para los médicos.

Estamos conscientes que con este método solo obtenemos una perspectiva sincrónica del significado de los petroglifos, a la que por su riqueza, complejidad e importancia hemos decidido limitarnos en la presente investigación dejando para trabajos futuros la investigación sobre la posible resemantización a través del tiempo de estos objetos.

Para el soporte conceptual en cuanto a los sistemas lógicos, hemos decidido utilizar –además del método antropológico– bibliografía especializada sobre los cambios paradigmáticos acaecidos en la cultura occidental a través del tiempo. En esta rama del conocimiento, los mayores exponentes –a nuestra consideración– son Michael Foucault y Fernando Mires, Santiago Castro Gómez, entre otros cuyas obras utilizadas se encuentran citadas en la bibliografía.

El método histórico se utilizó para ubicar y procesar información en documentación primaria (documento de fundación de Nirgua, cronistas y documentos sobre los repartimientos de tierra o *datas* durante el período de contacto) y secundaria (bibliohemerográfica) sobre las comunidades indígenas que habitaban en nuestra zona de estudio en la búsqueda de los posibles autores originarios de los petroglifos o por lo menos de la valoración cultural que entroncaría con el significado que hoy en día le dan los pobladores actuales. Así mismo, esa información permite reconstruir aspectos generales de lo que ha sido el contexto sociohistórico que propició la génesis de las comunidades mestizas del presente, con situaciones de ruptura o continuidad, y ponderar posibles aportes sucesivos introducidas por poblaciones de origen foránea.

Al final, los datos fueron interpretados según el método etnohistórico, tal y como lo plantea Clarac (2005), un método en el que se confrontan los datos aportados por la historia, la arqueología y la etnología en la búsqueda del entendimiento de la complejidad

cultural y social en el que se encuentra circunscrito la valoración local de un elemento cultural específico, que en nuestro caso son los petroglifos.

Finalmente, tomando en consideración el contexto sociohistórico inferido, así como los testimonios orales recopilados y hasta entrevistas llevadas a cabo entre integrantes del personal sanitario que ha atendido a los pobladores procedentes del área de estudio, el método etnopsiquiátrico contribuyó a la comprensión de la cosmovisión (el nombre de la Dra. jacquelin se encontraba fuera de lugar en esta frase) local, sus cambios más recientes, y las consecuencias de la confrontación de la visión del mundo local campesino tradicional y la más propia de contextos urbanos imbuidos de la cultura occidental, una aproximación que se ha hecho aprovechando la experiencia acumulada por autores tales como Jacquelin Clarac de Briceño.

En resumen, para el abordaje del estudio de los petroglifos de Nirgua, fue indispensable utilizar el método geográfico y así poder tener una exacta visión de la distribución espacial de los petroglifos en busca de una constante, el método histórico, para poder confirmar quienes eran esos antepasados que posiblemente los habían realizado o quizás legado interpretaciones con huella en el presente, el método etnográfico, para recabar información sobre la concepción que manejan las comunidades sobre estos objetos en la búsqueda de una posible continuidad semántica, el método etnológico, para su comparación con otras comunidades y poder insertar esta información en un contexto histórico mucho más amplio, y el método etnopsiquiátrico para puntualizar sobre la propia concepción de enfermo, enfermedad y locura asociada de alguna manera a las manifestaciones rupestres, y en general a las tensiones que han derivado de la confrontación de dos cosmovisiones en el área de estudio.

## I.7. Plan de trabajo

La planificación de la investigación se dispuso inicialmente en cuatro fases: durante la primera fase se inician las visitas al campo con el objeto de realizar el relevamiento arqueológico y etnográfico de los petroglifos. Esta fase se inició en el año 2003 y solo en los contextos utilizados para esta investigación culminó en el 2010; a los fines de concluir este trabajo académico se acordó hacer un corte técnico en la recopilación de la data que ahora presentamos, pero hay que decir que aún hoy se continúa el proceso de relevamiento, ahora con vista a la presentación de una actualización en el futuro.

Durante la segunda fase se procedió al vaciado de las coordenadas UTM en el mapa digital y la sistematización de la información etnográfica bajo el criterio de temas y espacios asociados a cada manifestación. Esta fase se mantendrá paralela al proceso de exploración, por ende abarcó también el período comprendido entre el 2003 y el 2010.

Debo destacar que en una de mis últimas visitas al campo, en agosto del 2008, una nueva vertiente de la investigación se abrió. Fue entonces cuando comencamos a recibir información sobre algunas, habitantes de los caseríos de la montaña, que habían enloquecido en circunstancias muy especiales, un dato que había aparecido anteriormente pero al que hasta ese momento no le habíamos prestado mucha atención. La recurrencia de menciones a eso y su evidente relación con los petroglifos impulsó a ampliar los alcances del estudio. Se comenzó a indagar sobre este fenómeno utilizando el ya aludido método psiquiátrico, gracias al cual se hizo mucho más obvia la necesidad de puntualizar sobre las concepciones de lo *real* y la *realidad* que se maneja desde la psiquiatría y desde el imaginario local, y adentrarse en otros términos como el de *enfermedad mental* y *choque cultural*.

La tercera fase, que fundamentalmente se llevó a cabo desde el inicio de la investigación en el 2003 se corresponde con la exploración biblio-hemerografica referente a la población originaria que se encontraba en la zona para el momento del contacto con los colonizadores españoles e hispano-mestizos, así como para la definición de algunos hitos importantes para definir lo que habría sido el contexto sociohistórico del doblamiento y recomposición étnica regional que condujo a la conformación de la población actual de Nirgua.

Casi desde los inicios de la investigación, el encuentro con otros investigadores del tema a nivel nacional fue generando la dinámica para que la aplicabilidad social de nuestra investigación se materializara en una propuesta organizativa, nace así SEMARVE (Sociedad para el estudio de las manifestaciones rupestres de Venezuela), el cual se inició en el 2005 y que aún hoy –con altos y bajos– se mantiene. Finalmente, durante los años 2015 y 2016, se realizó la reordenación de todos los resultados y experiencias acumulados, así como a la redacción del estudio que ahora presentamos.

## CAPÍTULO II

### UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE YARACUY.



El Estado Yaracuy se encuentra en la región noroccidental de Venezuela y posee una superficie total aproximada de 7.100 Km<sup>2</sup>, la cual representa el 0,77 del total del territorio nacional.<sup>1</sup>



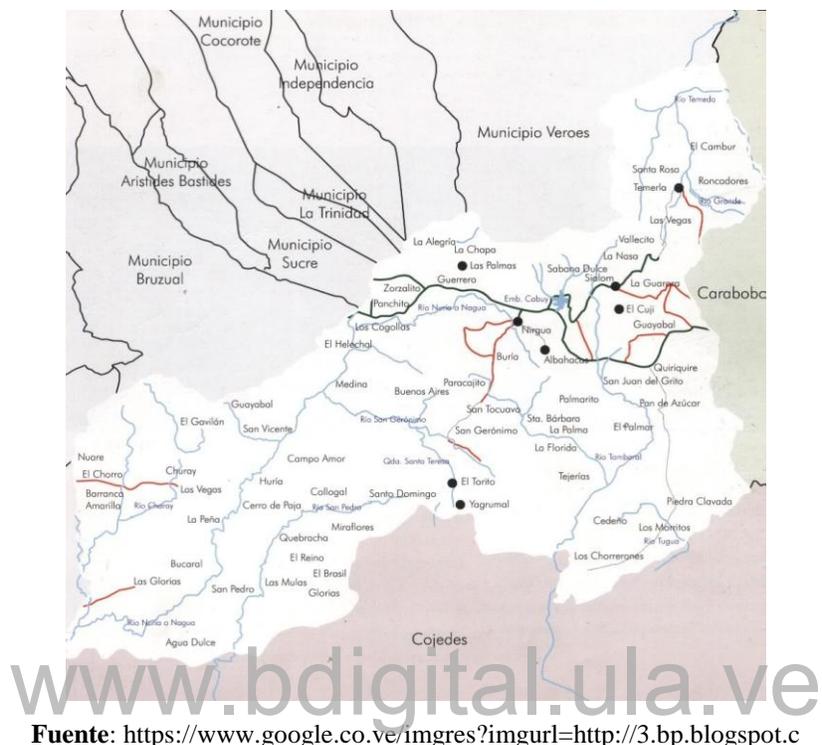
Sus límites geográficos son: por el norte con el estado Falcón, por el sur con el estado Cojedes, al este con el estado Carabobo, y por el oeste con el estado Lara.<sup>2</sup>



Su capital es la ciudad de San Felipe, y sus principales ciudades son Yaritagua, Chivacoa, Cocorote, Albarico y Urachiche, localizadas en el extenso valle del río Yaracuy, y Nirgua, ubicada en el municipio homónimo de la zona montañosa del sur de la entidad.<sup>3</sup>

- 1 [https://www.google.co.ve/imgres?imgurl=http://vzla.tripod.com/map\\_23.jpg&imgrefurl=http://vzla.tripod.com/geo\\_23.htm&h=232&w=281&tbid=5YXKTI6Vj6cv-M:&docid=7DIAIjV3cSHp-M&ei=ma-mVuKMNYry-QHRi74CA&tbm=isch&ved=0ahUKEwiivdbnjsbKAhUKeT4KHVG8A48QMwgdKAlwAg](https://www.google.co.ve/imgres?imgurl=http://vzla.tripod.com/map_23.jpg&imgrefurl=http://vzla.tripod.com/geo_23.htm&h=232&w=281&tbid=5YXKTI6Vj6cv-M:&docid=7DIAIjV3cSHp-M&ei=ma-mVuKMNYry-QHRi74CA&tbm=isch&ved=0ahUKEwiivdbnjsbKAhUKeT4KHVG8A48QMwgdKAlwAg)
- 2 <https://www.google.co.ve/imgres?imgurl=http://regioncentrooccident.galeon.com/yaracuy.jpg&imgrefurl=http://regioncentrooccident.galeon.com/estados.html&h=559&w=805&tbid=TbNQ3xjB2RDdvM:&docid=ZELMQ7MIX8NFyM&ei=ma-mVuKMNYry-QHR-I74CA&tbm=isch&ved=0ahUKEwiivdbnjsbKAhUKeT4KHVG8A48QMwgcKAEwAQ>
- 3 [https://www.google.co.ve/imgres?imgurl=http://3.bp.blogspot.com/\\_xuBmZHDiyc/TT6dcQWx8-I/AAAAAAAAAActA/zPkrF\\_7SIc/s1600/yaracuy%25252B3.gif&imgrefurl=http://cronicasrepublicanas.blogspot.com/2011\\_01\\_01\\_archive.html&h=473&w=662&tbid=rNcgMQsOTq\\_IRM:&docid=3RvMpS3KYt1fqM&ei=ma-mVuKMNYry-QHR-I74CA&tbm=isch&ved=0ahUKEwiivdbnjsbKAhUKeT4KHVG8A48QMwgiKAcwBw](https://www.google.co.ve/imgres?imgurl=http://3.bp.blogspot.com/_xuBmZHDiyc/TT6dcQWx8-I/AAAAAAAAAActA/zPkrF_7SIc/s1600/yaracuy%25252B3.gif&imgrefurl=http://cronicasrepublicanas.blogspot.com/2011_01_01_archive.html&h=473&w=662&tbid=rNcgMQsOTq_IRM:&docid=3RvMpS3KYt1fqM&ei=ma-mVuKMNYry-QHR-I74CA&tbm=isch&ved=0ahUKEwiivdbnjsbKAhUKeT4KHVG8A48QMwgiKAcwBw)

## II.1. Ubicación geográfica del Municipio Nirgua Edo. Yaracuy.



La zona de estudio de la presente investigación de circunscribe al Municipio Nirgua en la porción sureste del estado Yaracuy. Se trata de un valle alto fértil que se extiende entre la Cordillera de la Costa y la Cordillera del Interior.

La ciudad de Nirgua es la capital del municipio, uno de los catorce existentes en el estado Yaracuy, y por su extensión territorial, es el de mayor tamaño. Sus límites políticos son, al norte, los Municipios Autónomos de Veroes, San Felipe, Sucre, Independencia, Cocorote, La Trinidad, Arístides Bastidas y Bruzual, al sur el estado Cojedes, al este el

Estado Carabobo, y al oeste, el estado Lara y los Municipios Autónomos Páez, Urachiche y Peña.<sup>4</sup>

El municipio Nirgua se divide política y administrativamente en tres parroquias, Nirgua, Salóm y Temerla. Su superficie total es de 2.042 Km, esencialmente montañoso, que equivalen a 204.200 has, divididas entre las tres mencionadas parroquias: 163.600 has. corresponden a la parroquia de Nirgua, 20.200 has. a la parroquia Salóm, y 20.400 has a la parroquia Temerla.<sup>5</sup>

Un eje vial de gran importancia nacional como lo es la autopista Panamericana (troncal 11) conecta a Nirgua con algunas de las principales ciudades del país, entre las que destacan por su importancia y cercanía las ciudades de Valencia y Barquisimeto, San Felipe y Maracay.

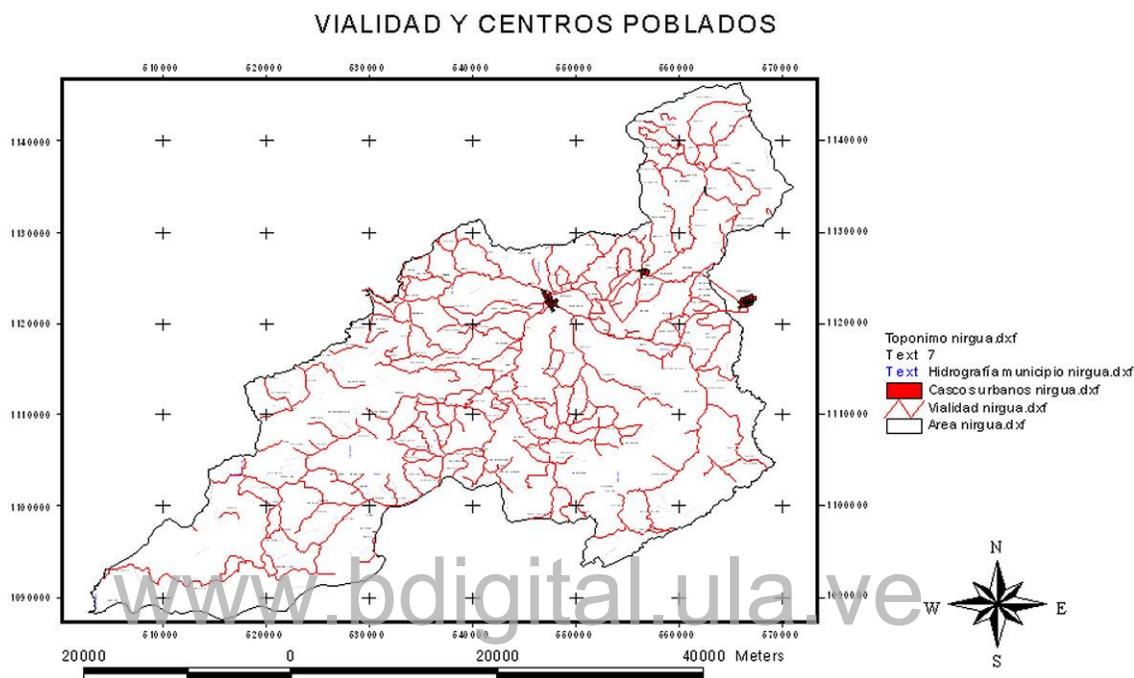
No obstante a la relativa facilidad de acceso terrestre, Nirgua no ha sido suficientemente estudiada desde el punto de vista arqueológico, histórico y antropológico, pese a la importancia estratégica de su ubicación geográfica, la cual favoreció –y favorece aun hoy– la formación de rutas migratorias y asentamientos poblacionales gracias a los abras naturales que conectan este valle con la región de Los Andes, Los Llanos y el mar Caribe. Todavía al momento de iniciar nuestra investigación las referencias a manifestaciones rupestres son escasas o aún inéditas, restringiéndose a los trabajos de Straka (1967), sobre horadaciones en lajas de piedra de la localidad Pozo del Padre, río de La Peña, y a una ponencia de Pollak-Eltz (1976), en la que menciona diseños podiformes del sitio Pies de Santo Tomás, en El Picacho de Nirgua (véase Valencia y Sujo-Vsky, 1987: 358, 381, 384). Más recientemente, Arvelo y Wagner (1993: 22, 32) refieren el registro de

---

<sup>4</sup> División Político Territorial de la República Bolivariana de Venezuela, 2013:147.

<sup>5</sup> Caracterización Municipal de Nirgua, 1998: 6

dos localidades de petroglifos próximos a Nirgua, aunque no presentan la descripción de estas manifestaciones.<sup>6</sup>

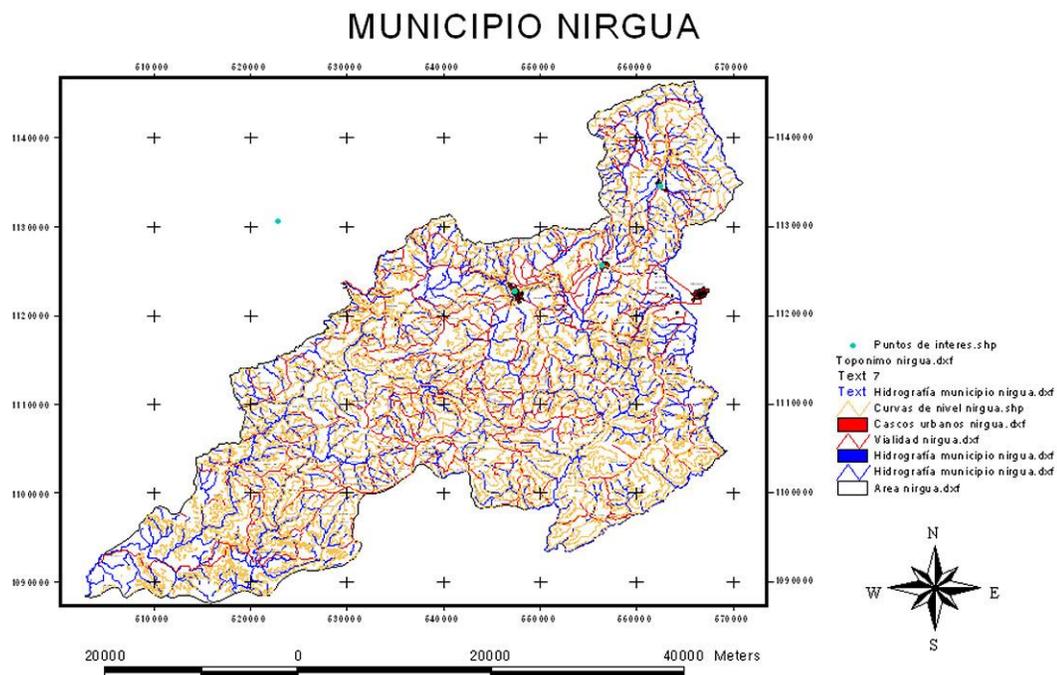


## II.2. Ubicación astronómica y caracterización física del Municipio Nirgua

Astronómicamente, el Municipio Nirgua se ubica entre los paralelos  $10^{\circ} 50'$  y  $101^{\circ} 24' 26''$  de Latitud Norte y los meridianos  $68^{\circ} 20'$  y  $68^{\circ} 58' 21''$  de Longitud Oeste.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Más recientemente, Argenis Agüero, investigador del Departamento de Antropología de la Sede San Carlos de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, ha llevado a cabo exploraciones en La Línea, zona limítrofe del municipio Nirgua con el colindante Municipio San Carlos del estado Cojedes, aunque todavía no ha publicado los resultados. Pedro Rivas, comunicación personal, 2015.

<sup>7</sup> Caracterización Municipal de Nirgua, 1998: 6.



[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### II.3. Origen geológico y características ambientales.

Una vista del origen geológico del Municipio Nirgua, remite a procesos tectónico que afectaron a zonas amplias del país, relacionados con el emplazamiento de grandes masas de rocas caribeñas subacuáticas entre las Placas de Suramérica, Nazca, Cocos y del Caribe, cuyo contacto generó grandes bloques ascendentes que dieron forma a la Cordillera o Sistema del Caribe, que en territorio yaracuyano está dividida en dos secciones, La Sierra de Aroa, tramo occidental ubicado al norte, entre los ríos Aroa y Yaracuy, la Cordillera del Litoral mejor conocida como Cordillera de la Costa o Serranía del Interior, la cual se inicia en Municipio Nirgua y corre hacia el este a las colinosí dantes montañas del estado Carabobo.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> <http://www.pdvsa.com/lexico/n200w.htm>.

Estos procesos geológicos dieron como resultado una extensa área montañosa que abarca gran parte de la región e incluye la Sierra de Aroa, el Macizo de Nirgua, el macizo coriano subhúmedo, y el sistema montañoso Falcón-Lara, con alturas que oscilan entre los 500 y 1.800 metros sobre el nivel del mar. La vegetación predominante de estas regiones es el bosque seco-tropical (en el sistema montañoso Falcón-Lara) y el bosque húmedo premontano (en el macizo coriano subhúmedo, en la Sierra de Aroa y en el Macizo de Nirgua).

El Macizo de Nirgua abarca una superficie aproximada de 2.470 km<sup>2</sup> y consiste en una formación orográfica con un relieve accidentado con valles estrechos y cumbres de considerables alturas como el Cerro de La Chapa, con 1.372 m.s.n.m., de la cual se desprende hacia el sur un ramal que forma el Alto de Palmichal, con 1.320 m.s.n.m., y, más al sur de la actual ciudad de Nirgua, el Cerro Azul de Tucuragua, con una altura de 1.780 m.s.n.m. Una estribación de este ramal se dirige al norte y forma las alturas de Buenos Aires, con 1.402 m.s.n.m., y el Picacho de Nirgua, con 1.380 m.s.n.m.; más hacia el norte de éste existe un punto denominado Cumbre de Quintana, con 832 m.s.n.m., el Cerro de Quiñones, con 1.342 m.s.n.m. y La Copa, con 1.810 m.s.n.m. El Picacho de Nirgua, próximo a la ciudad, es un importante hito geográfico escenario de algunas tradiciones orales y tal vez igualmente importante para las comunidades del pasado. Las rocas predominantes son metamórficas y por su territorio pasan dos fallas importantes, la falla de Morón y la falla de La Victoria.<sup>9</sup>

En cuanto a la composición litológica del Macizo de Nirgua, tiene como características fundamentales rocas antiguas tales como esquistos cuarzo-micáceos-grafíticos, calizas cristalinas macizas, anfíbolitas, cuarcitas, esquistos gnéisicos cuarzo-macáceo-fedelpáticos y esquistos cuarzo-micáceo-clorito-granatíferos; por las

---

<sup>9</sup> Caracterización Municipal de Nirgua, 1998: 18,20.

características de los bloques esquistosos, que los hacen bastante maleables y con fractura laminal, fueron aprovechados en algunos casos como soporte ideal para el trabajo sobre la roca.<sup>10</sup>

#### **II.4. EL Clima**

Para la zona del Macizo de Nirgua, la condición climática general es de húmeda a semi-húmeda. La precipitación media anual oscila entre 1.000 y 1.400 mm, la evaporación potencial es de 1.500, y la temperatura varía entre 22° y 26°C, aumentando en las zonas más bajas de la zona. Regionalmente el período de lluvias transcurre entre mayo y diciembre.

El clima se presenta en cuatro fases climáticas: el Tropical Seco, el Tropical Húmedo, el Premontano Seco y el Premontano Húmedo.

- El Tropical Seco presenta temperaturas promedio entre 24°C y 26°C y precipitaciones entre 1.100 y 1.700 mm., distribuidas en un rango de de 4 a 8 meses húmedos. Esta Fase se localiza en la parte Norte y occidente del Macizo.
- El Tropical Húmedo, presenta temperatura promedio de 24°C, con precipitaciones que oscilan entre 1.800 y 2.000 mm., distribuidas en un rango de 9 meses húmedos. Esta Fase se localiza al Sur del Macizo de Nirgua, en los límites con el estado Cojedes, a una altura de 600 metros sobre el nivel del mar.
- El Premontano Seco presenta temperaturas promedias entre los 21°C y 24°C, con precipitaciones que oscilan entre los 900 y 1.100 mm., distribuidas en un rango de 4 a 5 meses húmedos. Esta Fase se ubica en los alrededores de los Valles de Nirgua y Miranda.

---

<sup>10</sup> URBANIF., 2015: 2.

- El Premontano Húmedo presenta temperaturas promedios entre los 21°C y 24°C, con precipitaciones que oscilan entre los 1.100 y los 1.700 mm., distribuidas en un rango de 5 a 8 meses húmedos. Esta Fase se localiza en la parte Sur-Este del Macizo de Nirgua.

Lo vientos predominantes son los Alisios y registran una velocidad promedio anual de 2.3 m/seg.

Esas condiciones de clima sumadas a una alta cobertura de vegetación en las áreas más elevadas constituyen un importante factor que propicia el crecimiento de musgos y líquenes en la superficie de las rocas, afectando la pátina de algunos grabados observados.<sup>11</sup>

## **II.5. El relieve**

Por las características geológicas antes expuestas, el relieve del Municipio Nirgua se caracteriza por ser muy accidentado y abrupto, de fuertes pendientes, con innumerables cursos de agua que corren en diferentes direcciones y aunado esto a las tasas de precipitación regional, es además de gran dinamismo.

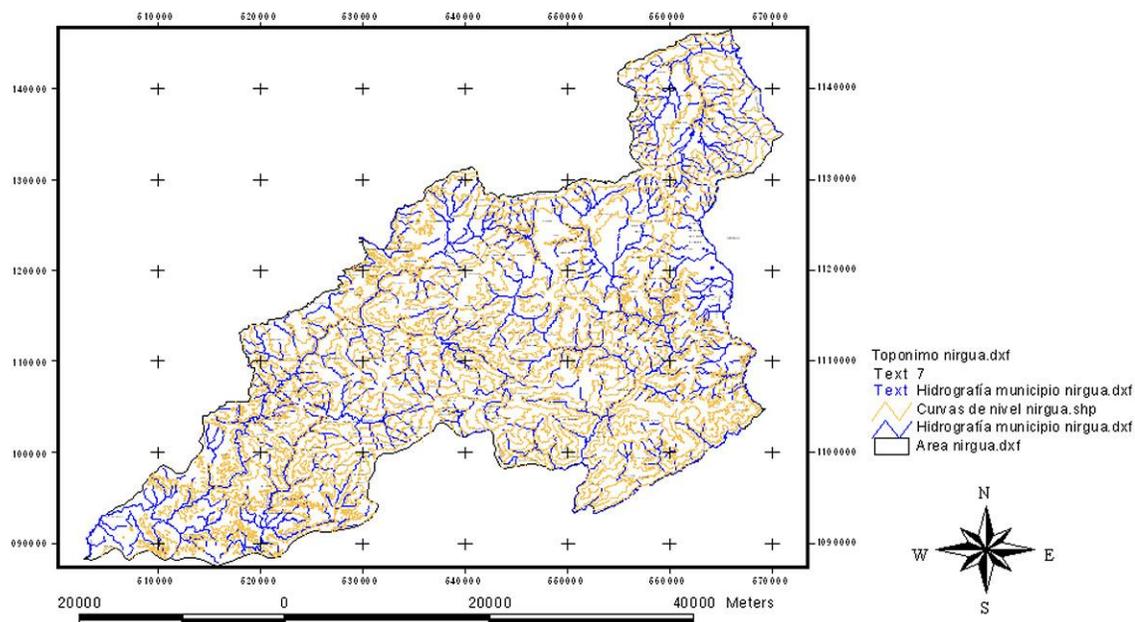
En la vertiente Norte, las precipitaciones y las fuertes pendientes favorecen los derrumbes y deslizamientos en cabeceras y quebradas, laderas de fuertes pendientes y taludes que en ocasiones bloquean las vías de penetración. En la vertiente sur, el fenómeno más representativo de la erosión es la conformación inicial de nichos de desprendimiento en áreas de influencia de los drenajes, que luego se transforman en cárcavas.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Caracterización Municipal de Nirgua, 1998: 7,8.

<sup>12</sup> Caracterización Municipal de Nirgua, 1998: 13,14.

## TOPOGRAFIA NIRGUA



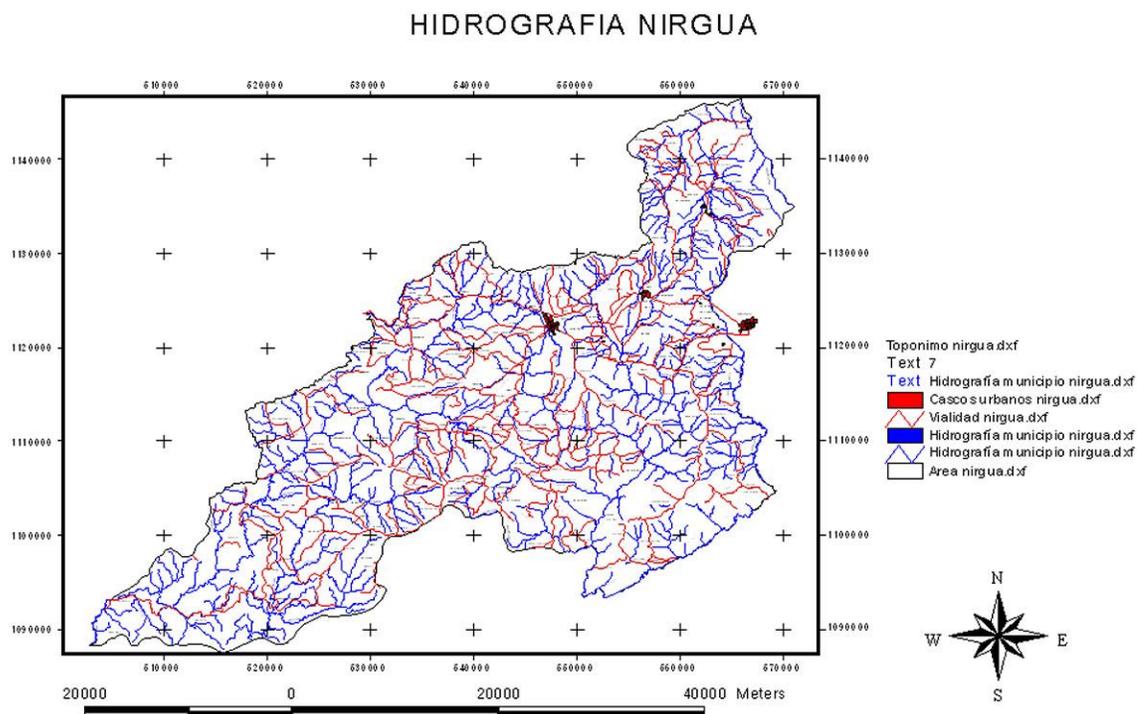
Fuente: Magister Nerio Ramírez

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### II.6. La hidrografía

Según los datos aportados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) en su reporte del censo efectuado en el año 2011, el Estado Yaracuy se encuentra entre dos vertientes, la del mar Caribe, constituida por las cuencas de los ríos Yaracuy y Aroa, y la vertiente del Atlántico, integrada por el propio río Nirgua así como el San Pablo; la mayoría de estos ríos son de carácter intermitente, ya que se secan por completo en la época de verano, y durante la estación lluviosa se convierten en caudalosos torrentes cuyas crecidas pueden sobrepasar los causes, provocando inundaciones y aporte de material sólido.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem.* 14.



## II.7. Los suelos

Este territorio se caracterizan por su fertilidad, sin embargo, en el interior del Macizo destacan tres depresiones o valles que concuerdan con los suelos más fértiles del estado, los Valles de Cabuy, Salóm, y el eje conformado por la depresión Nirgua-Miranda.

En cuanto a la calidad de los suelos, estos en general pertenecen a la clase de los *Arisoles*, que se caracterizan por haberse desarrollado principalmente a partir de material de origen metamórfico del período Mesozoico, en donde destacan las areniscas, los esquistos y las calizas.

Mientras se mantiene la cobertura vegetal, estos suelos son fértiles debido a la acumulación de materia orgánica, pero ante la deforestación la fertilidad disminuye por acción de la disolución y el lavado del humus y con el de los minerales del suelo.<sup>14</sup>

Los suelos con mayor potencial agrícola se encuentran en los valles de los ríos, los cuales representan el 59% del total territorial del Municipio, distribuidos entre los Valles Altos de Nirgua, Cabuy, Salón, Temerla y el eje Nirgua-Miranda. Los cultivos principales son, naranjas, café, limones, mandarinas, maíz, caña de azúcar, yuca y en menor grado granos como caraotas y algunas verduras como la lechuga.

## **II.8. La población**

Según cifras del XIV Censo Nacional de Población y vivienda que se realiza en el país se estima en 58.932 el número de habitantes para la zona, de los cuales el 51,69% son hombres y el resto mujeres. La densidad de población para el Municipio Nirgua varió entre 2001 y 2011 de 10,3% a 9.81%.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Caracterización Municipal de Nirgua, 1998: 14–16.

<sup>15</sup> Censo nacional de población 2014.

### **CAPÍTULO III**

## **ANTECEDENTES HISTORICOS DE NIRGUA**

---

Manifestaciones rupestres tales como los petroglifos son una de las primeras pruebas físicas de los intentos de comunicar una idea por parte de un grupo humano que nos antecedió. Más allá de las discusiones sobre la complejización del cerebro humano para hacer posible la abstracción de un pensamiento en una forma gráfica, existen preguntas básicas que nos hacemos todos los que estamos en contacto con estas enigmáticas creaciones: ¿quiénes, cuándo y para qué las hicieron?

En nuestro caso, por razones ya adelantadas, quisiéramos saber con exactitud quiénes y cuándo las hicieron los grabados de Nirgua, y si la autoría y datación se aproxima o no al siglo XVI, cuando la región y sus habitantes originarios comienza a ser mencionada en los antiguos documentos escritos. Pero esa es una difícil ardua tarea para la que sobrepasa los objetivos de la presente investigación; , sin embargo, aunque no puedan responderse concluyentemente esas interrogantes, si subsiste esa posibilidad –ya esbozada– acerca de una posible influencia del pensamiento simbólico indígena local en el imaginario de las comunidades campesinas actuales es indispensable conocer al menos qué comunidades habitaban en la zona para el momento del contacto con las primeras huestes colonizadoras o al fundarse los primeros centros poblados y unidades de producción post contacto. conquistadoras.

Por su ubicación geográfica, el poblamiento prehispánico de lo que hoy conocemos como Venezuela está íntimamente relacionado con el poblamiento del continente americano en sus macro-ejes migratorios bidireccionales de norte-sur y de sur-norte, de donde se irradiarían luego múltiples corrientes, involucrando inicialmente, en el caso de nuestro país, a comunidades cazadoras, recolectoras y pescadoras a lo largo de un extenso

período de tiempo que se extiende aproximadamente desde los 15.000 años a los 2.000 años antes de nuestra era, cuando comienza a aumentar la diversidad cultural y tecno-económica en el territorio a raíz de la penetración y establecimiento de pueblos indígenas agro-alfareros procedentes del eje Orinoco-Amazonas, y, más tarde, del interior de las Guayanas. En áreas como la región nororiental del país, estas comunidades interactuaron con las sociedades pre-agrícolas precedentes intercambiando saberes y dando origen a nuevas colectividades de mayor complejidad económica y social, una dinámica que probablemente se repitió en otros puntos del territorio. Aparte de expandirse aguas abajo por el río Orinoco para alcanzar el extremo este del país, esos nuevos contingentes pobladores se irradiaron, en varios momentos históricos, desde el Orinoco medio hacia la región de los Llanos orientales, centrales y suroccidentales, y desde allí hacia el norte, en algunos casos hasta alcanzar la costa (Cruxent y Rouse, 1982; Sanoja y Vargas, 1979; 1992; 1995; Rivas, 2001).

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Desde la década de los ochenta, la realización de estudios transdisciplinarios, articulando datos arqueológicos, lingüísticos, etnohistóricos y hasta biológicos, ha permitido proponer varios modelos de poblamiento referidos a esas antiguas sociedades indígenas agro-alfareras, esquemas que son de gran interés ya que involucran comunidades indígenas conocidas gracias a la arqueología con alguna representación en el estado Yaracuy así como en las entidades limítrofes (estados Carabobo, Cojedes, Lara, Falcón), algunos de estos probablemente pertenecientes a pueblos de filiación lingüística Arawak o Caribe (Zucchi, 1985; Tarble, 1985; Arvelo, 1987; Oliver, 1989). Desafortunadamente, la mayoría de los hallazgos arqueológicos yaracuyanans tomados en consideración en los modelos de poblamiento proceden de las tierras bajas al norte y oeste del Macizo de Nirgua, identificados en su mayoría con componentes cerámicos que Oliver (1989) relaciona con grupos de filiación Arawak, algunos de los cuales habrían sido los ancestros de los Caquetío históricos.

Aparte de los sitios rupestres referidos brevemente por Straka (1967), Pollak-Elz (1976), y Valencia y Sujo Volsky (1987), los únicos sitios arqueológicos localizados dentro de nuestra área de estudio, con mayor utilidad en términos de reconstrucciones de contexto sociohistórico, son mencionados por Arvelo y Wagner (1993: 24), investigadoras que reportan algunos yacimientos en los alrededores del Fuerte de Nirgua, La Cumbre, La Chapa y Brión, así como en la localidad de las Minas de Lagunetica. El primer conjunto de sitios data del período del contacto, ya que están asociados no sólo a materiales indígenas sino también a artefactos de origen europeo tales como loza, vidrio o metales, o elementos constructivos muebles e inmuebles, incluida una posible fortificación, tal vez vinculada a las estructuras militares que aludiremos más adelante; la cerámica indígena de esos lugares tiene la peculiaridad de ser afín a la llamada alfarería Memoide, descrita por Cruxent y Rouse (1982, I), cuyos fabricantes ocuparon diferentes puntos de los Llanos centrales y orientales, y que, por lo tanto, aparentemente es inusual y hasta anómala en esa zona. En Minas de Lagunetica la alfarería pareciera ser mucho más antigua, tal vez datable entre los años 430 a 1.000 d.C., dadas sus semejanzas estilísticas con la cerámica Lagunillas de los Andes Trujillanos. Esto último es interesante ya que Rivas (1989, II) ha propuesto una posible vinculación entre la alfarería Lagunillas –reportada también en sitios más tardíos de la Sierra de San Luís, estado Falcón– con el pueblo indígena local identificado en las fuentes del siglo XVI con el gentilicio “Jirajara”<sup>16</sup>, una denominación igualmente presente en la región de Nirgua, como se verá más adelante. Por otra parte este investigador también ha sugerido relacionar la alfarería Memoide de Nirgua con un reportado traslado de indígenas llaneros de filiación Guamo/Guamontey a esa región, en donde fueron reducidos bajo el régimen de encomiendas, o si no, con otro pueblo indígena de gentilicio desconocido (identificado como “de Las Minas”, “de Las Palmas” o “de San Pedro”) que parece ser nativo de la zona y cuyos topónimos y gentilicios sugieren una filiación lingüística Caribe.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> En opinión del Dr. Lino Meneses posible de filiación Arawak

<sup>17</sup> Rivas, 1989, II; Rivas, 2001: 220.

Así que, en lo que respecta a la arqueología, lo poco que se puede decir hasta el momento sobre las poblaciones indígenas prehispánicas de Nirgua, es que a) pareciera –si nos atenemos a indicadores ceramológicos– que no habían colectividades tardías de filiación lingüística Arawak como las reportadas en los Valles del Yaracuy o en otras zonas bajas de los vecinos estados Lara y Falcón (técnicamente identificadas como Tocuyanoides, Tierroides, Dabajuroides o Boulevard/San Pablo), 2) quizás ya muchos siglos antes del contacto con los europeos existía una colectividad emparentada con grupos ubicados en las zonas montañosas de Falcón y Trujillo, posiblemente de larga presencia en la zona, y 3) hubo otra comunidad indígena pero de posible origen foráneo y más reciente, posiblemente establecida allí en tiempos post contacto. En conjunto, aunque interesante, es una información bastante limitada, basada en unos pocos yacimientos y con varias dudas en cuanto a interpretación, por lo cual se hace necesario completarlos con la información aportada por la documentación escrita antigua más precisa referida a la región que hemos podido revisar en varias obras de referencia.

Pero antes, centremos aún más la óptica hacia nuestra zona de estudio. La jurisdicción de lo que constituyó la Nirgua colonial poseía unos límites muy distintos a los actuales: por el norte limitaba con el mar Caribe, desde la desembocadura del río Yaracuy hasta Puerto Chávez; por el al sur, unas 50 leguas desde la ciudad hacia los Llanos, entre los ríos Chirgua y Cojedes; por el este, el río Chirgua, y al oeste, el río Yaracuy. En este amplio espacio se encuentran hoy parte de los estados Carabobo, Cojedes y Yaracuy. Sin embargo, nuestra investigación se circunscribe fundamentalmente al actual Municipio Nirgua, que, geográficamente hablando, abarca aproximadamente el espacio del Macizo de Nirgua más otra porción de valle intermontano, un territorio sin duda mucho más reducido que los términos coloniales de la ciudad. Así que, debido a esta diferencia del espacio geográfico, cuando hablamos de comunidades indígenas que habitaban en la zona de Nirgua se presenta la duda de sobre a cuáles límites nos estamos refiriendo: ¿la jurisdicción de la ciudad de

Nirgua del siglo XVI, o el del Municipio Nirgua del Siglo XXI? A nuestros fines enfatizaremos en la zona del Macizo, no obstante que inevitablemente habrá que considerar a la periferia, sobre todo porque según las fuentes hubo desplazamiento post contacto de comunidades hacia afuera y hacia adentro de ese territorio.

En su trabajo de síntesis Rivas (1989, I: 108) ubica para la zona del Macizo de Nirgua los grupos denominados con los gentilicios Buries, Camago, Jirajara, Nivar, Noara y Tarias.

Los Buries o Bichires probablemente fueron indígenas trasladados al el sitio de “las Raíces”, sitio que se encontraba bajo la jurisdicción del Tocuyo<sup>18</sup>, presencia confirmada por un documento de los Franciscanos del Siglo XVII en el cual se comenta sobre la diversidad lingüística del valle de Quíbor, y tomando en cuenta el gentilicio se podría inferir que su origen se encuentra relacionado con el topónimo de la región de Buría ubicado en el Macizo de Nirgua, área de minas apetecidas por los españoles y defendida celosamente por los aborígenes. Rivas (Idem.) plantea, además, que los Buries, los Bichires y los Jirajaras de Nirgua (¿los Nirguas?) podrían pertenecer a un mismo grupo étnico.<sup>19</sup>

En cuanto a los Camago, el mismo autor los ubica alrededor del río Barquisimeto, en el valle de Quíbor, y en la zona montañosa al norte y este de Barquisimeto, basándose en referencias contenidas en los papeles de las encomiendas otorgadas a Diego de Losada, a Gonzalo de los Ríos, y a Cristóbal Gómez; algunas de esas encomiendas se encontraban en la sección suroccidental del valle de Yaracuy y en la Sierra de Buría, en la proximidad de unas minas, tal vez las célebres minas de Buria.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Rivas, 1989, I: 110.

<sup>19</sup> **Ibíd.**: 112.

<sup>20</sup> **Ibíd.**: 115.

Por su parte, los Jirajaras son mencionados en la “Relación de Nueva Segovia” (1579) como uno de los grupos habitantes de una serranía ubicada al norte de la actual Barquisimeto.<sup>21</sup>

Los Camago, los Gayón y los Coyón (más propios de las zonas bajas larenses y del piedemonte trujillano) tal vez pertenecían a una misma familia lingüística ya que parecían estar relacionados con alianzas o nexos intergrupales formando alianzas bélicas gracias a las cuales se movilizaban constantemente, bajo la forma de grupos armados; su actividad de subsistencia quizás estaba más relacionada con la caza y recolección que con la agricultura, con una alta movilidad, de forma que las incursiones contra los asentamientos europeos tenían más que ver con su forma de vida y no sólo con un ataque intencionado como pura expresión de rebeldía.<sup>22</sup> Muchas de sus acciones bélicas estaban relacionadas con “incursiones incendiarias a Barquisimeto... sus continuos asaltos en los caminos afectaban el comercio entre los principales poblados de la región y atemorizaban la mano de obra indígena perteneciente a otros grupos”<sup>23</sup>

En tanto que sobre los Jirajaras se decía que se asentaban en una zona muy amplia que cubría no sólo el Macizo de Nirgua, sino también las montañas de Chirgua, los alrededores de la ciudad de Valencia, y los cerros del Norte y Noreste del Estado Portuguesa”, aunque bajo el régimen de encomiendas fueron sujetos y trasladados a zonas como Duaca, Quibor y El Tocuyo<sup>24</sup>. Este grupo, al igual que los Camago y los Gayón (o Coyón) se caracterizó por sus repetidas y bien documentadas incursiones bélicas contra centros poblados coloniales, incluida la ciudad de Valencia, en el estado Carabobo. Individuos de esta etnia fueron capturados y trasladados, sujetos al régimen de

---

<sup>21</sup> **Idem.**

<sup>22</sup> **Ibid.:** 118–119–120.

<sup>23</sup> AGN, t. XLV:f.3; Enc., t.V: 191, citado por Rivas, 1989: 121.

<sup>24</sup> **Ibid.**

encomiendas, al Valle de Agua Caliente, ubicado actualmente entre Las Trincheras y El Palito, bajo jurisdicción de esa entidad.

Es de destacar que la presencia de los Jirajaras siempre se relacionó con las Minas de Buria en las proximidades del río Buria y San Pedro, y que los nombres de esa unidad de producción de ambos ríos fueron utilizados para bautizar las colectividades que tendrían esa procedencia<sup>25</sup>, por lo cual es razonable pensar que se trata tal vez de la misma gente. Otro dato exacto sobre la localización geográfica de este grupo es del año 1620, relacionado con la rebelión del líder Guaracai y una coalición Jirajara-Coyón al norte del Estado Portuguesa<sup>26</sup>, bastante más al suroeste de nuestra área de estudio, sugiriendo esto una alta movilidad del colectivo o una presencia territorial muy amplia.

Mendoza (1993), por su parte, privilegia la información de los grupos étnicos existentes en la zona desde el momento del contacto y analiza los datos desde la óptica de la fundación del centro poblado de Nirgua. Para esta autora, aunque existían otros grupos étnicos minoritarios, el grupo étnico predominante eran los Jirajaras, quienes confederaron a los demás grupos haciendo una coalición en defensa del territorio.

La documentación histórica revisada por ella señala cómo la conquista y consolidación del territorio de la Nirgua del Siglo XVI fue objeto de un gran esfuerzo por parte de la Corona española, la cual dedicó una gran cantidad de capital y de contingente humano en la consecución de dicha empresa, ya que la recia población autóctona defendió a ultranza su territorio y obstaculizó por casi cien años la consolidación de los centros poblados por parte de los conquistadores. Durante décadas fue imposible mantener el control militar, pese a la capacidad del ejército colonial, integrado por veteranos de la milicia, quienes a la final tuvieron que incorporar a sus filas a zambos y mulatos para poder

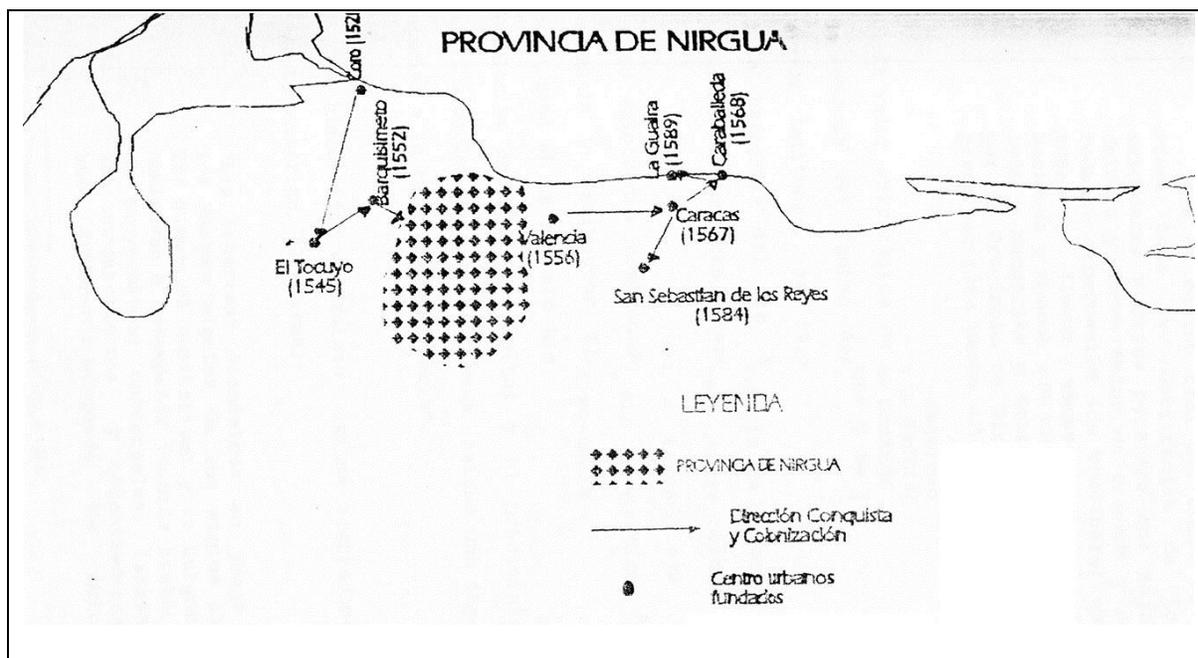
---

<sup>25</sup> Rivas, 2001: 220.

<sup>26</sup> *Ibid.*: 122-131.

reducir a los locales. Esta estrategia colonizadora dará como resultado la primera y única fundación de zambos y mulatos con prerrogativas especiales en la historia (Mendoza, 1993: 9), lo cual es interesante a los fines de la evaluación del marco sociohistórico de nuestra región de estudio, ya que si bien inicialmente se alude una importante presencia indígena, hay referencias a enfrentamientos y traslados forzosos, y luego a la instalación dentro de sus términos territoriales, de una nueva población conformada por mestizos de diferentes ascendencias, situación que insinúa discontinuidad en la composición étnica original (y por lo tanto, tal vez ruptura en la transmisión de información por parte del componente amerindio) al menos en las inmediaciones de la capital local, la ciudad de Nirgua. Habría que desentrañarse cuán afectadas estuvieron las áreas periféricas, localizadas precisamente en las zonas menos accesibles de la montaña.

Para el S. XVI el espacio geográfico de la Provincia de Nirgua poseía un alto valor estratégico para la consolidación de la Gobernación de Venezuela por encontrarse al centro entre las recién fundadas ciudades de Barquisimeto y Valencia. Por esta razón, su pacificación y control aseguraba para la Corona española la conquista y penetración en tierra firme. Esta situación podemos visualizarla mucho mejor al revisar las fechas y posición geográfica de las fundaciones de las ciudades más o menos contemporáneas a los frustrados ensayos fundacionales de Nirgua: Coro, 1528, El Tocuyo, 1545, Borburata, 1549, Barquisimeto, 1552, Valencia, 1556, Caracas, 1567, Caraballeda, 1568, Carora, 1569 pero repoblada en 1572, San Sebastián de los Reyes, 1584, y La Guaira, 1589. Nótese como Nirgua, porción territorial que se encuentra aproximadamente en el centro de estas fundaciones, se encuentra despoblada en ese tiempo. Según la documentación histórica disponible, los indígenas del Macizo se tornaron en un elemento que hacía peligrar la estabilidad de las fundaciones de las ciudades más cercanas así como el comercio o las comunicaciones interprovinciales a causa de sus constantes incursiones armadas.



Fuente: Mendoza, 1998: 11

Precisamente, otro aspecto en tener en cuenta al momento de valorar la posición estratégica de Nirgua, lo constituye el trazado del Camino. Este camino aprovechaba las abras naturales y valles inter-montanos que el territorio ofrecía y con las cuales se facilitaba el transporte tanto de tropas como de mercadería. De dicha importancia estratégica queda constancia en un documento<sup>27</sup> de ese tiempo:

...que el camino real por donde va y viene toda la contratación de los mercaderes y otras personas que bajan del Perú y Nuevo Reino de Granada y de toda la Gobernación (de Venezuela) que traen y llevan mucha cantidad de hacienda y moneda que van a Santiago de León y Margarita y Santo Domingo pasa por la Provincia de Nirgua y no puede pasar por otra parte...

Este Camino Real logra conectar el interior de Tierra Firme con el mar gracias al eje fluvial en ese tiempo navegable del río Yaracuy, que desemboca entre los actuales estados

<sup>27</sup> Mendoza, 1993:10-12.

de Falcón y Carabobo, directamente al mar Caribe, para cuya protección era necesario controlar a las poblaciones indígenas de las montañas del sur, otra razón del porqué era tan importante conquistar, pacificar y reducir a los indígenas de la zona de Nirgua.

El último gran incentivo para la empresa conquistadora en nuestra zona de estudio lo constituyó el descubrimiento de las ya mencionadas minas de oro de Buria, en algún lugar de las montañas de Nirgua, el cual se realizó durante la gestión de Gobernador y Capitán General Juan Villegas (1549-53), quien, en su afán por estimular la economía de la empobrecida Gobernación de Venezuela de los Siglos XVI e inicios del Siglo XVII, consideró imprescindible la búsqueda y extracción de riquezas mineras que se hicieran redituables al multiplicar los ingresos por concepto del Quinto Real. Con tal propósito despacha a Damián del Barrio en busca de minas, las cuales encuentra en la zona de Buria. Según Nectario María (1952:123) dichas minas se localizaban en el sitio de Las Palmas, en donde se funda, en 1551, el Real de Minas de San Felipe de Buria, una fundación de efímera duración a causa de otro acto de rebeldía, el levantamiento del negro Miguel. De no haber sido por esta insurrección las minas hubiesen perdurado en el tiempo, pues además de contener buena cantidad de oro, también se encontraban en un medio físico y medio ambiental que garantizaba el desarrollo paralelo de actividades agropecuarias, gracias a la presencia de abundante agua, suelos ricos, y propicias vías de comunicación –el Camino Real– fundamentales para el sustento y operatividad de cualquier población que se lograra fundar.

De la importancia de las minas de Buria para el momento da extensa cuenta la Dra. Irma Mendoza (1993) en su excelente estudio sobre la fundación de Nirgua; para los fines de nuestra investigación vale recatar una cita de dicho trabajo, en la cual Don Juan de Pimentel da cuenta, en una carta a la corona española fechada el 24 de diciembre de 1578, de las cualidades de las minas, de esta manera:

Y en la cédula oye V M trata haber sido informado que en esta provincia esta un pedazo de tierra que se dice las minas de San Pedro y ha yéndolo enviado a pacificar Diego Mazariegos mi antecesor no hubo efecto ni se labraban lo que hay es que las dichas minas han sido pobladas por los gobernadores pasados seis o siete veces y se ha vuelto a despoblar (...) aunque las minas son buenas...

La calidad de las minas explica esa insistencia que hubo en repoblar, no sólo un enclave principal, una villa, sino también asentamientos satélites; en torno a la extracción del oro de las minas de Buria, se estableció primero el pueblo del Real de Minas de Buria, y luego los sitios de Las Palmas y Villa Rica, la cual más tarde fue trasladada a las cabeceras del río Nirgua, con el nombre de Nueva Jerez.<sup>28</sup>

Algo interesante que añadir a esta documentación, es el registro, durante nuestras jornadas de trabajos de campo, de una singular batea, que describiremos en el próximo capítulo, pero que en el caso particular del sitio San Vicente tiene planta cuadrangular y corte transversal tronco-cónico invertido, es decir asemejándose al molde de un antiguo lingote; tal vez más que manifestación prehispánica, se trataba de un instrumento de trabajo perforado en la roca, por lo que las minas pudieran haber estado no muy lejos.<sup>29</sup>

Aunque como es muy bien conocida la importancia económica del descubrimiento de las minas de Buria, para los efectos de nuestra investigación son las sucesivas fundaciones y caídas del Real de Minas, a pesar de las buenas condiciones del terreno, pues el ataque repetido de los indígenas hacía fracasar cada una de esas fundaciones. Continuamente, allí y en los otros intentos de asentamiento, asaltaban, robaban y mataban a los agricultores, mineros y ganaderos de los contornos, además de que en partidas organizadas, saboteaban o impedían con sus tropelías las explotaciones de las minas regionales, lo cual creaba un serio

---

<sup>28</sup> Troconis de Veracochea, 1984:50.

<sup>29</sup> Manifestación rupestre de diferentes morfologías y con una funcionalidad ha sido objeto de ciertas reflexiones, como señala Straka, 1967

descalabro en las finanzas reales y hacía menos interesante el esfuerzo invertido en su ejecución. Es evidente que se localizaban en las inmediaciones de algunos asentamientos, o que, como plantea Troconis de Veracochea (1984), en parajes de especial importancia para los nativos, ya que no optaron simplemente por replegarse hacia otros puntos de la cordillera.

De la presencia indígena en la zona se cuenta con abundantes datos gracias a la extensa documentación que se generó durante los primeros dos años de la Colonia.

Según Rivas, los grupos étnicos que habitaban la zona del Macizo de Nirgua al momento y en los primeros dos siglos del período de contacto fueron los Buries, Camago, Jirajara, Nivar, Noara y Tarias; según ese investigador, de todas estas, los Jirajara plantean un reto etnohistórico interesante, ya que su reporte en distintos puntos de las áreas montañosas del noroccidente podría interpretarse de distintas maneras como: 1) una etnia que migró a Yaracuy desde las montañas al sur de Coro, a causa de la penetración española, 2) una etnia que, como los Caquetío, habría tenido una amplia distribución territorial, o 3) una etnia yaracuyana de nombre original desconocido o difícil de identificar dentro de ese conjunto de denominaciones (Rivas sugiere que eran los Noara) que habría sido rebautizado por los colonizadores europeos como “Jirajara” por su conducta similar a los de las montañas de Coro, tal como en otras partes del país se empleó la voz “Caribe” a distintas etnias no necesariamente emparentadas entre sí.<sup>30</sup>

Sabemos por los documentos históricos que al inicio de las incursiones conquistadoras, hacia el Siglo XVI, el territorio del actual Nirgua se encontraba ocupado esta nación indígena los cuales, según Mendoza (1993) también compartían territorio otros

---

<sup>30</sup> Rivas, 1989, I y II

grupos no mencionados por Rivas, como es el caso de los Niruas, Aycaos, Guanaguanes y Curuanas.<sup>31</sup>

Una investigación de archivos a profundidad más extensa podría abarcar con mayor exactitud los pormenores sobre los grupos étnicos que habitaban la zona, sin embargo hoy nos interesa identificar cuáles eran las colectividades más conocidas señaladas en esa documentación, y si eran nativas o trasladadas en tiempos post contacto, y además recuperar los datos esenciales (hitos históricos) sobre las sucesivas fundaciones de Nirgua como centro poblado en tanto que esta sucesión de fundaciones nos da cuenta sobre su grado de resistencia y belicosidad, posibles discontinuidades de sus asentamientos derivadas de eso, así como procesos de recomposición étnica asociados a las movilizaciones de los colonizadores. En primer lugar, por supuesto, era preciso confirmar si hubo una base demográfica original indígena, la existencia de población indígena que habitaba allí para el momento del contacto y que pudo o no haber sido genéricamente denominada como Jirajaras en los documentos históricos.

Jahn (1973: 66), basándose en los relatos de varios cronistas coloniales, comenta que efectivamente ese debió haber sido uno de sus núcleos principales, a partir del cual podrían tener incursiones hacia los vecinos territorios de Lara y Cojedes:

Además del amplio territorio que, como hemos visto, cubrían los Jirajaras en el Occidente de Venezuela, existía como grupo importante en las montañas de Nirgua, el cual probablemente estaba en contacto con el grupo principal, cruzando el río Cojedes por las montañas de Buria y Sanare.

Otro cronista mencionado por Jahn, más tardío aunque bien documentado, José Oviedo y Baños (1551), recalca la proximidad de las minas a sus asentamientos:

---

<sup>31</sup> Mendoza, 1993:18

“Jirajaras son nación tan valiente como altiva que tenía su habitación en la Provincia de Nirgua, inmediata al asiento de las minas”.<sup>32</sup>

Hay que señalar que las fuentes reportan que la resistencia armada jirajara a veces involucraba alianzas con los negros esclavos asignados inicialmente a las minas de oro, así como otras colectividades indígenas tales como los Coyón, y probablemente desde el punto de vista de organización social actuaban articulando varias comunidades de su propia etnia, como sugiere Marcano (1971: 119), a manera de “confederaciones”:

Aunque independientes las unas y las otras, esas tribus constituían casi una Nación. Apenas los españoles hollaron su territorio, todas se aliaron para rechazar a quien en lo sucesivo sería el enemigo común. Sin embargo, habían permanecido indiferentes ante la opresión de los Jirajaras y otros vecinos de la cordillera. Pero desde que la dominación a fuego y sangre se extendió por los valles de Aragua, todos los indios de las montañas hicieron esfuerzos sobrehumanos para defender su suelo y se sacrificaron hasta lo último por amor a su patria y a su libertad.

De la pacificación y colonización de la provincia de Nirgua dependía el resguardo de las fundaciones entre El Tocuyo, Valencia del Rey, San Sebastián de los Reyes y Santiago de León de Caracas, la extracción de oro y cobre en las minas de Buria, y el resguardo del ya mencionado Camino real. Por tal razón normalizar la situación en Nirgua se convirtió en una prioridad para la corona española.

Para contener la insurrección la Corona española no contaba con los recursos económicos ni humanos por lo cual, por Real Cedula, el Rey advierte a sus súbditos sobre el peligro de estos “indios alzados” y declara vacantes todas las encomiendas de El Tocuyo “para así cobrar la *composición*, la cual consistía en dinero o armas y soldados para enviar a

---

<sup>32</sup> Oviedo y Baños, 1941:220

Nirgua”<sup>33</sup>. Pero, según relató un siglo después Oviedo y Baños, se le pidió a vecinos de la provincia moradores incluso en sitios tan distantes como Santiago de León de Caracas, el aporte de efectivos, pertrechos o alimentos de sustento para las tropas, contribución que valía la pena hacer ya que luego sería reconocida como mérito para obtener mercedes de la Corona.

Estas medidas eran tomadas por el Rey sólo en casos extremos y Nirgua se convirtió lo fue. Entre las encomiendas declaradas vacantes y objetos de composición, se encuentran las de:

- Pedro Losada, quien la obtuvo por sucesión a raíz de la muerte del Regidor Francisco Pacheco, y como no fue compuesta fue despojado de ella, la de
- Felipe de Aguilar, quien ofreció ir “personalmente a Nirgua, con armas y caballos, o en otro caso, enviar un soldado a su costa” (recurso último utilizado también por algunos vecinos de Caracas), o la de
- Alonso de Villanueva, con una encomienda en Quebrada Honda, que dio en composición “su persona y 2 hijos con sus armas durante dos años”.<sup>34</sup>

Por todas las vicisitudes y características susceptibles a ser agrupadas, Mendoza (1993) dividió el proceso de resistencia armada, conquista y colonización de la Provincia de Nirgua en seis períodos, correspondientes a los años 1535 a 1551, 1552, 1553 a 1589, 1590, 1591 y 1624, y 1625 a 1628.

- Entre 1535 y 1551, los Jirajaras tienen los primeros contactos y enfrentamientos con una de las primeras huestes europeas, la expedición de Jorge de Spira, y luego aumentan los ataques; en 1542 Diego de Boiza logra capturar y esclavizar algunos de los rebeldes, y

---

<sup>33</sup> Troconis, 1984:66.

<sup>34</sup> Mendoza, 1993:18.

los envía prisioneros vendiéndolos en Honduras. Eso no impide que continúen en armas; en 1547 atacan a Juan de Villegas, en su expedición a la Laguna de Tacarigua (Lago de Valencia), y en 1551 abortan las labores en las minas de San Pedro de Buría.

- En 1552 se lleva a cabo una alianza indígena-negra, participando juntos en el alzamiento del negro Miguel, durante el cual, según los relatos de la época, los indígenas usaban pigmentos oscuros a base del fruto del árbol jagua para pintarse y confundirse con los africanos, abultando las tropas a ojos de los aterrizados colonos blancos, logrando afectar significativamente a la ciudad de Barquisimeto, situación que se explica por sí sola en la siguiente cita:

Por este mismo año (1552) se hallaban los vecinos de Barquisimeto en más apretados lances que aquellos en que los puso el negro Miguel, pues no teniendo otro recurso para mantenerse que el de minas de Nirúa, fue tan nocivo ejemplar su alzamiento que a su imitación los indios Niruas y Jirajaras tomaron tan a su cargo impedir su labor, que convocándose armado los acometían con tan repetidos asaltos que no había minero que se atreviese a conservar el sitio.

- Entre los años 1553 y 1589, proliferan las fundaciones de corta duración, frustradas por la repetida arremetida de los Jirajaras; más que centros poblados eran casi fortalezas militares erigidas a expensas de los vecinos de las principales ciudades de la Gobernación de Venezuela.
- En 1590, destacan gestiones jurídicas orientadas a justificar la reducción a la esclavitud a todos esos indígenas alzados, como fue el caso del expediente elaborado en Valencia a instancias del Alcalde de esa ciudad, don Juan Rodríguez, en el que se reflejaba el temor de los colonos de Valencia, Barquisimeto y El Tocuyo y la necesidad de que sus vecinos se incorporaran a las jornadas de pacificación:

...contra los dichos indios delincuentes y caribes infestadores y que comen carne humana les sea dado como desde luego se les dan por esclavos tomándolos en la dicha jornada y guerra para que de ellos

como tales esclavos se pudieren servir los dichos soldados hasta en tanto el rey nuestro señor otra cosa provea.<sup>35</sup>

A esta solicitud únicamente se salvaban los indios de ambos sexos menores de 10 años considerados vasallos libres del Rey, susceptibles de ser adoctrinados y tutelados.

Por otra parte, ese mismo año, en reunión de los cabildos de las ciudades de Caracas, Coro, El Tocuyo, Barquisimeto, Trujillo, Valencia, Carora, San Sebastian de los Reyes y Maracaibo, don Simón Bolívar es comisionado para viajar a la Corte Española con una de peticiones entre las que destacan solicitar amplios poderes para ratificar esa esclavitud, justificada porque se les consideraba Caribes y caníbales, planteando como estímulo adicional a la participación de los vecinos las riquezas auríferas que podrían ser explotadas, porque podían disponer de mano de obra esclava.

Entre los años 1591 y 1624 siguen los levantamientos y ante la imposibilidad de las autoridades coloniales de controlarlos se plantea la incorporación de mulatos al proceso, quienes además de proteger el territorio contribuirían a poblarlo, señalaba el Gobernador Interino Arias Vaca en 1602:

...Y habiéndose encargado de esta gobierno (...) con la brevedad posible, como tengo avisado a vuestra majestad, nombré capitán (y soldado) que anduvieren acaso en la dicha provincia (de Nirgua) para que se allanasen y conquistaran y habiendo puesto en ejecución lo dicho, y que por referido no se podía pacificar, tomé (un) asiento con los mulatos libres y negros capitulando con ellos lo que a vuestra majestad tengo avisado por mi carta de (L) 15 de octubre de 1601, enviando a vuestra majestad un asunto del dicho asiento y capitulaciones. En cuyo cumplimiento, los dichos mulatos y negros os tiene poblado en nombre de vuestra majestad una Villa intitulada de Nueva Londres, y allanando el camino real a donde de ordinario salían los indios de la dicha provincia a matar caminante y robarles sus

---

<sup>35</sup> Mendoza, 1993: 20

haciendas, con cuya asistencia se labraran las minas de que hay en la dicha provincia en los ríos...<sup>36</sup>

Esa villa de Nueva Londres desaparece pero constituye un antecedente significativo del papel asignado a los hombres libres de color como primeros vecinos pobladores. Nueva Londres fue sustituida por el Fuerte de Santa Ana de Alquiza, fundado el 25 de septiembre de 1609 por el Maestre de Campo Garci González de Silva, empresa que contó de nuevo con el respaldo y aporte de las ciudades vecinas.<sup>37</sup>

Pero Garci González de Silva fue también atacado, y los colonos otra vez se retiraron abandonando la fundación y la explotación de la mina.

En este periodo el enfrentamiento entre Indígenas y Colonos se hace más encarnizado, un ataque efectuado al maestro de campo Garci González de Silva mientras transportaba una carga de oro a la provincia de Caracas provocó el retiro de los españoles en las minas de Buria, y los centros poblados vecinos a Nirgua nuevamente quedan a merced de las incursiones de los Jirajaras.

Colmada la paciencia de las autoridades Coloniales y de la Corona Española, y minados ya los recursos para sufragar nuevas tropas, se decidió convocar una reunión de cabildo abierto de la municipalidad caraqueña el 30 de octubre de 1624, con asistencia del vecino y del propio Gobernador y Capitán general, don Juan de Meneses y Padilla, en la cual se insta a los encomenderos de toda la jurisdicción provincial a colaborar directa (como efectivos) o indirectamente (con hombres armados o con suministros) a favor de la pacificación y final fundación de la provincia de Nirgua, so pena de perder sus encomiendas.

---

<sup>36</sup> **Ibíd.:** 24

<sup>37</sup> **Idem.**

Fue así como entre los años 1625-1628, se decreta una auténtica guerra de dirigida personalmente por el Meneses y Padilla, al frente de un ejército conformado esencialmente por mulatos, un componente humano que tendría a partir de ese momento una figuración destacada en el territorio. La estrategia seguida por el ejército español para lograr controlar el espacio fue dividirse en dos frentes, un primer frente, ubicado al sur y dirigido por Pedro del Castillo, quien había participado en la fundación El Real de San Felipe de Londres, en las sabanas de Londres al norte se ubicaba un segundo frente, dirigido por Don Juan Meneses y Padilla, en el fuerte de Santa María, en donde funda la ciudad.

El 25 de enero de 1625, Meneses y Padilla funda definitivamente Nuestra Señora del Prado de Talavera, antecesora directa de la Nirgua actual, con la colaboración de las tropas integradas por zambos y mulatos, razón por la cual estos adquieren prerrogativas especiales otorgadas por la corona en pago a sus servicios, aportando una singular –en comparación con otras ciudades del país– base demográfica inicial; el acto estuvo respaldado en Reales Ordenanzas del 13 de enero de 1573; realiza la fundación en nombre del Rey dando al nuevo centro poblado la condición de ciudad, la cual recibe el nombre de Santa María de la Victoria del Prado de Talavera de Nirgua, cuyos límites ya señalamos.

Fue necesario premiar a los zambos y mulatos con ese reconocimiento de vecinos fundadores en virtud de las considerables bajas que les infringieron los indómitos Jirajaras (Mendoza, 1993).

En documento fundacional se establecen los oficios de la República en donde se nombran cuatro regidores, un Alférez Mayor, con voz y voto, un Depositario General, un Alguacil y un Escribano, y se procedió a otorgar las mercedes de tierra y a repartir encomiendas, por tres vidas consecutivas; así mismo se designó a la Virgen María como patrona y abogada de la ciudad, consolidando así no sólo el triunfo colonial sobre población

y territorio sino también, al menos en lo que respecta a ese centro urbano y comunidades inmediatas, el control espiritual; podemos presumir, que desde entonces todos los remanentes del panteón y bestiario mítico aborigen quedaron relegados a los sitios más apartados, adonde la acción del curato tenía menos influencia, desapareciendo gradualmente muchos de sus elementos distintivos, fusionados quizás con las prácticas del catolicismo popular. Ese proceso debió agudizarse durante los siglos XVIII, XIX y primera parte del XX, cuando en la región se olvida el pasado sueño de las minas y se logra una próspera actividad económica basada principalmente pero no exclusivamente en la siembra y cosecha de café. Una vez que cae la economía agrícola en el país es reemplazada por la economía petrolera, esas comunidades agricultoras se fueron ensimismando cada vez más, hasta tal punto que hoy en día existen personas que nunca han bajado al pueblo, y quienes lo hacen procuran estar únicamente el tiempo necesario para comercializar algunas frutas y hortalizas en los mercados locales. Estos datos fueron aportados por los mismos habitantes de la zona entrevistados, por lo que no poseemos datos algunos sobre la dinámica migratoria de estas comunidades durante el siglo XVII.

En el cuadro N° 1 hacemos un apretado resumen de los sucesos acaecidos desde la llegada de las primeras huestes conquistadoras, a mediados del siglo XVI, hasta la fundación definitiva de Nirgua, a comienzos del siglo siguiente, podríamos dividir todo el período en las siguientes fases fundamentales:

**Cuadro 1.** Principales hitos históricos en la historia fundacional de Nirgua.

Año	Ensayo fundacional
1551	Capitán Damián del Barrio funda el Real de Minas de San Felipe de Buría, localizado en las minas de oro de Buría. Esta fundación terminó por causa del alzamiento del negro Miguel.
1554	Capitán Diego Montes funda La Palmas de las minas de oro, la cual cae por el ataque de los Jirajaras.
1555	El Capitán Diego de Paradas funda a orillas del Río Nirgua la Villa de Nirúa o Nirgua, luego sitiada por los indígenas y por tal razón abandonada.
1556	Se reconstruye el centro poblado anterior, con el nombre de Villacinda.

<b>1557</b>	El Capitán Diego Romero funda Villa Rica, la cual desaparece. Funda el Real de Minas de Nirgua, que también desaparece. En un sitio distinto y más seguro funda Nirua del Collado, que tampoco tuvo continuidad. Refunda Villa Rica.
<b>?-1568</b>	Se funda Nueva Jerez y en 1568 cae por el alzamiento de los Jirajaras.
<b>1578</b>	El pueblo de españoles de San Pedro desplaza a Nueva Jerez.
<b>1578</b>	El pueblo de San Pedro de la Provincia de Nirgua cambia de nombre a Nuestra Señora de la Concepción.
<b>1601</b>	Capitán Alonso Arias Vacas establece un asentamiento de mulatos llamado Nueva Londres.
<b>1609</b>	El Capitán García González de Silva construye el Fuerte Real de Santa Ana de Alquiza.
<b>1625</b>	El Capitán don Juan de Meneses y Padilla, gobernador y capitán general, funda Nuestra Señora del Prado de Talavera (actual Nirgua)

**Fuente:** Mendoza (1993).

De la caracterización sociohistórica del territorio del actual Municipio Nirgua vale rescatar la peculiaridad de sus múltiples e inestables fundaciones iniciales, que giraban todas en torno de la extracción minera y no de la fundación de pueblos de indios, resguardo o misiones, y los traslados forzosos que afectaron a la mayor parte de la población originaria (capturados y sometidos al régimen de encomienda, o desplazados a la periferia y a las zonas menos accesibles, huyendo de la violencia de los soldados), razón por la cual se puede presumir que el proceso de adoctrinamiento cristiano no se cumplió a cabalidad; esto podría ser la causa principal de la pervivencia de ciertas prácticas simbólicas y memoria histórica, que, aunque resemantizada, que actualmente se registra en la oralidad asociada a los petroglifos o a los contextos adyacentes; es un conjunto de elementos que, sin embargo, se muestra fragmentario, a veces variable entre una u otra persona o grupo familiar, reflejando esa falta de sistematicidad, presumimos, ese pasado de rupturas repetidas e incorporación a la población nativa, de indígenas procedentes de otras regiones (también trasladados a la fuerza) y de no indígenas hispanos o mestizos de distintas ascendencias (africanos, mulatos, zambos, pardos).

Como trataremos de demostrar con este trabajo, se podría decir que las actuales comunidades campesinas en cierto sentido son tributarias directas de las anteriores y múltiples fundaciones de Nirgua o de los reductos en donde se escondieron los pocos

descendientes indígenas que en virtud de la vergüenza de origen terminaron, ocultando u olvidando su identidad, mestizándose biológica y culturalmente, “campesinándose”, al menos en lo que respecta al lenguaje y a muchos elementos de su cultura material, sin descartarse, como lo insinúan los testimonios orales recogidos por nosotros, que se mantuvieran vigentes, aunque con algunas transformaciones propias de la dinámica histórica, elementos inmateriales, referidos al imaginario y a la valoración de ciertos parajes de su territorio, como es el caso de los sitios con petroglifos, cuyos curiosos diseños y presencia perenne mantuvo activo al menos una parte de ese patrimonio intangible asociado. La descripción de estas manifestaciones será el objeto del próximo capítulo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## **CAPÍTULO IV. PETROGLIFOS: MEMORIA EN EL ARTE**

---

Podemos notar como a partir del Siglo XIX a nivel mundial aparece un gran interés por los petroglifos, esas extrañas marcas en las rocas trazadas por los humanos y cuyos diseños y características los parecía diferenciar de lo que entonces se entendía por escritura; desde entonces su estudio pareciera estar revestido de una cierta aura de misticismo, incógnita, suspenso o misterio, que ya en ese entonces sugería que daban cuenta de una forma de pensar, entender y construir el mundo por parte de sus autores originarios que se creía muy distinta a la nuestra.

Hoy persiste ese enamoramiento por el estudio de los petroglifos quizás por ser una de las formas más obvias de rastrear el origen y desarrollo de la capacidad cognitiva en el ser humano; la aparición de los petroglifos y de las pinturas rupestres marcan el momento justo en el que se adquieren nuevas herramientas y/o medios para expresar pensamientos de forma gráfica...el inicio del pensamiento abstracto y hasta de formas más complejas del lenguaje en la humanidad.

Toda grafía es una elaboración compleja en la que se plasma el pensamiento de un individuo/grupo en un momento determinado, entonces se podría decir que cada grafía es portadora del alma o espíritu de la época en que fue elaborada, convirtiéndose así en la expresión viva del pueblo en que se realizó.

Aunque hoy en día –y en nuestro caso de estudio en particular– estos grafismos sean de difícil traducción, igual denotan otras nociones no menos importantes que su interpretación original, de entre las cuales podríamos quedarnos con al menos dos: la primera es que debemos abandonar la idea de que las personas que nos precedieron eran de

un pensamiento menos sofisticado o complejo y que como tal se encontraban a merced de la naturaleza; la segunda es que poseían una gran capacidad de observación, clasificación y ordenamiento de la naturaleza, de la cual dejaron registro, a través de los petroglifos, entre otras modalidades de expresión, dejando plasmada mediante incisiones en las rocas la expresión gráfica de su universo y de sus muy propias y particulares representaciones mentales.

Llama la atención que los petroglifos sean un fenómeno extendido en casi todas las zonas habitadas del planeta durante milenios; es como si desde sus albores el ser humano sintiera la necesidad de comunicarse y de expresar sus pensamientos conservándolos en un soporte que trascendiera su propia temporalidad humana. Suponemos que, así como fue ayer en las rocas, hoy es en los libros; lo que permanece constante a través del tiempo y de ambas expresiones gráficas es la necesidad de compilar el conocimiento con la expresa intención de que llegue a otros individuos, siendo esta transmisión indiscutiblemente uno de los más grandes logros intelectuales del ser humano, frontera movediza entre el *Homo habilis* y el *Homo sapiens*, en donde la habilidad de la mano en dejar una grafía que da cuenta del pensamiento sustituye parcialmente la invaluable información que aporta la palabra dicha o escrita, y a la que por razones obvias no podemos acceder.

Desde la aparición de la grafía rupestre una parte del conocimiento adquirido no solo será susceptible de ser evocado a voluntad y transmitido de generación en generación convirtiendo el conocimiento en un capital acumulable que además desde ahora será transmisible.

De los estudios rupestres se podrían desprender muchas conclusiones, sin embargo, sin ser ese el objetivo principal de nuestra investigación, no podemos dejar de detenernos unos minutos en algunas consideraciones básicas y esenciales.

En primer lugar, se desprende que nuestras comunidades originarias no se limitaban a una existencia de subsistencia en la cual todo su tiempo se empleaba en la búsqueda de sustento; las grafías rupestres dan cuenta de una compleja visión del mundo tanto físico como espiritual.

En segundo lugar, la recurrencia de grafías en distintas zonas del país puede ser indicador de contactos entre los distintos grupos humanos que habitaban la zona, y que no se trataba de pequeños grupos humanos dispersos y en constante pugnas entre ellos.

En tercer lugar, por la ubicación y abundancia de los petroglifos, podemos inferir lo basto de la ocupación territorial prehispánica, o al menos lo intrincado de sus rutas de tránsito por valles y montañas.

En cuarto lugar, –y este es el que nos concierne más directamente– en virtud de las características que adquirió el proceso colonizador en cada zona en particular, es posible que su presencia desde la antigüedad explique algunos comportamientos del presente que a nuestros ojos occidentales puedan aparecer como extraños o al menos inexplicables, pues las antiguas tradiciones pueden haberse diluido pero, aun así permanecido en el tiempo, mezcladas con componentes del imaginario propios del catolicismo y del mundo africano, difíciles de aprehender salvo si se indaga con mayor profundidad, como lo hemos procurado hacer en el transcurso de la investigación. Recuperar esas voces dando un lugar a cada una contribuye a entender la polifonía que nos caracteriza y que nos conforma en la particularidad que somos.

En el capítulo II, al comentar las características geográficas del Macizo de Nirgua, comentamos la escasez de referencias acerca de esas manifestaciones rupestres, evidenciado en el excelente catálogo adelantado por Valencia y Sujo Vosky (1987), no

obstante estar la región relativamente cerca de varias ciudades importantes y centros de investigación científica, y tenerse algunas referencias informales acerca la presencia de rocas con grabados. Dar comenzó a ese registro formal se planteó entonces, desde un comienzo, como uno de los objetivos de este estudio, imprescindible para aportar datos básicos a partir de los cuales formular cualquier hipótesis, incluido el complejo tema de las posibles interpretaciones, resemantizaciones, apropiaciones por parte de la comunidad o cualquier otro significado.

A continuación expondremos los resultados de las diferentes jornadas de trabajos de campo realizadas, incluidos los campos de información básicos tomados en cuenta en nuestras notas y también comentarios acerca de su ubicación descriptiva, accesibilidad, y –particularmente importante a nuestros fines– testimonios orales que reflejan la opinión de los habitantes y ciertas tradiciones orales que eventualmente podrían tener raíces históricas muy profundas, pues de hecho, en algunos de esos relatos reaparecen personajes y acontecimientos históricos documentados en las fuentes escritas citadas en el capítulo anterior, asociados a un rico imaginario local, como es el caso de los indígenas (sitio Las Aletas, sitio El Picacho-Los Muchachos), incluidos los indígenas rebeldes (sitio Tejería), la codicia por el oro y fantásticos tesoros (sitio Tejería, Sitio San Vicente), y hasta personajes concretos destacados en la historia fundacional, como es el caso del célebre conquistador Garci González (sitio Tejería, sitio Garci González). Estos testimonios son un adelanto, y están a veces estrechamente relacionados a otro conjunto incluido en los capítulos V y VI, que remiten además con frecuencia a otros elementos del paisaje que se suelen asociar al tema de las manifestaciones rupestres, las cuevas o en general las rocas consideradas “misteriosas”, y el imponente cerro El Picacho.

Con todo esto, además de obtener información aplicable a nuestra disertación, deseamos colaborar con una parte de lo que podría ser el futuro inventario de

manifestaciones rupestres del estado Yaracuy, los petroglifos del Municipio Nirgua del Estado Yaracuy.

Hemos querido incluir en algunas de las descripciones las actitudes observadas por los lugareños a nuestra presencia e indagación, que varían de la desconfianza y celo al entusiasmo e interés en participar, ya que reflejan en parte la valoración que les otorgan a los grabados, su curiosidad, o su completo convencimiento en las tradiciones orales asociadas, especialmente aquellas que remiten al tema de la existencia de fantásticos tesoros.

#### **IV.1 Ubicación geográfica y características principales de los petroglifos de Nirgua**

En total se visitaron nueve sitios con grabados rupestres, incluida una localidad que eventualmente podría ser post contacto (sitio San Vicente), dadas las características de los objetos observados, no obstante que son inmuebles y utilizan la piedra como soporte. La mayoría se encuentra en la franja sur del Municipio Nirgua del estado Yaracuy, colindante con el estado Cojedes, en localidades con alturas cercanas o superiores a los 800 ms.n.m, asociados a paisajes de bosque montano, y por lo tanto con buena cobertura vegetal. En por lo menos un caso, las manifestaciones se sitúan en rocas que forman abrigos, cuyo aspecto recuerda una gruta o cueva, que como ya se ha dicho, es un paraje particularmente importante en el imaginario local y regional. La identificación de cada sitio se ha hecho respetando el nombre del sector, y puede abarcar una o más rocas. En cuanto a las tradiciones orales asociadas que pudieron ser colectadas, a veces se refieren a rocas específicas o al sitio arqueológico en general (conjunto de rocas) y otras veces a parajes o paisajes en los cuales están ubicados los grabados, o a con los cuales tienen conexión a través de un personaje en particular (luces, indígenas, duendes). No en todos los sitios se pudo obtener este tipo de manifestaciones culturales.

## Sector Garci González

### Descripción general

Visitado el 6 de agosto de 2001. A una altura de 981 ms.n.m se encuentra el petroglifo único, ubicado en el sector Garcigonzalez, con coordenadas: UTM (19P) 542052 N 1122334 E. El entorno se caracteriza por una vegetación espesa, con abundantes plantas de sisal. Hay cinco casas relativamente cerca del petroglifo, todas de bahareque y techo de zinc a dos aguas, enclavadas siempre al lado de un conuco.



Foto 1

### Roca I (única)

#### Descripción

Se trata de un solo bloque de piedra de forma más o menos rectangular. Por la posición de los glifos, asumimos que la roca se encuentra en su posición original, erguida. Posee nueve glifos en una cara única, frontal. Estos son mayoritariamente figuras de rostros humanos, intercalados con figuras abstractas (Fotos 2,3,4). Los surcos se encuentran bien definidos y poseen una profundidad que varía entre los 3 mm y los 8 mm. La roca presenta signos de una fractura en la zona superior. A juzgar por la forma, acabado y profundidad de los surcos, la técnica utilizada fue la del desgaste. Se encuentra a unos cinco metros de la carretera de tierra y completamente aislada de otras rocas (Foto 5).

### **Tradición oral asociada**

Las personas habitantes del lugar aseguran que esta roca era la puerta a un “pasadizo” que lleva a una cueva ubicada en la cima del Picacho, que se encuentra al otro lado de la carretera. Por esa cueva los indígenas del lugar salían e iban al valle en donde se encontraba el pueblo de los conquistadores, los atacaban, y luego regresaban rápidamente por el mismo pasadizo a su escondite; así los españoles no les daban captura y ellos tenían las menores bajas posibles.

Otros hablan de un episodio en el que unos duendes (se elimina el “que”) se robaron a un niño y lo dejaron en la cueva del Picacho, desde donde se podía escuchar al niño pidiendo auxilio, por tres días con sus noches, pero nadie podía llegar a él pues quienes lo intentaban se perdían en el camino. Para rescatarlo fue necesario mandar a buscar al padrino del niño quien vivía en Barquisimeto. Cuando el padrino llegó al lugar llamó al niño por su nombre y este respondió, apareciendo a su lado completo pero muy débil por los tres días y noches de hambre y frío que pasó, explicándose esto así:

Es que en estos casos sólo el padrino del muchachito es el que lo puede rescatar. El niño contó que un duende se lo había llevado y que le lamía los pies para que no se pudiera escapar (aclaró que al lamerlo se producía una llaga en la planta de los pies); el duende lo había dejado en la cueva del Picachito (en una versión lo alimentaba con casabe y agua miel y en otra con frutas del monte). El duende le advirtió al niño que si contaba algo sobre lo ocurrido moriría a los tres días... y así ocurrió, el niño murió a los tres días de haber sido rescatado (Foto 6).

Aparte de eso, es interesante constatar la memoria histórica local acerca de la figura de Garci González de Silva, reflejada en el topónimo, cuya participación en la fundación de Nirgua fue referida en el capítulo anterior.



Foto 2



Foto 3



Foto 4



Foto 5

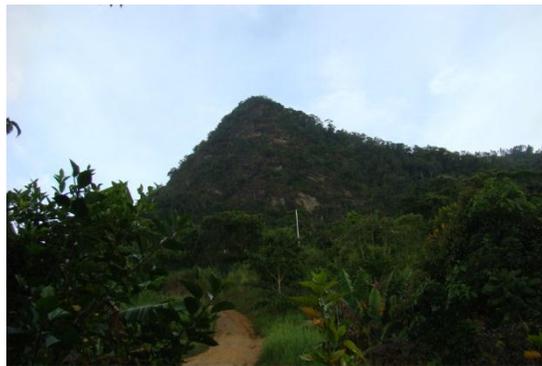


Foto 6

## Sector Pata E´Tigre

### **Descripción general**

El primer registro se hizo el 6 de agosto de 2002. Dejando el camino asfaltado, se inicia la subida de un terreno en plano inclinado, caminando en medio de un conuco que, para el momento del relevamiento, estaba sembrado de tomate; en éste se encuentran cuatro rocas, tres aparentemente sin glifos y una con dos glifos que son apenas visibles.

### **Roca I**

#### **Descripción**

Coordenadas UTM (19P) 542053 N 1122334. Se trata de una roca de 2.50 m de frente por 1.50 m de altura en su costado izquierdo y 2.00 m en su costado derecho. Sólo una cara esta trabajada, la frontal. En el centro de la roca se encuentran dos glifos de figuras antropomorfas con una altura de 40 cm y un ancho de 20 cm cada uno. Los surcos están casi borrados, con una anchura de 1 a 1.5 cm de ancho, trazados utilizando como técnica utilizada el desgaste.

### **Tradición oral asociada**

En este contexto no se logró hacer contacto con los dueños u ocupantes del terreno en el que se encontraba, sin embargo se trataba de un espacio ocupado pues el petroglifo se encontraba en medio de un conuco de maíz.

Mientras se realizaban las mediciones y fotografías del lugar, se comenzó a sentir como se movían las plantas de maíz de la siembra, como si algo grande se deslizara directo hacia nosotros, en ese momento Francisco (pancho) Malpica, quien era nuestro guía, me toma por un brazo y me dice que hay que salir YA del lugar pues viene el dueño. Yo corrí de inmediato tras Pancho cerro abajo mientras le decía que yo quería entrevistar al dueño y

el riendo me decía, “es una gran culebra que cuida la piedra, no creo que quiera hablar contigo”.

Pese al hecho de no ser un dato recabado directamente por un miembro de la comunidad, debo destacar que Pancho, es “de por esos lados” y me explicó que aunque no sabía que en esa piedra en particular tenía un guardián si sabe que todas en general lo poseen y por tanto no le extrañó que “nos llegara” en ese momento.



Foto 7

Foto 8

## Roca II

### Descripción

Tomando como referencia al petroglifo anterior, a unos 25 m. en dirección sur-oeste y a una altura de 1.133 ms.n.m, se encuentra éste otro petroglifo, una roca única de tres metros de ancho por 1.20 m. de largo y una altura de 90 cm en su punto más alto. Sólo una cara esta trabajada, la horizontal; sin embargo la roca parece haber sido cortada anteriormente y los pedazos faltantes no se encuentran en el lugar por lo cual no podemos asegurar que originalmente no tuviese otras caras trabajadas. Se encuentra en muy avanzado estado de meteorización por lo que los glifos apenas se perciben. Éstos consisten en diseños constituidos por una oquedad redonda de poca profundidad bordeada parcialmente por oquedades más pequeñas, lo cual, en conjunto semeja la huella dejada por

la “pata de un tigre”, “pata’e tigre”, de ahí el nombre del lugar. La roca exhibe un total de seis de glifos en la forma antes descrita y otra en forma de letra “Y”. Todo el conjunto mira hacia el valle de Nirgua, y, a su espalda, se encuentra el cerro El Picacho, importante hito geográfico de la región, asociado a varias tradiciones orales.



Foto 9

### **Tradición oral asociada**

No se logró registrar ninguna en particular, aunque interesa la nomenclatura local dada a los diseños mencionados.

## **Sector Tejeria, Finca Bucarito o San Miguel**

### **Descripción general**

Las coordenadas que delimitan el espacio relevado se ubican entre los puntos correspondientes a UTM (19P) 553042 N 11005409 E y 553058 N 1105403 E. La primera expedición a la Finca Bucarito se realizó el 14 de agosto de 2002; aunque en lo sucesivo se realizaron otras expediciones, dado su interés (número de petroglifos y tradiciones orales asociadas). Las notas descriptivas generales corresponden a la primera salida de campo,

realizada por un grupo constituido, esta que fue la primera, estuvo conformada por Francisco Loyo (fotografía), Juan Carlos Bravo (chofer), Jorge Barraes (GPS y filmadora), José Antonio Luis y Onésimo Rumbos (guías de campo), y nosotros. Comenzamos el camino de la montaña por la vía del Picacho. A una altura de 1.155 ms.n.m la vegetación comienza a cambiar rápidamente. De una vegetación espesa y de grandes árboles pasamos a una vegetación baja con predominio de helechos. Etnográficamente llama la atención la tipología de las viviendas, aparentemente tradicional y característica de esa zona, cuya planta no es cuadrada sino en forma de letra “L”; el material de construcción sigue siendo el bahareque y continúan con el techo de zinc a dos aguas. Después de entrar en varias de estas casas se pudo constatar que invariablemente la porción horizontal de la “L” siempre correspondía al espacio de la cocina, con un techo más bajo que el resto de la casa. Llegamos a la bodega Las Tejerías, donde recogimos al señor Juan Rodríguez, quien se encargó de ubicar el lugar y de mandar a abrir la pica para nuestro arribo; en adelante Rodríguez sería nuestro guía. Seguimos por un camino de tierra hasta llegar a un lugar en el que confluye la entrada de tres fincas, una al lado de la otra, San miguel, Bucarito y Los Abuelos. Rodríguez nos condujo por la finca Bucarito, cuya entrada se encontraba en el centro de las otras dos entradas. Una vez dentro de la finca llegamos hasta la casa del dueño, a quien le explicamos el motivo de nuestra presencia y le solicitamos su permiso para continuar hacia los petroglifos, solicitud a la que el dueño accedió muy entusiasmado. A poco caminar tomamos una trocha que, según Rodríguez y Luis se trata de un trozo del llamado “camino de indios”, y llamó nuestra atención el hecho de que se tratara de un sendero relativamente ancho, como de metro y medio, en una ladera que desciende hacia un valle fértil atravesado por dos ríos. Más allá del valle, el camino vuelve a levantarse en la montaña que se encuentra justo al frente, en esta montaña, los hermanos Mendoza, dueños de la finca en la que se encuentra el sistema de petroglifos, dicen que hay dos cuevas, a las que llaman indistintamente la “cueva del indio”. Estas cuevas se encuentran una en el sector La Palma, en tierras del señor Raimundo Noguera, y la otra en La Fila, en la

propiedad de una persona conocida como el “tío Carpio”. Localizado en las coordenadas UTM (19P) 553042N 11005409E, nos topamos con el inicio de lo que podríamos denominar un “camino de petroglifos”, pues las rocas están dispuestas más o menos a lo largo del sendero, conformando un conjunto o sistema. La primera roca del es piedra bien acuñada en posición vertical, con una inclinación aproximada de 60° y con una sola cara tallada, direccionada hacia el camino serpenteante que desciende por la ladera. En este punto fuimos sorprendidos por ocho personas, cinco adultos y tres niños, todos con machete en mano, quienes reclamaban una explicación por nuestra presencia en sus tierras. Inmediatamente se les trató de explicar nuestras intenciones y que al inicio del camino ya habíamos pedido permiso al dueño de la finca Bucarito, explicación a la que ellos replicaron haciéndonos notar que los petroglifos, y por ende nosotros, no se encontraban dentro de los límites de Bucarito sino en otra finca, San Miguel.

Pedimos disculpas y solicitamos el permiso del que ahora se presentaba como el dueño de la propiedad, el señor Ricardo Mendoza, quien no se mostró muy satisfecho, razón por la cual despachó al resto de la familia y se quedó con nosotros en el lugar, para vigilarnos, pues él aseguraba que “las piedras esconden el secreto del oro de los antiguos indios, o de un arreo de mulas que se perdió, repleto del oro que extraían de las minas de Buria y que pertenecía a Garci González de Silva”. Lo cierto es –nos dijo– que los petroglifos “marcan el lugar en que se esconde una gran cantidad de oro... de indígenas o de conquistadores, no importa, lo que importa es que es oro”.

Afortunadamente, después de una hora, se creó un clima de confianza y Mendoza sólo utilizaba el machete para ayudarnos a limpiar el lugar y descubrir la superficie de los petroglifos, que se encontraban uno al lado del otro sobre la superficie de la tierra, con su única cara tallada dirigida hacia el cielo. Nuestra impresión personal es que ciertamente se trata de un camino serpenteante, prácticamente empedrado con petroglifos, que desciende

por esa ladera hasta el valle. Se trata de un conjunto constituido por al menos 14 rocas con grabados visibles registradas en esta expedición, aunque no fue inventariado en su totalidad a causa del mal tiempo y la vegetación. Mayormente son glifos con figuras abstractas, con una profundidad de surco que oscila entre los 0.5 mm y los 2 cm aproximadamente. Existen pocas figuras antropomorfas.

La descripción del contexto concluye y se pasa a la descripción de cada roca en particular, lamentablemente solo podemos ofrecer la descripción tomadas del diario de campo pues la mayoría de las fotos de ese contexto se perdieron por un error en el revelado (no se realizaron fotos digitales) y dejamos abierta la posibilidad de volver al contexto no solo a fotografiar los petroglifos de los que disponemos la descripción pero no las imágenes, sino también a continuar con el recorrido del camino pues el contexto no fue agotado.

### **Tradición oral asociada al conjunto**

Como se ha dicho, se encuentran dentro de lo que localmente es considerado un “camino de indios”, que desciende hasta un valle en el cual se divisa un sector con abundantes palmas chaguaramos. Los hermanos Mendoza, dueños de la finca San Miguel, así como Rumbos y Malpica, guías de esa expedición, afirmaron que los indígenas que habitaban la zona consumían los frutos de esta palma en una infusión “parecida al café” y que también lo aprovechaban “para sacar aceite”.

Después de corto tiempo, los hermanos Mendoza constatan que realmente estamos enfocados en los petroglifos y nos confiesan que el celo con el que cuidan ese lugar es que esas “piedras marcan el lugar donde los indios escondieron el oro que le robaron a Garci González de Silva cuando lo atacaron”.

## **Roca I**

### **Descripción**

Es la primera roca (Foto 10) que nos encontramos en el contexto, al margen izquierdo del camino y al borde del barranco. Mide 1.5 m. de largo por 74 cm de alto aproximadamente en sus puntos extremos. El conjunto de glifos se divide en dos secciones, y están ubicados hacia el margen izquierdo y derecho de la roca. El glifo de la izquierda es una figura aparentemente antropomorfa, con obvia representación de las extremidades superiores e inferiores; las extremidades superiores fueron trazadas extendidas hacia arriba y las inferiores alineadas hacia abajo, con tres dedos en cada extremidad, y una altura de 32 cm. El conjunto de glifos de la derecha está compuesto por figuras abstractas de unos 60 cm de altura; la profundidad de los surcos es de unos 5 mm y su ancho de 1 cm. La técnica de ejecución en el caso de la figura antropomorfa es por desgaste y la de las figuras abstractas es por percusión, por lo cual suponemos que se trata de dos tiempos de ejecución distintos.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### **Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

## **Roca II**

### **Descripción**

Se trata de una roca de 2.35 m. largo por 0.83 cm de alto en sus puntos extremos. En su superficie se aprecian dos grupos de glifos: uno está bien definido y con figuras abstractas que ocupa toda la zona central de la roca, con surcos bien definidos de 1 cm de ancho y 2 cm de profundidad, con una técnica de ejecución por desgaste; el segundo grupo es apenas perceptible, ubicado en el borde inferior derecho, con un avanzado estado de meteorización y en el que no pudimos identificar bien la forma de la figura.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca III****Descripción**

Se trata de una roca de 2.37 m de largo por 92 cm en sus puntos extremos (foto 14). Posee siete glifos bien definidos. Uno semeja la forma de una cruz de doble borde, dos son diseños constituidos por tres círculos concéntricos, otro semeja el motivo conocido localmente como “pata’e tigre”, y los cuatro restantes son figuras abstractas difíciles de describir. La profundidad de los surcos es de 1 cm de ancho por 1 o 1.5 cm de profundidad.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca IV****Descripción**

Se trata de una roca de 2.60 m de ancho por 96 cm en sus puntos extremos. Posee dos grupos de glifos de figuras abstractas en avanzado estado de meteorización. La profundidad de los surcos es de 0.5 mm y el ancho de 1 cm aproximadamente.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca V****Descripción**

Se trata de una roca de 1.93 m de largo por 50 cm en sus puntos extremos. Posee cuatro glifos visibles a simple vista. En el extremo izquierdo se encuentran tres círculos concéntricos con cinco apéndices en forma de antenas curvadas que salen del círculo más externo. En la parte inferior hay tres líneas que semejan un zigzag coronado por cuatro puntos u oquedades. En el extremo derecho se observa una espiral abierta de cuatro vueltas, y en la parte izquierda más extrema, una figura cuadrada que semeja un rostro humano. Los surcos son profundos, de 1 cm de profundidad y 1 cm de ancho.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca VI****Descripción**

Se trata de una roca de 2.48 m de ancho por 1.39 m en sus puntos extremos. Posee visibles siete glifos e incontables glifos en avanzado estado de meteorización. Los glifos visibles son un círculo radial que semeja un sol, cuyo círculo lo conforma una oquedad de 3 cm de profundidad, y 2 glifos constituidos por una oquedad central con seis oquedades más pequeñas que lo circundan, utilizando tipología afín al diseño “pata’e tigre”. El resto son figuras abstractas difíciles de describir. Los surcos de los glifos visibles son profundos y bien definidos, con una profundidad variable entre 3 cm (en el caso de la oquedad central del círculo radiado) hasta 0.5 mm en los surcos más superficiales, y un ancho de 1 cm

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**Roca VII****Descripción**

Se trata de una roca de 1.46 m de ancho y 75 cm en sus puntos más extremos (Foto 12 corresponde a la primera cara. Foto 13 es el acercamiento a unos de los glifos de la foto 12). Posee dos caras talladas. En la cara 1, expuesta hacia el cielo, se pueden observar 2 glifos en forma de cruz con doble borde. En la cara 2 se pueden observar tres glifos, uno es una cruz doble semejante a las que se encuentran en la parte superior, y los otros dos son rostros humanos de forma ovoide, con contornos sencillos y en los cuales pareciera haber un esfuerzo por representar cejas muy profundas y unidas.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca VIII****Descripción**

Se trata de una roca de 1.30 m por 74 cm en sus puntos más extremos. Posee dos glifos de figuras abstractas. El surco es de unos 5 mm de profundidad en sus partes más profundas, y en otras es apenas visible, con un ancho de 1 cm aproximadamente. Presenta un avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**Roca IX****Descripción**

La roca mide 49 cm de ancho por 87 cm de largo en sus puntos más extremos. Posee un sólo glifo de figura abstracta. Surco de 5 mm de profundidad en sus partes más profundas y en otras es apenas visible, con un ancho de 1 cm aproximadamente. Presenta un avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca X****Descripción**

Se trata de una roca de 1.14 m de ancho por 83 cm de largo en sus bordes más extremos. Posee un sólo glifo de figura abstracta. El surco es como de 5 mm de profundidad en sus partes más profundas y en otras es apenas visible con un ancho de 1 cm aproximadamente. Presenta un avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca XI****Descripción**

Se trata de una roca de 80 cm de ancho por 1 m de largo en sus puntos más extremos. El surco de aproximadamente 5 mm de profundidad en sus partes más profundas y en otras es apenas visible con un ancho de 1 cm aproximadamente. Presenta un avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca XII**  
**Descripción**

Se trata de una roca de 1.25 m de ancho por 80 cm de largo en sus puntos más extremos. El surco es como de 5 mm de profundidad en sus partes más profundas y en otras es apenas visible con un ancho de 1 cm aproximadamente. Presenta un avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

**Roca XIII**  
**Descripción**

Se trata de una roca de 1.01 m de ancho por 137 m de alto en sus puntos más extremos. Posee dos glifos en su extremo más derecho, no visibles fácilmente debido a su avanzado estado de meteorización. A pesar de la dificultad, se pudo observar un glifo antropomorfo y un círculo coronado por un semicírculo radiado.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.

**Roca XIV****Descripción**

Se trata de una roca de 83 cm de ancho por 85 cm de alto en sus puntos más extremos. La roca posee un solo glifo abstracto en avanzado estado de meteorización. Esta roca marca el final del sendero explorado hasta ahora.

**Tradicición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca; en general comparte la valoración del conjunto.



Foto 10



Foto 11



Foto 12



Foto 13



Foto 14

<b>Sector El Líbano</b>
-------------------------



Foto 15

Foto 16

Se ubica en el punto de coordenadas UTM (19P) 538015 N 1108015 E. La primera expedición al sector El Líbano se realizó el 15 de agosto de 2002. Junto a nosotros formaban parte del grupo Francisco Loyo (fotografía), Jorge Barraes (GPS), José Antonio Luis (Guía de campo), Antonio “el oso” (chofer). A las 2 pm salimos de Nirgua rumbo a la montaña, con algo de aprehensión pues el tiempo amenazaba lluvia. A la hora abandonamos el camino asfaltado y comenzamos el camino a pie, sin trocha abierta, por una ladera del cerro con vegetación baja y abundante presencia de helecho de árbol. El lugar es utilizado para la siembra de conucos estacionales y al momento de nuestra visita

nos encontramos con tres conucos, dos de maíz y uno de tomate. Al pie de la ladera se encuentra la naciente de una quebrada.

### **Roca I**

#### **Descripción**

A mano izquierda se encuentra un petroglifo con dos grupos de glifos en forma de pares de manos. Cada glifo mide 16 cm de ancho por 17 de alto en sus puntos más extremos; cada mano del par está separada por unos 10 cm, mientras la separación entre grupo y grupo es de 37 cm. Todo el conjunto se encuentra ubicado a unos 20 cm más arriba del borde actual suelo. La técnica de elaboración fue la del desgaste. La profundidad de los surcos es de 2mm y 0.5 de ancho. Están en avanzado estado de meteorización.

#### **Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.



Foto 17



Detalle foto 17

### **Roca II**

#### **Descripción**

Se ubica a mano derecha del contexto y posee un total de 31 glifos, casi en su totalidad antropomorfos. Estos glifos se encuentran en mejores condiciones que los de la Roca I, quizás a causa de encontrarse al resguardo en un pequeño abrigo rocoso; aun así,

también se encuentran en un avanzado estado de meteorización. La profundidad del surco de estos glifos varía entre los 2 a los 4 mm, mientras el ancho oscila entre el 0.5 y 1 cm, y la técnica utilizada fue la del desgaste.

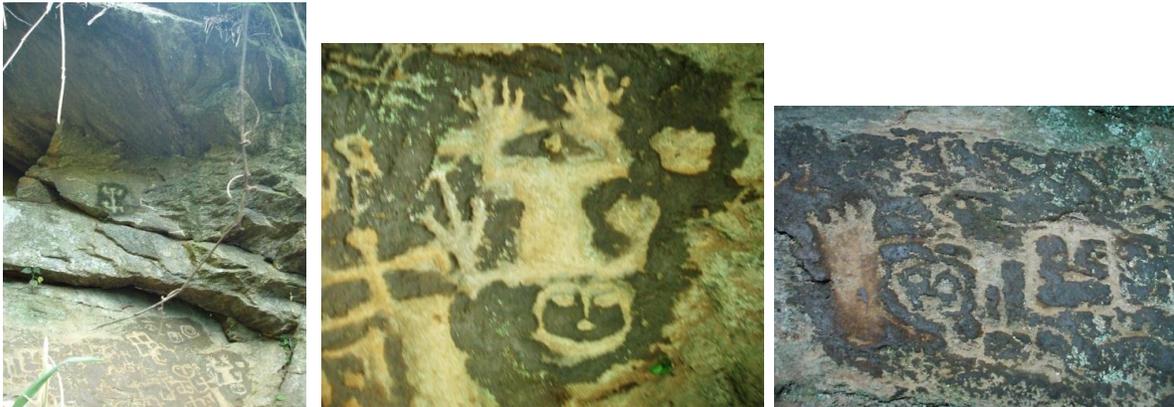
El contexto presenta una gran cantidad de rocas sueltas, y las más cercanas a los petroglifos parecen mostrar algunas marcas de glifos, pero por el avanzado grado de meteorización son casi imperceptibles. Tenemos la sensación de que este lugar fue en algún momento una cueva que colapsó, pero esta hipótesis tendría que ser evaluada por algún geólogo o espeleólogo. Ya de regreso, como a 300 m de distancia del lugar antes descrito, ubicamos otro petroglifo bastante deteriorado al que obviamente le faltaban muchas lajas de la única cara tallada de la roca.

#### **Tradicción oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.



Vista lateral de la Roca II



Detalles de la Roca II



Detalles de la Roca II

### Roca III

#### Descripción

Se ubica en las coordenadas UTM (19P) 538097 N 1108076 E. Se trata de una roca de 2.63 m por 1.50 m en sus puntos más extremos, con una sola cara tallada. El único glifo representa una “pata’e tigre”, conformado por una oquedad central de más o menos 7 cm de radio coronado por 5 oquedades más pequeñas de 2 cm de radio. Está en muy avanzado estado de meteorización.



Foto 18

### **Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.

<h3><b>Sector San Vicente</b></h3>
------------------------------------

### **Descripción general**

Se localiza en las coordenadas UTM (19P) 542209 N-1118846 E. La primera expedición a este sector se realizó el 19 de agosto de 2002 y el grupo estuvo integrado por José Antonio Luis (guía) Jorge Barraes (GPS) Francisco Loyo (fotografía) Antonio “el oso” (chofer) Jhonatan Ruffé (niño de la zona que se prestó a ser nuestro guía) y Liliana Abbate. El sector se encuentra muy próximo a las ruinas de San Vicente, una antigua estructura probablemente utilizada con fines defensivos durante el período fundacional de Nirgua. Se trata de un área medianamente poblada por campesinos que practican la agricultura de conuco. Para este caso en especial, el grupo llegó al puente de San Vicente, en donde dejamos la carretera asfaltada y descendió hacia la cuenca del río del mismo nombre, para lo cual atravesamos un conuco que en ese entonces estaba siendo sembrado con ají dulce. Continuamos el descenso en pleno curso, apenas un pequeño hilo de agua, pero por la cantidad y dimensión de las rocas parece que tiene crecidas estacionales de un volumen considerable. Llamó nuestra atención que los bloques de piedra presentaban fracturas muy lineales sin notarse intervención humana en el proceso. Se nos informó que a ambos

márgenes del curso de agua, que corre en dirección Oeste-Este, en un punto de coordenadas UTM (19P) 542209 N 1118846 E, se encuentran cuatro rocas con marcas culturales pero que no pudimos observar en esa oportunidad.

### **Roca I**

#### **Descripción**

Se trata de un bloque de roca rectangular, con cuatro de sus caras claramente expuestas; tres conforman los bordes laterales y la última la horizontal. Sus medidas son 1.10 m de alto por 1 m de ancho y 60 cm de alto, en perfecto corte y completamente simétrica; sin embargo, en el borde inferior de la roca el borde es irregular y se observa que para mantener su horizontalidad fue acuñada por debajo con rocas más pequeñas. Nuestra impresión es que el objeto de roca estaba en proceso de construcción y luego se suspendió el trabajo, pues a pesar de tener bordes obviamente manipulados por acción humana, la oquedad superior sólo se encontraba en esta etapa muy incipiente de elaboración, de unos 30 cm de alto por 20 de ancho.

#### **Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca

### **Roca II**

#### **Descripción**



Foto 19

Se trata de un bloque de piedra rectangular con medidas exactas de 1.36 m de ancho en el borde frontal, 1.40 en el borde lateral izquierdo, 1.30 en el borde lateral derecho , 1.03 de ancho en el borde posterior y una altura de 1.30 m. En el centro se encuentra una oquedad en forma rectangular semejante a lo que podría ser el molde de un lingote de oro, por lo cual –y considerando la proximidad de las ruinas de San Vicente– más que manifestación rupestre prehispánica (bateíta) podría tener origen post contacto, eventualmente con ese fin. Las medidas que definen los contornos de la oquedad no son uniformes, así tenemos 43 cm de punta a punta tomando en cuenta el borde superior por 42 cm de punta a punta tomando en cuenta el fondo de la oquedad. En las alturas también existe un diferencias, hacia el lado derecho la oquedad posee una profundidad de 14.5 cm, mientras que a su lado izquierdo es de 15 cm. Las paredes de los bordes miden 30 cm desde el borde superior hasta la base en el fondo de la oquedad.

Entendemos que esta pieza no se trata de un petroglifo, sin embargo consideramos de vital importancia el registro de cualquier artefacto (no móvil) que se hubiese realizado sobre piedra, en la espera de que en futuras investigaciones pudiesen establecer las posibles relaciones entre estos artefactos pétreos.

### **Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca

### Roca III

#### Descripción



Foto 20

Se trata de una roca tallada en semicírculo, con doble borde exterior y una perforación central también en forma de semicírculo. Las medidas de la roca son, en su parte lineal, 1.60 m de punta a punta, incluyendo un reborde externo, o 1.20 m de punta a punta tomando en cuenta sólo el segundo círculo, y una altura de 0.56 m. El círculo interno mide en promedio 10 cm de diámetro; el círculo más interno se eleva en sobre-relieve con respecto al más exterior 9 cm y el borde más exterior tiene una altura variable de 1 a 3 cm. Recuerda vagamente una piedra de trillar, por lo que podría ser un objeto post contacto.

### Roca IV

#### Descripción



Foto 21

Se trata de otra roca semicircular, que unida a la roca III podrían conformar un círculo de doble borde completo, con un hueco circular en el centro, de no ser porque las medidas para hacerlas empalmar no coinciden. Sus medidas son 1.28 m de punta a punta en la parte lineal incluyendo el borde externo, 1.04 m de punta a punta tomando en cuenta solo el segundo círculo, y con una altura de 70 cm; la perforación central mide 9 cm de diámetro por 7 de alto. Como en el caso anterior, recuerda una piedra de trillar de manufactura inconclusa, y en tal caso constituiría un objeto post contacto.

Pareciera ser obvio que la imagen de las fotos 20 y 21 se trata de dos mitades de una piedra de trilla, sin embargo los informantes de la zona reportan la ubicación de un petroglifo a menos de dos metros de esta supuesta piedra de trilla, el petroglifo no fue localizado porque según los informantes “se escondió, no quiso que lo viéramos”.

#### Sector La Florida

#### **Descripción general**

La primera expedición a este sector se realizó el 23 de febrero de 2002 y el grupo estaba constituido por Jorge Barraes (GPS), Francisco Loyo (fotografía), Onésimo Rumbos, Francisco (“Pancho”) Malpica y José Antonio Luis (Guías), Víctor Quintero (chofer), y nosotros. A una altura de 1.243 m.s.n.m., y con unas coordenadas de UTM (19P) 535870 N 1099276 E, cruzamos la línea estatal entre Yaracuy y Cojedes, luego de un pequeño descenso, y a una altura de 895 m.s.n.m. entramos en los límites del Parque Nacional Tirgua o Manuel Manrique. Su contexto es muy amplio, localizado en una ladera de la montaña, cubierta de múltiples petroglifos, de los cuales únicamente efectuamos el relevamiento de los más grandes por razones de mal tiempo. Dado lo extenso del contexto, las coordenadas que tomamos fueron la de los límites inferior y superior, intentando englobar la mayor cantidad de piezas posibles. El límite superior del contexto lo ubicamos

a los 914 m.s.n.m., con unas coordenadas UTM (19P) 536342 N 1097082 E, y el límite inferior a una altura de 883 m.s.n.m., con unas coordenadas UTM (19P) 536393 N 1097074 E. Hay que aclarar que este conjunto de petroglifos no fue investigado y relevado exhaustivamente, y que, por referencia de informantes del lugar, al final de la ladera se encuentra un río en cuyos márgenes se encuentran dispersos numerosas rocas con “bateas” talladas. La ubicación del punto con mayor número de petroglifos relevados por esta expedición es UTM (19P) 536349 N 1097104 E.

### **Roca I** **Descripción**



Foto 22

Se trata de una roca profusamente tallada, toda cubierta de glifos en una sola cara frontal. A simple vista se observan unos 69 glifos, algunos de los cuales corresponden a representaciones de rostros humanos. Presenta un reborde liso y la única cara con tallas parece haber sido alisada previamente. Se encuentra colocada en posición horizontal levemente inclinada en un ángulo de 45°, posición que mantiene gracias a unas cuñas de piedras colocadas en su base. Sus medidas son 3.86 m de frente por una altura que varía entre los 99 cm en su parte más baja hasta 1.27 en su parte más alta.

**Roca II****Descripción**

Se trata de una roca de 1.26 m de alto por 34 cm en su parte más angosta, hasta 66 cm en su parte más ancha. Una sola cara tallada; sólo presenta un glifo, de figura abstracta, de unos 77 cm de alto por 34 cm de ancho. La profundidad del surco es de 0.3 mm y el ancho de 0.5 mm y la técnica utilizada para su ejecución fue el desgaste. Se encuentra en avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.

**Roca III****Descripción**

Se trata de una pequeña roca de 45 cm de largo por 80 de alto, con una sola cara tallada. Presenta dos glifos, uno en la parte superior, en forma lineal horizontal, con tres pequeñas líneas descendentes que salen verticalmente desde el principio pasando por el medio y llegando hasta el final, dividiendo la línea en dos porciones equidistantes; este glifo mide 19 cm de largo, y la profundidad del surco es de 0.3 mm, con un ancho de 0.5 mm. En su parte inferior central se encuentra el glifo de un círculo concéntrico de 6 cm de diámetro por 12 cm de alto, con una profundidad de surco de 0.3 mm y un ancho de 0.5 mm. La roca se encuentra en avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.

**Roca IV****Descripción**

Se trata de una roca de bordes irregulares, de 90 cm de largo por 64 cm de alto. Tiene una sola cara tallada, con un solo glifo de figura abstracta. Este glifo se encuentra centrado y mide aproximadamente 35 cm. Profundidad de surco de 0.3 mm y ancho de 0.5 mm. Se encuentra en avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.

**Roca V****Descripción**

Se trata de una roca de bordes irregulares, de 2.30 m de alto por 2.20 de ancho. Muestra grabados en una sola cara. Presenta tres glifos, uno abstracto y dos figurativos. La figura abstracta mide aproximadamente 1.80 m y se encuentra ubicada hacia el margen izquierdo de la roca. Hacia el margen derecho se encuentran los otros dos glifos, uno en la parte inferior, de unos 35 cm de alto, que parece representar un reptil, y otro posicionado en la parte superior, que asemeja un rostro de 20 cm de alto. La profundidad de surco es de aproximadamente 0.3 mm, y su ancho de 0.5 mm. Se encuentra en avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

No se registró alguna particular a esta roca.

**Roca VI****Descripción**

Se trata de una roca de bordes irregulares, de 6.40 m de ancho por 2.40 de largo. Presenta una sola cara tallada, con cuatro pares de motivos podomorfos (en forma de

huellas humanas), dos oquedades coronadas con cinco círculos menores, y dos figuras geométricas en forma de cuadrados con un diseño que asemeja una letra “X” en su interior, coronados con una cúpula. Los glifos en forma de huellas varían en tamaño, de mayor a menor, desde los 26 cm hasta los 15 cm. Las figuras geométricas miden 20 y 22 cm, respectivamente, y las oquedades 12 cm.



Foto 23. Detalles de los glifos de la Roca VI

### Tradición oral asociada

La tradición oral asociada a este contexto fue recabada directamente del dueño de la finca, quien vale señalar que no es natural de la zona pero con muchos años de pernata y algunos de sus empleados que si son de la zona y que nos sirvieron de guía para este contexto específico.

Durante el tiempo que realizábamos la información, los empleados de la finca me preguntan si yo sé leer lo que dicen esos dibujos, a lo que yo les respondo que no y que por eso los estudio, de inmediato saltan sobre la roca y señalando los glifos dicen: *“este dibujo que está aquí en forma de casita con estos pies a un lado dice que esta casa es mía y aquí vivo yo con mi familia”*. En realidad se trataban de un par de huellas plantares (izquierda y derecha) y consecutivamente 4 juegos más de menor tamaño (foto 23 y detalle)

Por otra parte, el dueño de la Finca afirmó que el lugar tenía muchos petroglifos porque había sido ocupado por una importante etnia en tiempos prehispánicos y tras una batalla habían muertos todos pero sus espíritus aún se encuentran en el lugar protegiendo un importante tesoro con tal bravura y eficacia que quien entra a la finca con las intenciones de apoderarse de ese tesoro es lanzado por los aires y apedreado por los espíritus de sus dueños originales, por esa razón me piden que yo entre primero a ver si podía servir de mediadora o de distracción con los espíritus y ellos poder sacar el tan ansiado tesoro. Debo acotar que lo único extraño que vi en el lugar fueron los repetidos y repentinos chubascos de agua.

En la actualidad el dueño de la finca ha montado una ruta de “turismo exótico” hacia sus tierras a las que solo lleva turistas europeos... parece que finalmente si encontró algún tipo de tesoro.

Lamentablemente gran parte de las fotos de este contexto (al igual que en el del Sector Tejeria, Finca Bucarito o San Miguel) se perdieron por un error en el revelado pues no estábamos realizando fotografía digital.

## Sector Las Aletas

### Descripción general

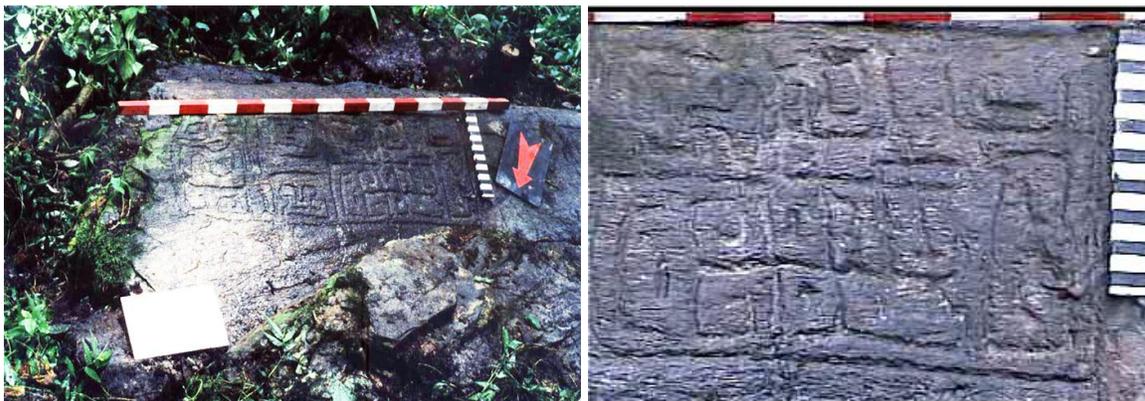


Foto 24

Detalle de la Roca I

Se ubica en el punto de coordenadas UTM (19P) 550555 N 1104955 E. La primera y única expedición a este lugar se realizó el 24 de agosto de 2002, y el grupo estaba conformado por José Antonio Luis y Francisco (Farcho) Malpica (guías), Juan Rodríguez (habitante de la zona), Francisco Loyo (fotografía), Jorge Barraes (GPS), Juan Carlos Bravo (chofer) y nosotros. A las 9 am llegamos al caserío de Tejería, donde recogimos al señor Juan Rodríguez en su casa, en la cual funciona la ya mencionada bodega Tejería, desde donde nos desplazamos al yacimiento. Su contexto es una ladera con abundantes bloques de piedras que hacen pensar en un posible desplazamiento. Al final de la ladera se encuentra una depresión por donde pasa el cauce de un río, y en el cauce se encuentra un petroglifo y una horadación que allí interpretan como un “mortero cónico de piedra”.

### Roca I Descripción

Se trata de una roca de 1.07 m de ancho por 1.34 m de alto. En su base hay un fragmento de 53.5 m de alto por 40 cm de ancho. Presenta 12 glifos de figuras geométricas abstractas con tendencia a la simetría.

### Tradición oral asociada

No se registró alguna particular a esta roca.

### Roca II Descripción

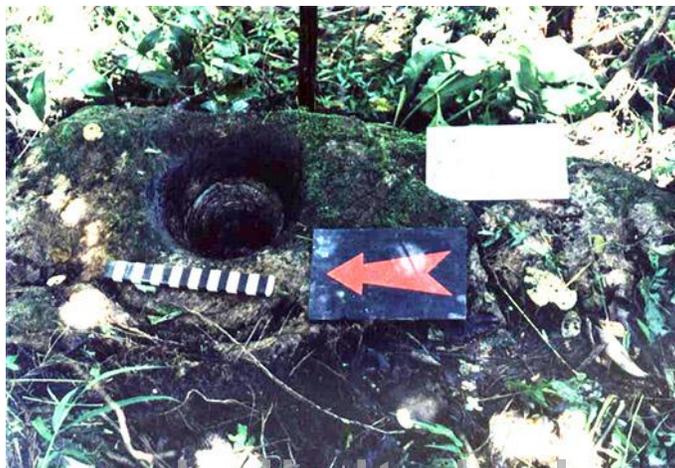


Foto 25

Nos desplazamos 300 m cuesta arriba de la roca I, y en las coordenadas UTM (19P) 550427 N 1105074 E nos encontramos con una roca que los campesinos del lugar conocen como el “pilón de piedra”. Se trata de una roca de forma completamente cuadrada en la cual es evidente el trabajo humano, de 1.75 m de ancho por 89 cm de alto, con uno de sus bordes incrustado en el cerro. En el centro se observa una oquedad circular que se proyecta hacia el fondo de la roca en forma cónica. Las dimensiones de esta oquedad son 34 cm de diámetro en la boca, que se reduce a 6 cm en el fondo, por 30 cm de profundidad.

Por la tradición oral asociada, a este supuesto pilón de piedra y por su relativa cercanía con el petroglifo descrito en el sector Las Aletas (foto 24) incluimos este objeto pétreo en espera de que en futuras investigaciones se logre establecer si existe relación entre ambas piezas.

### **Tradicción oral asociada**

La esposa del señor Juan Rodríguez relata que su familia era dueña de estas tierras y se cosechaba café hace como 30 años atrás; según ella, el café que debía ser molido se pilaba en esta roca. La misma señora relata que esa costumbre les quedó de una antigua costumbre de los indígenas de la zona, de quienes se dice pilaban el maíz en rocas como estas para hacer una bebida, la chicha.

### **Sector El Picacho, zona Los Muchachos**

#### **Descripción general**

El día 25 de agosto de 2002, salimos de Nirgua a las 10 am rumbo al sector El Pichacho, una expedición conformada por José Antonio Luis y Francisco (“Pancho”) Malpica (guías), Jorge Barraes (GPS), Francisco Loyo (fotografía), Ángel Domingo Montilla (dibujo) y nosotros. A este contexto llegamos por el reporte de la roca que hemos señalado como Roca I, sin embargo, luego, prospectando el lugar, nos encontramos con cuatro petroglifos más en avanzado estado de meteorización.



Foto 26

**Roca I (única)****Descripción**

Está ubicada en las coordenadas UTM (19P) 543461 N 1122198 E, al pie del cerro El Picacho, en el patio de la casa del matrimonio José Martínez y Esther Chávez. Solo una cara de la roca fue tallada. Se trata de una roca de bordes irregulares, de 1.80 de ancho por 1.05 de alto en sus puntos más extremos. Presenta 21 glifos, algunos antropomorfos, uno fitomorfo, otros geométricos y abstractos. La profundidad promedio de surco es de 2 mm aproximadamente. Curiosamente, los glifos que se encuentran ubicados a los extremos del petroglifo se repiten, uno por uno, en las rocas vecinas, y la ubicación de estos mismos petroglifos parecieran estar señalada en el petroglifo que nosotros hemos llamado Roca I. Se encuentra en avanzado estado de meteorización.

**Tradición oral asociada**

Se registraron varios testimonios sobre el petroglifo y elementos del paisaje del cual forma parte. La familia Martínez Chávez relató cómo, hacia los meses de noviembre y diciembre, en algunas noches, a medianoche, lo que describen como una “bola de luz” sale de una roca ubicada a cuatro m del petroglifo, se eleva 1 m sobre el nivel del suelo, se dirige hacia el petroglifo, lo toca, y después se redirecciona cuesta arriba por cerro El Picacho, hasta adentrarse en la llamada “Cueva del indio”, que se encuentra en su cúspide. Este fenómeno se viene repitiendo desde hace un par de años atrás... que ella sepa.

Por otra parte, la señora Esther nos relató que en una ocasión, hace aproximadamente 15 años, ella subió a El Picacho a recoger leña, en horas de la mañana. Cuando estuvo cerca de la cueva ya eran las 12 del mediodía, y en ese momento ella vió una enorme “culebra tornasol con cara de perro” que tardó media hora en pasar frente a ella, hasta meterse en la cueva del Picacho. Cuando bajó del cerro comentó lo sucedido a su familia y a sus vecinos

y ellos le contaron que ese era el “guardián” de un “tesoro” escondido en la “Cueva del indio”.

Los miembros de esta familia piensan que este petroglifo (Roca I) es un “mapa” de la zona, que marca el lugar en que los indígenas “escondieron sus tesoros”, y, en efecto, nos parece que este petroglifo se sale de la tipología de todos los anteriores; y al detallarlo nos dio la impresión de que pareciera marcar hitos de la zona tales como el “camino real” (no obstante ser éste post contacto) y los cerros El Picacho y El Picachito.

El hijo mayor del matrimonio nos dijo que siente que de la cueva alguien lo llama, pero su madre nunca lo ha deja subir pues un cazador subió algunos años atrás y regresó “loco”.

**Sector Los Morritos o Los Murritos.**

### **Descripción general**

Se localiza en el punto de coordenadas UTM (19P) 536945 N 1122011 E. La única expedición a esta zona se realizó el 30 de agosto de 2002, y salió de Nirgua, conformada por José Antonio Luis, José Antonio Luis (hijo) y Francisco (“Pancho”) Malpica (guías), Jorge Barraes (GPS), Francisco Loyo (fotografía), y nosotros. Este contexto se encuentra en el sector Los Morritos, cuya entrada se encuentra en un punto de la carretera Panamericana en sentido hacia la ciudad de Valencia, en donde se abandona la carretera asfaltada y se entra en un camino de tierra que conduce a la finca de Vicente Gallo Amenta. El petroglifo se encuentra ubicado en una depresión a la derecha del camino, a unos 10 m de profundidad, en lo que parece haber sido el cauce de un río, a juzgar por la presencia de otras piedras de gran tamaño; sin embargo los lugareños no recuerdan allí paso de agua. Para el día de la expedición, el petroglifo se encontraba en medio de un conuco de café.

## Roca I

### Descripción



www.bdigital.ula.ve Foto 27

Se trata de una roca única, fracturada por la mitad; los glifos se encuentran tallados a nivel interno de la roca en donde ocurrió la fractura. Las dimensiones de la roca fracturada y sin presencia aparente de glifos, son 4.45 m de ancho por 2.10 m en sus puntos más extremos, mientras que la cara que contiene los glifos mide 4.45 m de ancho por 1.80 m y 65 m de alto en sus puntos más extremos. Posee cuatro glifos aparentemente antropomorfos, todos en posición vertical, con una separación entre glifo y glifo de 28 cm. Llama la atención que al final de cada dedo el surco culmina en una oquedad circular de 1 cm de profundidad, que pudiera insinuar más bien que se trata de la representación de un batracio. La profundidad del surco varía entre 5mm y 1 cm. Se encuentra en buen estado de conservación.

### **Tradición oral asociada**

La primera información que aparece es que esas eran las marcas que dejaban los indios cuando salían de cacería o a “cerrear” (término utilizado en la zona para designar la acción genérica de caminar por los cerros) para no perderse, esta información también surgió en el sector Tejería, finca Bucarito o San Miguel pero en ese caso los petroglifos indicaban marca de posesión u ocupación del lugar.

Los informantes fueron dos lugareños, el señor Emilio Peñalosa, de 68 años de edad, quien vive desde hace 20 años en esta zona, y el señor Andrés Garay, de 108 años de edad, quien siempre ha vivido en esta zona. A ambos señores los une el lazo del compadrazgo y son vecinos de la finca Los Morritos.

Peñalosa se mostró más participativo. Él nos contó que en esa zona (y en todas las montañas de Nirgua) viven los “encantos” (“blancos” y “negros”), el “salvaje”, los “duendes” y por supuesto –aclaró– “La Reina” (María Lionza).

Planteó una clara contraposición entre esos seres y los seres humanos. Relató que estos seres son los verdaderos “dueños” del lugar, pero que no lo reclaman como suyo pues no piensan igual que “nosotros”; “ellos” simplemente viven allí, desde siempre, y sólo se meten con “nosotros” cuando “nosotros” hacemos algo en el monte que va en contra de sus costumbres o de su forma de vida.

Le pedimos al señor Peñalosa que nos explicara las características de cada uno de estos seres, y él nos contó que los “encantos blancos” son seres asexuados que viven en los cursos de agua dulce (ríos y quebradas); ellos son los encargados de “limpiar el agua” y de “cuidar los caminos”, y se molestan cuando se les falta el respeto, como por ejemplo, defecando u orinando en el agua.

Por otra parte –siguió relatando– los “encantos negros” son hembra y varón, y habitan en las lagunas; cuando se enamoran de alguien “se lo llevan”, lo cual puede pasar de dos formas. La primera forma es cuando le “roban el alma” a la persona, cuando esta pasa mucho tiempo contemplando la laguna sin protección alguna; la protección consta de una prenda de oro o de cualquier objeto decorativo “puesto en cruz” en el cuerpo, por ejemplo, una cuerquita roja colocada en la muñeca derecha y otra en el pie izquierdo. Ésta pérdida del alma, según lo que describió, se manifiesta por una apatía de la persona ante todas las cosas; en palabras de Peñalosa, a una persona cuando le han robado el alma “está jida; como lela, pues”. Poco tiempo después de esta pérdida del alma, la persona se suicida o muere sin causa lógica aparente. La segunda forma en que los “encantos negros” se roban a las personas es cuando se la llevan en cuerpo y alma.

En torno a la conversación de los “encantos” de la laguna, surgió el relato de un hecho acaecido tres meses atrás al hijo menor de Garay, quien para ese entonces contaba con 8 años de edad. Los dos hombres (Andrés Garay y Emilio Peñalosa) nos relataron cómo la laguna trató de llevarse al niño. La historia comienza cuando la madre del niño se percata de su ausencia y comienza a buscarlo por los alrededores de la casa, pero no lo encontró. Inmediatamente mandaron a buscar a Peñalosa, quien es el padrino del niño, pues él era el único que podía rescatarlo. Al llegar cerca de la casa, Peñalosa comenzó a llamar al niño y este respondió desde una roca ubicada como a un kilómetro de la casa en línea recta hacia la laguna. Una vez rescatado el niño, éste aseguró que se alejó de la casa por seguir a un perro negro al que perdió de vista cuando escuchó que su padrino lo llamaba; después no encontraba el camino de regreso. En ese punto del relato, Garay volteó y, viéndonos a los ojos con una mirada profunda... lentamente., nos dice “el niño se encalamucó”.

Cuando pregunté sobre el origen de estos “encantos”, ambos señores me respondieron que los “encantos blancos son del aire” y se corporizan en imágenes como los de La Reina y Simón Bolívar, mientras que los “encantos negros son de la tierra” y se corporizan en las imágenes del diablo y “la sayona”.

Hay que decir que este contexto no fue agotado ni arqueológico ni etnográficamente, pues nos enteramos que existen otros petroglifos en el lugar, pero los guías del lugar por alguna razón que desconozco los ocultan. Es evidente que estos lugares son muy especiales para ellos y percibimos por su actitud que nosotros ya estábamos haciendo muchas preguntas para ser nuestra primera visita. En todo caso, quiero dejar constancia de la complejidad arqueológica y etnográfica del contexto, ilustrado con los interesantes testimonios orales allí recogidos que remiten a otras narraciones abordadas en los capítulos que siguen.

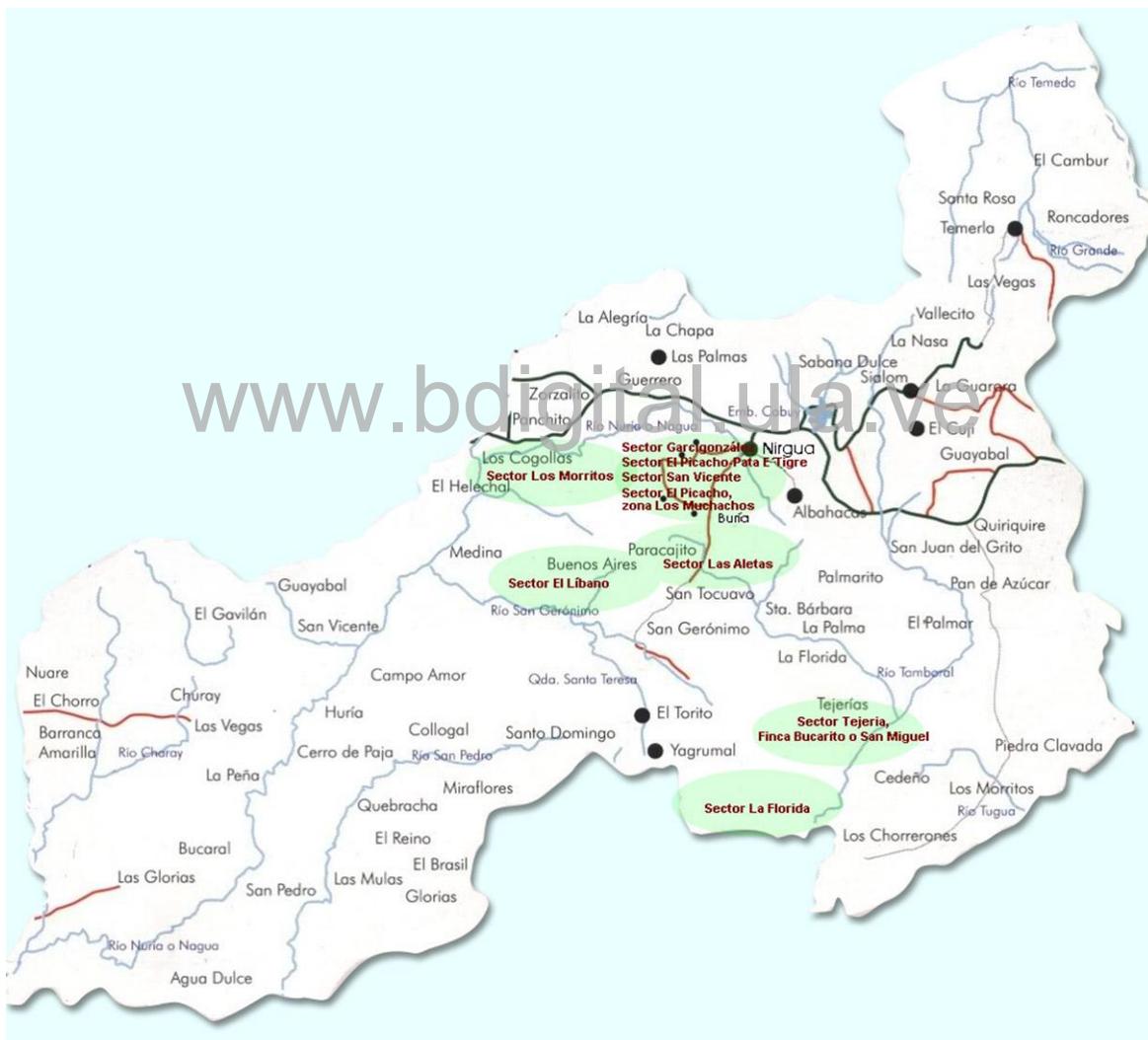
www.bdigital.ula.ve

### **Observaciones generales sobre los petroglifos registrados**

El inventario preliminar antes presentado demuestra la potencialidad del Macizo de Nirgua en materia de manifestaciones rupestres, particularmente de petroglifos, que como ya se ha comentado habían sido escasamente mencionados en la bibliografía disponible sobre el tema. Aunque no es el objetivo del presente estudio, se aprecian afinidades tipológicas con otras regiones del país e incluso con el exterior, como parece ser el caso del motivo en cruz con borde doble, afín con un glifo reportado en la cuenca del Orinoco –tanto en petroglifos como en pinturas rupestres– y luego en las Antillas (Rivas, 1993: 89).

Esto es interesante si se recuerdan esos modelos de poblamiento indígena del período antes del contacto que fueron mencionados en el capítulo anterior, que recuerdan el nexo histórico de Nirgua con otras áreas. Pero además, como ya hemos visto, los testimonios orales sobre los petroglifos recogidos recuerdan otros aspectos de la caracterización

sociohistórica post contacto antes presentada, como es el tema de las relaciones conflictivas entre indígenas y colonizadores y la existencia de minas, o, de alguna manera, la continuidad de los indígenas pese a la violencia y el mestizaje, ya que al aludir a los grabados o a elementos del paisaje asociado se describen aspectos de sus costumbres que en principio se explicarían por una antigua observación directa o por relatos de los antepasados.



Posición relativa de los yacimientos rupestres

Fuente: Autora

Por otra parte, las alusiones a personajes y fenómenos misteriosos establecen un nexo evidente entre los sitios de petroglifos y otros parajes “misteriosos” (tales como cuevas o lagunas) con otros relatos del imaginario local referido al origen de ciertas enfermedades, otra posible herencia de remoto pasado indígena que será detalladamente objeto de análisis en las siguientes secciones de este trabajo; pero para esto es necesario apelar a otros métodos de observación y a análisis más propios de la etnografía y etnopsiquiatría.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## CAPÍTULO V

### UNA NUEVA OPTICA, UN NUEVO ABORDAJE. REFLEXIONES DESDE LO TEÓRICO

---

*Más que vivir en la Percepción Pura de la Realidad vivimos prisioneros del simbolismo del lenguaje. Nuestra percepción de la Realidad viene filtrada por las categorías de nuestro mundo simbólico. El hombre no domina el mundo simbólico de su lenguaje, sino que es dominado y condicionado por él. Lo que nosotros llamamos Realidad no es más que lo que las categorías de nuestro lenguaje puede asimilar.*

*Matsuo Bashō*  
Haiku de las cuatro estaciones

Ya revisada la zona de estudio en tanto espacio geográfico y su devenir histórico, los datos solo nos hablan de una parte de la realidad. De una física y tangible, sin embargo nada nos puede decir sobre el valor que las comunidades campesinas le otorgan a los petroglifos. Realizados todos los pasos pertinentes a su registro y caracterización nos resta abordar ahora una cuestión epistémica: ...¿desde dónde hablamos cuándo nos referimos a los petroglifos y su valoración local, incluidas las interpretaciones acerca de lo que son o ese papel activo, junto a otros elementos del paisaje, en sucesos cargados de misterio? ¿Exclusivamente desde el punto de vista de un observador externo a las comunidades aledañas, o intentando respetar la percepción propia de los campesinos?

Aunque inicialmente no se consideró un reto insuperable, ya que tanto los habitantes como los académicos coinciden en que esas manifestaciones rupestres son invaluables, puesto que hay un nexo afectivo por parte de los pobladores, y un reconocimiento externo en términos jurídicos (son un patrimonio cultural protegido por las leyes) e histórico-cultural (tienen interés para estudiar el pasado), esta disyuntiva creció enormemente en otra

etapa de la investigación que se inició cuando recopilamos testimonios orales asociados como los presentados en el capítulo anterior. Sobre todo cuando conversamos con el señor Peñalosa, en el sector Los Morritos, se hizo evidente que en el imaginario local ese tipo de rocas se asocia a una esfera del conocimiento que involucra un conjunto de actores y escenarios asociados que trasciende del tema de los grabados de manufactura indígena, y que se conecta con el tema del orden del cosmos y el equilibrio de la persona. Transgredir ese orden, incluso por actos aparentemente inofensivos como sería orinar en un curso de agua, podría tener consecuencias graves para el infractor. Otras veces no hay transgresión aparente, sino accidentes tales como atraer la atención amorosa de los seres misteriosos que moran en esos parajes misteriosos tales como petroglifos, cuevas o lagunas, que puede generar trastornos en esas víctimas involuntarias.

Testimonios como el de Los Morritos o el de El Picacho-Los Muchachos inevitablemente nos planteó preguntarnos cuán extendidas eran esas representaciones, si únicamente eran propias de las zonas montañosas que rodean Nirgua o si se los pobladores urbanos las compartían como patrimonio común o porque o habían sido trasladadas desde allá por la gente de los campos. Curiosamente, esa indagación nos condujo incluso a visitar un sitio insospechado, el Hospital Psiquiátrico San Marcos de León de esa ciudad, pero además, académicamente, a establecer un peculiar lazo transdisciplinario entre la arqueología y la etnohistoria con la etnografía y etnopsiquiatría. Esa integración de disciplinas si hizo muy necesaria ya que a las discusiones acerca de la valoración patrimonial de las manifestaciones rupestres, camino ya recorrido por otras investigaciones, había que sumar temas que le añadía aún más complejidad: la definición o delimitación de lo real y de lo imaginario, la interpretación de los sistemas lógicos locales que explican cómo lo aparentemente imaginario afecta a lo que usualmente es reconocido como real, y las consecuencias que puede tener la ruptura de ese orden colectivamente o en relación a

los individuos. Esto último empalma con reflexiones que no son nuevas, que nos remiten a las discusiones filosóficas acerca de qué es “verdad” y “realidad”.

Desde hace aproximadamente dos siglos, la civilización occidental se ha definido a sí misma como la civilización del progreso, y muchas otras civilizaciones la han tomado como modelo. La convicción general es que con el avance continuo de la ciencia y la tecnología llegaría un período de paz, bienestar y felicidad a la humanidad. Las formas de organización social y política nacidas bajo la luz filosófica de los fragores de la revolución francesa y norteamericana así como del positivismo ofrecían la oportunidad de disfrutar de mayores y mejores libertades individuales e igualdad de oportunidades en participar de la vida pública. Pero la realidad contemporánea se encargó con saña en destruir tal ilusión... tal optimismo. Por otra parte, la ciencia ha puesto a nuestro alcance una gran cantidad de información sobre el mundo físico que nos rodea, confiriéndonos un gran poder sobre nuestro entorno, sin embargo parece no haber avanzado lo suficiente como para superar los problemas que plantea el alma y la conciencia humana.

Los avances médicos han prolongado la expectativa de vida humana, además de incidir directamente sobre el crecimiento demográfico, repercutiendo a su vez sobre los productos de primera necesidad para satisfacer las necesidades de esta alta poblacional. El mundo se divide entre regiones en donde no alcanzan los productos básicos y las regiones en donde se estimula la industria del consumo para asegurar empleos y suministros a las nuevas generaciones. Así se va moldeando una peculiar dinámica social en torno a conglomerados urbanos que les impone una existencia artificial y deshumanizada. El funcionamiento de las instituciones, la creciente necesidades de protección social, tanto a nivel de salud como de seguridad personal, conllevan por su lado, la creación de una pesada burocracia que tiende a parasitar y paralizar el cuerpo social. Uno llega a preguntarse si las

sociedades modernas construidas sobre este modelo no se arriesgarán a convertirse prontamente en ingobernables y las ciudades en invivibles.

Después de un largo tiempo en un acto de fe, la creencia de un progreso material y moral destinado a no interrumpirse jamás sufre su crisis más grave. La civilización de tipo occidental ha perdido el modelo que se había dado a sí misma y ya no se atreve a ofrecer este modelo a los demás. ¿No convendría entonces, mirar en otra dirección, ampliando nuestros marcos tradicionales donde se encerraban nuestras reflexiones sobre la condición humana? ¿No debemos incorporar allí experiencias sociales más variadas y diferentes a las nuestras que las del estrecho horizonte que nos han enseñado a mirar y nos ha limitado durante tanto tiempo? A partir del momento en que las civilizaciones de tipo occidental no encuentran recursos propios con los cuales regenerarse y tomar un nuevo impulso, ¿puede ella aprender algo sobre la humanidad, y sobre ella misma en particular, en las sociedades tradicionales presentes en sus territorios, esas humildes sociedades que por tanto tiempo fueron despreciadas, hasta una época relativamente reciente, eludiendo en mayor o menor grado la influencia de occidente? Esta es apenas una de las muchas preguntas que los filósofos, pensadores y científicos se hacen desde ya algunas décadas y, puesto que las otras ciencias sociales, más centradas sobre el mundo contemporáneo, no les aportan respuestas, interrogan a aquella ciencia que sí es capaz de ver en la especificidades de cada cultura y de mutar en su propio método en la búsqueda de las mejores herramientas de análisis... la antropología (Lévi-Strauss, 2012).

Al iniciar un estudio de esta índole se impone la necesidad de buscar un método que nos permita captar la realidad estudiada lo más efectivamente posible; en esa búsqueda hemos utilizado herramientas de otras ciencias que acuden al auxilio de la antropología en los avatares que la hiper-especialización ha separado, pero al final confluyen en la misma intención, la de entender la naturaleza humana. En estos casos, los lugares comunes en la

teoría etnológica y psicosocial no son suficientes para aprehender la realidad viva; es necesario valerse de todas las herramientas disponibles... de hacer confluir diversas vías de acceso, entendiendo que eso vivo a estudiar es un ser de dimensiones psicológicas, biológicas, sociales y culturales complejas, y en su abordaje todas las vías de acceso han de ser complementarias las unas con las otras, incluido el campo de patologías psicológicas cuya génesis, características e interpretaciones derivan de elementos culturales, y aún más, de situaciones de tensión y crisis derivadas del llamado choque cultural. Una disciplina integrativa que ha resultado de utilidad para este tipo de problemas y que consideramos especialmente valiosa para abordar nuestro tema de investigación es la etnopsiquiatría, que, aún aprovechando aspectos teóricos y terapéuticos de la psiquiatría convencional se vale también de la antropología por su enfoque holístico, su método de abordaje de lo humano desde lo psicológico, lo social, lo biológico, lo cultural y lo histórico, incorporando a la observación, interpretación y hasta protocolos médicos elementos usualmente desaprovechados. La etnopsiquiatría considera al hombre en su inmediatez y en su capacidad de evolución, en su unidad, en sus imbricaciones del cuerpo, de la psiquis y del medio (Fourasté, 1992).

Un trabajo de psiquiatría desde el análisis cultural debe partir de la certeza de poder extraer de los elementos culturales los fundamentos de un posible método de abordaje producto de la observación minuciosa y de la escucha perspicaz... En otras palabras, debe ser capaz de poder realizar una aproximación particularizada del individuo doliente inquieto y angustiado por sus afectos y su medio. En este interés, encerrarse en una sola teoría resultaría en un abordaje limitado y limitante además que invisibilizaría gran parte del tema, situación un poco contradictoria si tomamos en cuenta que el fin último de un trabajo de esta índole es –o debe ser– “devolver a la realidad la práctica y la clínica psiquiátrica”. En la búsqueda de esa realidad, nos cuestionamos el paradigma desde donde realizamos esta búsqueda, el occidental o el tradicional.

### **V.1. La verdad desde el método científico.**

Después de la década de los 70, cuando se replantearon de forma crítica las bases epistémicas del método científico, los investigadores se ven obligados a reflexionar en torno a los fundamentos desde los que va a soportar su trabajo de investigación.

A la luz de los nuevos avances científicos, las antiguas certezas y seguridades aportadas por los maestros fundadores de cada una de las disciplinas que conforman el vasto universo del conocimiento humano están minadas de incertidumbre. La audacia para decidir los propios pasos ha dejado de ser una hazaña, para imponerse como una exigencia inherente a la propia tarea de la investigación.

Por esta razón, en cada paso de la búsqueda, se repite insistentemente las mismas preguntas: ¿estoy avanzando en la dirección correcta? ¿Se están realizando las preguntas correctas? En el afortunado caso de que las respuestas a las dos primeras preguntas sean afirmativas, restan las últimas y quizás la más inefable de todas: ¿qué tipo de pertinencia social posee nuestra investigación? ¿Cuál es el verdadero sentido de un estudio científico? ¿Qué sistema de significaciones constituye el campo de la verdad en cuyo seno una investigación se convierte en conocimiento real de una situación determinada?

A la luz de lo antes dicho y para nuestra intranquilidad, hoy los investigadores debemos estar en la capacidad de responder por nuestros propios trabajos, conceptos y opiniones, en consecuencia por los resultados de los mismos. Desgraciadamente ya no podemos apoyarnos plenamente en las columnas erigidas por eminentes representantes del conocimiento humano como lo son Marx, Freud, Jung, Comte, Weber, Tomás de Aquino, entre muchos otros. No estamos cuestionando los aportes de éstos y todos los demás investigadores que no hemos nombrado a las bases mismas del conocimiento científico; sólo estamos señalando que algunos de sus postulados básicos han perdido vigencia.

Lógicamente no pretendemos obviar aquellos aportes que aun hoy si la poseen; estos últimos siempre serán como antorchas en el tiempo que iluminan tramos del camino... aunque solamente tramos.

Pese a las apariencias, este no es un cuestionamiento al método científico, todo lo contrario, solo el método científico es capaz de auto cuestionarse y replantearse sus ejes directrices, solo el conocimiento científico posee la virtud de autocuestionarse y reconstruirse una y mil veces, para de esta forma no dejar de tener vigencia, y en ese sentido debemos recalcar que es precisamente la lógica contemporánea la que delimita y alimenta los nuevos planteamientos del método científico.

Esto sucede porque la ciencia forma parte de un complejo cultural, un referente cultural más que forma parte de un entramado aun mayor, que responde a las características, necesidades y exigencias de cada momento histórico en particular. En cada generación, los hombres intentan encontrar una forma coherente de interpretar el mundo que los rodea. Inversamente esta coherencia alimenta en cada época la interpretación de las teorías científicas, y determina la resonancia que ellas suscitan, influenciando las concepciones que los científicos se hacen del balance de su ciencia y de las vías por las cuales deben orientar su investigación.

Estamos entonces ante un verdadero proceso de metamorfosis de muchos de los preceptos conceptuales de la ciencia, en donde lo que está en juego no es solamente el quehacer científico sino la transformación epistemológica de todo el complejo cultural que lo alimenta. Al cambiar los enfoques, unos métodos son sustituidos por otros, surgen teorías que pronto se disipan y se tiene la impresión de estar continuamente comenzando.

Este no es un proceso evidente a primera vista. Sólo es perceptible si nos detenemos a observar la producción científica dentro del conjunto epistémico del conocimiento. De igual forma, muchos investigadores, desarrollan sus investigaciones dentro de las coordenadas teóricas y metodológicas ya establecidas, que dan frutos aparentemente sólidos sólo porque no son cuestionados. Instalados en la seguridad del sentido común científico establecido en el momento, no se preguntan por sus propios fundamentos y es justamente esta situación la que permite mantener en estado de inercia la maquinaria vigente del método científico tradicional.

No pretendemos descalificar en este tipo de producción científica, pero es nuestra intención explícita la de centrarnos en los métodos científicos que incluyen en sus investigaciones el amplio espectro de conocimiento que las ciencias ponen a disposición y que además poseen pertinencia social.

Llegados a este punto, sería muy conveniente comenzar puntualizar cuales han sido los referentes científicos que se han utilizado hasta el momento al abordar una investigación sobre el imaginario asociado a las manifestaciones rupestres del Macizo de Nirgua.

Implícita o explícitamente, las investigaciones rupestres se han venido realizando desde una visión aristotélica que justifica el supuesto de que entre la realidad exterior y nuestra producción intelectual; se da una equivalencia, y por lo tanto toda la producción científica en torno al fenómeno rupestre es o debería ser objetiva y científicamente cierta, alimentada en muchos casos por el conocimiento académico acumulado previamente, al margen de cualquier opinión local. Hasta ahora, todos los que han emprendido una investigación rupestre lo hacen desde la certeza de estar emitiendo un discurso acorde con

la realidad: la realidad cultural e intelectual que los ha prefigurado como investigadores y que como tal ha condicionado desde el inicio de la investigación sus conclusiones.

Preguntas tan importantes como ¿quiénes la hicieron? y ¿cuál fue el objetivo de su manufactura? han logrado ser contestadas satisfactoriamente únicamente en contados casos, pero realizada desde la única óptica de la academia, colocando la autoridad del investigador como único y exclusivo portavoz de una única y exclusiva verdad científica.

Sin embargo, a la luz de los nuevos avances conceptuales y epistémicos de la ciencia contemporánea sabemos que la realidad nunca es única y mucho menos unidireccional. Hoy, hasta en las ciencias exactas se acepta la multidimensionalidad y la multivocalidad de la realidad, dejando muy bien sentado que cada discurso científico es una interpretación personal y parcial de un determinado evento. En definitiva, esto significa que no existe una realidad única a la que debemos accezar avalados por un único método científico; en su lugar se instituye la existencia paralela de múltiples realidades, ninguna de mayor valor o relevancia que la otra... solo distintas. En este caso, el método científico muta y permite registrar cada verdad dentro de su lógica de mundo, otorgándoles un valor y significado pertinentes al contexto social en el que surgen, produciendo en consecuencia un tipo de conocimiento científico capaz de proyectar acciones y prácticas sobre los grupos sociales de origen. Esto es, una producción científica canalizada a entender la heterogeneidad de los grupos humanos, sus reales inquietudes y sus verdaderas necesidades no solo materiales sino también aquellas que siendo de origen inmaterial son las que en realidad configuran el verdadero sentido de existencia de un grupo humano, dicho en otras palabras, su alma.

Muchos y muy importantes estudios rupestres realizados han quedado cautivos por los análisis macro-sociales y de significación histórica, en la búsqueda del sentido original de los glifos como sistema de escritura o como indicativos de rutas migratorias de grupos

étnicos específicos; se han ocupado del abordaje científico “tradicional” de los petroglifos como objetos de pertinencia histórica pero sin procurar indagar si en la propia zona de estudio hay una percepción propia de la valoración de las manifestaciones que puede o no coincidir con esa “verdad” impuesta desde afuera. Sin embargo, poco a poco, es la orientación de los más recientes estudios sobre el tema abordarlos desde su significado local y cotidiano, involucrando cada vez más el método antropológico en lo que hasta no hace mucho se había circunscrito a un tema de la arqueología un tanto difícil de abordar, en virtud de la dificultad de acceso a algunos de los lugares en los que se encuentran y a la casi imposibilidad práctica de obtener una datación absoluta de su análisis, no obstante estar residenciados en la región posibles interlocutores de los investigadores con algunas respuestas que pudieran ser de interés.

Algunos ejemplos de este tipo de enfoque metodológico que incluyen el método antropológico lo constituyen las aportaciones de investigadores como Yanitza Albarrán, en los contextos del piedemonte andino, Camilo Morón, en los contextos falconianos, Anderson Jaimes, en los contextos tachirenses, Francisca Rangel y Jacqueline Clarac de Briceño, en los contextos de piedras mágicas de los andes venezolanos, y Omar González Ñañez, entre las comunidades indígenas del sur del país. Todos ellos, entre otros más recientes, son ejemplos de investigaciones en las que el acercamiento a los petroglifos se efectúa desde los métodos histórico y antropológico simultáneamente, tomando muy en cuenta en sus investigaciones las interpretaciones que las comunidades poseen sobre estos objetos, es decir sus propias verdades, sus propias realidades.

El resultado de esta metodología resulta en una producción científica que da cuenta de las realidades pretéritas y de las contemporáneas, elevando a la categoría de verdad científicamente abalada las múltiples cosmovisiones y particularidades culturales que nos caracterizan como pueblo multiétnico y pluricultural.

El enfoque multivocal de los estudios rupestres no pretende desmeritar ninguna metodología en particular; se espera mostrar una opción más del abordaje del tema rupestre, acorde con las reales necesidades de auto-reconocimiento de nuestras especificidades culturales.

Al final pareciera que los petroglifos no son más que una excusa para emprender un estudio sobre los referentes culturales de una comunidad determinada; sin embargo, debemos recordar que los elementos que son dotados con un sentido cultural específico nunca pueden ser abordados para su análisis de manera aislada, pues forman parte de un todo cultural... un entramado de significados y significantes coherente sólo si se ven interactuando; es por tal motivo que nos vemos en la necesidad de revisar también conceptos como los de “mito”, “realidad” y “normalidad” para poder –a nuestro modo de ver– justificar el abordaje del significado de los petroglifos como referentes culturales en las comunidades campesinas del Municipio Nirgua del estado Yaracuy.

## **V.2 Cómo se construye el concepto de realidad.**

La gran disyuntiva ante una investigación sobre imaginarios locales es saber utilizar las categorías de análisis que mejor reflejen la realidad de lo etnografiado, pero ¿cómo describir objetivamente la “realidad”?

Entendemos que para poder ser fieles a la realidad etnografiada la primera tarea que debemos emprender es la de relativizar el término de “realidad” en la medida en la que nos adscribimos a la noción de “sistemas lógicos”, como un sistema referencial que constituye el entramado cultural de un grupo humano por medio del cual, y a partir del consenso de sus miembros, determina cuáles son los elementos culturales que dotan de sentido y significado. Desde esta óptica es fácil entender que lo que resulta “real y verdadero” para un grupo humano con un determinado sistema lógico no necesariamente ha de ser “real y

verdadero” para otro grupo con otro sistema lógico distinto al anterior. Esto aplica, en nuestro caso, al binomio campesino/investigador, a propósito de las valoraciones o significados que les son atribuidos por uno u otro a las manifestaciones rupestres y su contexto.

Partimos entonces de la noción de “realidad” como una construcción intersubjetiva; es una visión de mundo compartida en la que se explicitan la interacción y la comunicación entre los miembros de un grupo social determinado. A este nivel de interpretación de lo “real o de la “realidad”, el lenguaje (en todas sus manifestaciones) juega un papel determinante al posibilitar la acumulación o acopio social del conocimiento que se trasmite de generación en generación, cuando el vínculo que constituye el lenguaje no se rompe y evoluciona progresivamente con el imaginario local en un proceso de constante retroalimentación; sin embargo, el gran dilema surge cuando el vínculo del lenguaje es roto parcial o completamente, como es el caso de las sociedades que con todos sus matices surgieron tras la conquista europea, como por ejemplo, los descendientes de indígenas que aún hoy en día se autorreconocen como tal, los que siéndolos no se reconocen merced a la vergüenza étnica inculcada por el proceso de criollización, e incluso aquellos colectivos mestizos (como pareciera ser el caso de los habitantes del Macizo de Nirgua) en los que confluyen todas las ramas culturales involucradas en el proceso de conquista-pacificación del continente americano y de la posterior consolidación del proceso histórico caracterizado por la instauración y modernización de los Estados Nacionales Soberanos, entre quienes aún parecen mantenerse algunos elementos que recuerdan el pasado amerindio. Nos estamos refiriendo al último resultado social de un profundo proceso de reajuste cultural en el que los “sentidos y significados” de muchos elementos culturales originales o han desaparecido o lógicamente se han resemantizado en virtud de las contingencias históricas de cada comunidad en particular.

Muchas categorías de análisis podrían ser utilizadas para designar este producto final que hoy constituye nuestra sociedad, pero todas pueden ser objetivamente refutadas al representar un intento de clasificación y designación casi estamentaria de nuestra realidad social y cultural. El cantautor brasileño Arnaldo Antunes acuñó una clasificación poética que, de forma jocosa, de cuenta en lo cotidiano de nuestra mixtura cultural; ese término es “misticigenados”, que aunque lógicamente no puede ser utilizado como una categoría de análisis académico no deja de tener su encanto teórico a la hora de dar cuenta sobre una realidad muy contemporánea, la mixtura de misticismos, muy a propósito de ser aplicada en algunos testimonios locales sobre los entes espirituales que habitan en las inmediaciones de los parajes estudiados, que aluden a un panteón con personajes de distintas procedencias culturales y a prácticas paganas y del catolicismo popular.

El gran reto constituye el lograr averiguar cuál es el actual sentido o significado con el cual hoy interpretan los petroglifos las comunidades campesinas asociadas a los mismos en un intento de establecer el sentido de verdad o realidad que estas comunidades poseen y las posibles repercusiones que esta noción acarrea a sus miembros al momento de entrar en contacto con otra lógica de mundo.

Partamos de la convicción de que la “realidad” o lo que considera “real” un individuo es la resultante de la confluencia de factores como el medio cultural en el que vive, el lugar que ocupa en la estructura social y las experiencias concretas de cada individuo.

Así, no existe una “realidad” única y absoluta; existen muchas realidades que comparten un sustrato cultural común pero que se definen particularmente en virtud de las experiencias personales de cada miembro, sin dejar de tomar en cuenta que el consenso social incide en la elaboración individual de la realidad social, razón por la cual se generan visiones compartidas de la “realidad” e interpretaciones similares de los acontecimientos.

Sin embargo, no todo es subjetivo en la percepción de la “realidad”; podríamos plantearnos que dado que en la construcción de la “realidad” también interviene el aporte individual, es importante tener en cuenta que la “realidad” también es el resultado de las actividades cognitivas o actividades simbólicas desarrolladas por la persona.

A manera de resumen podríamos decir que en la concepción o construcción que cada individuo efectúa sobre su propia y particular noción de la “realidad” intervienen tanto las experiencias subjetivas de su comunidad de adscripción como sus propias experiencias objetivas, pero estas últimas serán directamente proporcionales a su actividad cognitiva.

Esta doble dirección individuo/sociedad y subjetiva/colectiva explica la coexistencia en un mismo espacio de distintos niveles de “realidad” o múltiples “realidades”, ya que aquello que percibimos como “realidad” depende de lo que cada individuo incorpora a sus percepciones, las cuales a su vez estarán condicionadas por su adscripción socio-cultural, la cual en última instancia es la que condiciona la lógica de su elaboración.

La lógica del pensamiento social estudia los razonamientos que hacen las personas en su vida cotidiana sobre las categorías que utilizan espontáneamente (basadas en sus experiencias de vida) para dar cuenta de la “realidad”. Esto es, el tipo de pensamiento que las personas utilizan como miembros de una sociedad y de una cultura, para forjar su visión de mundo (de las personas, de las cosas, de los acontecimientos y de la vida en general).

El estudio de los referentes sociales, en este caso, los petroglifos, constituye una de las vías para entender la construcción social de la realidad, en donde se conjugan las dimensiones cognitivas de cada individuo y las dimensiones sociales de la realidad, dándole preferencia a la construcción social de la realidad como sistema lógico que regula la dinámica interna del grupo social.

El estudio de las representaciones sociales busca entender los modos de conocimiento y los procesos simbólicos en relación a la conducta; es por tal razón que es de vital importancia identificar el contexto social en el cual se insertan las personas, pues son las personas las que le otorgan sentido a los símbolos, entre otras formas –y como ya hemos acotado anteriormente– a través del lenguaje, que en el habla campesina parece ser especialmente evidente. Por tal razón el estudio de los referentes culturales hace énfasis en las producciones simbólicas en torno a un objeto determinado y en los significados que a través del lenguaje se les otorgue, pues así se logra entender la construcción lógica que las personas realizan del espacio (mundo) en el que habitan.

De esta forma, el estudio no solo se centra en el sujeto en sí mismo sino también en las matrices socioculturales y en los entramados materiales en los que están inmersas las personas, que condicionan su visión particular de la “realidad” en la medida en que aporta las claves interpretativas y las condicionantes epistémicas que reflejan la adscripción del individuo en la trama socioeconómica y en el tejido relacional de la comunidad; en pocas palabras, con el estudio de los referentes culturales se busca identificar los contenidos que reflejan los sustratos culturales de una sociedad, de un momento histórico y de la posición del individuo dentro de la estructura social.

Este enfoque deja por sentado que el foco de atención, aunque implica el relato individual, da prioridad a los lazos intersubjetivos y sociales, con el cual se abarca tanto el proceso histórico de construcción de la “realidad” como el contenido actual del pensamiento social. Por tanto, el estudio de un referente social, como es en este caso los petroglifos, debe realizarse única y exclusivamente en su propio contexto, puesto que solo así al hacer énfasis en el imaginario colectivo se logra acceder a la construcción social de la realidad individual.

Se conforma así una triada, asumiendo que el contexto social incide en la construcción del conocimiento y que la relación establecida entre los miembros de un grupo con el objeto real o imaginario es la que posibilita la construcción de los significados colectivos. Aunque en apariencia, la primera relación que se establece es la de objeto-sujeto, el contexto social es mediador, a través del consenso social, del proceso de construcción de la “realidad”; como diría otro cantautor, *todo depende del cristal con que se mira*.

Pero abordar un estudio de un contexto social desde sus referentes culturales implica tener en cuenta dos presupuestos teóricos claramente definidos; primero, que el conocimiento sobre lo “real” no se inscribe exclusivamente en lo que se conoce comúnmente como “conocimiento científico occidental” (en nuestro caso el bagaje académico preconcebido sobre valor potencial de las manifestaciones rupestres), y, segundo, que el conocimiento de lo “real” se tiene que abordar como un fenómeno complejo en virtud de la dinámica objeto-sujeto-grupo social (sistema lógico) y que en todo caso está condicionado por las relaciones sociales dentro de un contexto social determinado.<sup>38</sup>

El estudio de los referentes sociales hace énfasis en la importancia de los procesos inferenciales presentes en la construcción de la realidad y en la insistencia de que la “realidad” es un acontecimiento relativo al sistema de lectura que se aplica para designarla.

Cada persona elabora su opinión propia e individual de la “realidad” sin que eso constituya un proceso individual e idiosincrático. Esa variación interindividual se percibe en los testimonios orales recopilados bajo la forma de distintas interpretaciones –aunque afines– que varían en detalles o léxico referencial utilizado, en referencias a la existencia de

---

<sup>38</sup> Lévi-Strauss, 1968; 1972; 1990.

habitantes “incrédulos” en las interpretaciones más extendidas, o en quejas acerca de una gradual pérdida del conocimiento asociado a esas otras realidades, que impulsa a la gente a buscar respuesta en actores representantes del conocimiento occidental (por ejemplo, los médicos) o a abandonar o abandonarse en ciertas situaciones, porque los viejos practicantes o conocedores han fallecido o se han marchado a otros lugares.

### **V.3. Con un pie aquí y el otro allá, vivir entre dos lógicas.**

¿Cómo desentrañar el significado de los petroglifos de Nirgua? ¿Escogemos o enfrentamos lógica occidental vs. lógica campesina? ¿La “verdad” o “realidad” debe ser vista desde los mitos tradicionales o desde los mitos científicos?

Para el tema de nuestra investigación no pretendemos realizar una valoración de la lógica inherente a cada contexto cultural. Partimos de la noción de que cada cultura posee una determinada forma de aprehender e interpretar y relacionarse con su entorno. En el caso de la cultura occidental, la Ciencia –de vigencia universal, pues propone leyes universales– aporta el corpus referencial con el cual dotan de significado al entorno tanto físico como cultural los individuos de cada sociedad.

Para las culturas no occidentales, los mitos constituyen el vehículo portador de todo el sistema de clasificación y significación que cada comunidad en particular realiza sobre su entorno físico. Cada comunidad dota de significado cultural a los elementos de su entorno de forma aleatoria, en donde su elección depende de las contingencias históricas y de la necesidad que cada comunidad posee de adaptarse a su entorno físico interpretándolo y dotándolo de sentido cultural. (Lévi-Strauss, 1992).

Para estudiar los referentes culturales de la lógica occidental no tenemos más que remitirnos a los postulados de la lógica científica, en donde toda acción tiene una reacción

cuantificable, medible y reproducible en un laboratorio y por lo tanto se le puede explicar según leyes universales de acción y reacción. El tipo de conocimiento que de esta lógica deviene se transmite de generación en generación gracias a los textos escritos, y reproduce un tipo de conocimiento de carácter universal ya que puede explicar cualquier acontecimiento en cualquier parte del mundo, de acuerdo a sus leyes universalmente instituidas.

En cambio para estudiar los referentes culturales de la lógica no occidental, nos tenemos que remitir a sus mitos, en tanto son ellos los discursos portadores de los referentes culturales de la comunidad. Autores como Lévi-Strauss, las comunidades que él denomina tradicionales y que nosotros preferimos calificar como no occidentales, elaboran un tipo de conocimiento que se basa en la observación sensible de su entorno en base a la cual realizan un sistema de clasificación en el que imprimen la interpretación que le asignan al mismo.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Esas dos formas de interpretar el mundo no son en modo alguno opuestas; sólo representan dos modos distintos de pensamiento, igualmente funcionales los dos. En ningún momento puede pensarse como etapas desiguales de desarrollo de la mentalidad humana sino como dos maneras distintas de concebir el mundo. Por esta razón en adelante nos referiremos a estos dos enfoques como “sistema lógico occidental”, que para los efectos del componente etnopsiquiátrico del presente trabajo tendrá su máxima expresión en el sistema médico psiquiátrico occidental y en su representante, el psiquiatra, y como “sistema lógico campesino”, el sistema socio-médico local yaracuyano, y su máximo representante, el chamarrero o brujo. Consideramos que desde esta conceptualización no se jerarquiza a ninguno de los dos. Sin embargo, no debemos perder de vista que la lógica occidental tiende a homogeneizar todo la realidad según la lógica científica y por lo tanto estigmatiza todo aquello que escape de su capacidad interpretativa. En materia más arqueológica, la

contraposición sería entre el arqueólogo clásico o tradicional, no demasiado comprometido o en contacto con los habitantes de las zonas arqueológicas ni con sus interpretaciones, y el conocedor local, quien, imbuido en los relatos de las generaciones que lo antecedieron, tiene sus propias lecturas, que son compartidas con menores o mayores detalles por el resto de la comunidad.

Se trata de indagar sobre el contexto cultural y por ende la lógica de mundo, en el que opera la mente humana en una relación bidireccional en las que ambas, mente y cultura se condicionan y reelaboran constantemente. Es por esta razón que el abordaje del tema rupestre desde la etnología debe realizarse desde un enfoque transdisciplinario puesto que “...ningún principio general o proceso deductivo podrá jamás permitirnos prejuzgar la historia contingente de cada grupo humano, la peculiar conformación de su medio ambiente o la impredecible razón por la que ha escogido otorgar sentido a determinados rasgos de su historia o de su hábitat y no a otros”.<sup>39</sup>

La observación etnográfica nos permite constatar por una parte “...la existencia de un compromiso constante entre desarrollo histórico y configuraciones específicas del medio ambiente, y de otro, exigencias psíquicas fundamentales que, en cada estadio, se presentan como desarrollo de otras anteriores. Como resultado de todo ello, historia humana y ecología natural aparecen ensambladas como un todo significativo.”<sup>40</sup>, en donde la observación (etnográfica) nunca revela la actuación aislada de un solo tipo de mecanismo. Lo que constatamos en todos los casos es el resultado de un ajuste mutuo con el resto de las situaciones que conforman el todo cultural en el que los mitos dan cuenta de las relaciones consientes del hombre con su medio ambiente.

---

<sup>39</sup> Lévi-Strauss, 1972: 9.

<sup>40</sup> *Ibid.*: 11-12.

Ciertamente los individuos aprehendemos y nos relacionamos con nuestro entorno a partir de los elementos que nos aporta nuestra misma realidad cultural; únicamente a partir de estos elementos podemos determinar cuáles situaciones son reales y cuáles no. Es aquí donde el problema de la lógica se complejiza.

Desde la lógica occidental, los relatos tradicionales de una comunidad que no se adecuan a la realidad, son denominados “*mitos*”, y como tales son considerados como relatos fantasiosos o como no reales. Según el *Diccionario de Etnología y Antropología* (1996), un mito es un relato fundador que se transmite de manera oral de generación en generación, en donde el tiempo ocupa un lugar secundario en la narración y es importante que sus elementos constitutivos no entren en contradicción semántica y formal con la lógica de la comunidad. Con el paso del tiempo, la estructura del mito se va modelando eliminando o reubicando aquellos elementos que ya no poseen importancia en la comunidad, por lo que se puede decir que la última versión del mito contiene toda las concepciones anteriores de organización del universo que la comunidad haya elaboradora.

Si alguna contingencia ocurre en una comunidad que determine un cambio en la relación de sus individuos con el medio, también cambia y se reestructura el mito, readecuándose a una interpretación del entorno geográfico, social e intelectual de la comunidad. En Nirgua, factores tales como el proceso colonizador, con sus secuelas de matanzas y traslados forzosos, o bien el mestizaje gradual, y más recientemente, la mayor accesibilidad a vías y medios de comunicación, pueden ser señalados como posibles coadyuvantes en los procesos locales de transformación de las tradiciones míticas que pudieran haber sobrevivido desde los tiempos de los Jirajara, o incluso mucho antes.

Cuando el cambio en la comunidad consiste en el paso de un sistema lógico tradicional a otro moderno (científico) los mitos son rechazados y relegados al nivel de

fabulas, mentiras o cuentos “...dejan de ser el discurso dominante que los relaciona con su entorno y los ayuda a interpretarlo para refugiarse en las periferias” del imaginario cultural perdiendo parte de su vigencia social.<sup>41</sup>

Entendemos como parte del sistema lógico tradicional los relatos que se relacionan con las sociedades tradicionales (ágrafas o no) y que se caracterizan por esa constante transformación; en particular nos referimos a la estructura de un relato que bien puede ser atemporal o carecer de linealidad temporal definida que pueda dar la imagen de progreso y continuidad a los miembros de la comunidad pues no existe una utopía en el mañana a la que se deba llegar, los mismos relatos míticos constituyen la máxima verdad.

Los mitos tienen la particularidad de poner en relación distintos niveles de existencia o planos de universos, poniendo en contacto seres de origen humano, animal y vegetal, planteando una realidad que va en franca oposición con las leyes de la naturaleza. Solo puede ser comprensible si se le aprehende desde otra lógica distinta a la occidental.

Sin embargo, esta descripción de los relatos de una comunidad suena pretenciosa y despectiva en tanto que no los describe como parte de la realidad y vivencia de una comunidad...los ubica en el plano de lo irreal según nuestra óptica pero según las personas que lo comparten son relatos que dan cuenta de su realidad. Según Lévi-Strauss<sup>42</sup>, en la estructura de un mito se conjugan la forma en que las personas captan y se apropian culturalmente de su medio ambiente y el devenir histórico de la comunidad, sin dejar de lado “las condiciones anatómicas y fisiológicas” del ser humano, pues estos “aspectos biológicos” son los que determinan el procesamiento de los datos sensoriales (por medio de los cuales los individuos aprehenden su realidad) en el cerebro; en esa dirección, Lévi-

---

<sup>41</sup> Idem.

<sup>42</sup> **Ibid.:** 72.

Strauss, a la luz de las investigaciones sobre los sistemas visuales, concluye que lo que las personas ven no es más que la codificación de las relaciones existentes entre las características formales y lo observado.<sup>43</sup>

Tenemos todas las razones para pensar que este proceso de codificación y decodificación que traduce los datos del exterior, lo hacen con la ayuda de ciertos códigos binarios situados en el sistema nervioso por lo tanto, el mito, fruto de la percepción sensible no es algo que pertenezca a la realidad –según enfoque *etic*– sino que obedece a los mecanismos que condicionan la percepción de esa realidad y la convierte en una abstracción cultural –enfoque *emic*– ergo, los mitos son construcciones *emic* “...es a nivel *emic* donde las operaciones materiales de los sentidos y las actividades más intelectuales de la mente tienen su lugar de encuentro y se armonizan con la naturaleza interna de la realidad misma”<sup>44</sup>. Esto significa que la mente procesa los datos empíricos que previamente ya han sido procesados por los órganos sensibles y posteriormente los reordena a nivel inteligible según los códigos culturales de cada persona. En otras palabras, vemos lo que la cultura nos ha enseñado a ver, y esto es posible por cuanto la mente, el cuerpo al que pertenece la mente y las cosas que el cuerpo y la mente perciben son parte y parcela de una misma y única realidad... ¿Pero cuál realidad? ¿Qué es lo real?

Según lo antes dicho, “*etic*”y “*emic*”, “*real*” e “*imaginario*”, abstracto y concreto, constituyen conceptos muy relativos. La realidad es un “texto” ya codificado tanto por los órganos sensibles como por el cerebro y esta codificación es cultural e inherente a los procesos cerebrales, por lo tanto todo es real, sin importar la opinión del investigador y sus clasificaciones conceptuales. La prioridad es la de reconciliar en el estudio de una comunidad del cuerpo, la mente y la relación del individuo con su entorno ecológico... en

---

<sup>43</sup> Lévi-Strauss, 1972: 39–40.

<sup>44</sup> *Ibid.*: 41.

otras palabras, rescatar cada concepción de mundo como un hecho concreto y por tanto real, sin caer en criterios de valoración (Lévi-Strauss, 1972).

Como podemos ver, la *realidad* no solo existe en el plano abstracto del conocimiento científico sino también en el plano de la percepción sensible, y en esa reconstrucción de la realidad intervienen las relaciones tecno-sociales con su medio ecológico, la lógica de mundo o sistema lógico, y los factores biológicos en un intento por dotar de sentido a la relación del hombre con el medio en el que vive, el cual además de estar dotado de cualidades sensibles como color, forma, olores, sabores, etc., ha sido marco y objeto de “sus sentimientos estéticos más profundos así como sus especulaciones morales y filosóficas más elevadas”.<sup>45</sup>

Finalmente solo nos queda acotar que desde este enfoque del *mito* y de la *realidad*, solo se trata de superar el viejo cisma creado por el paradigma científico en el que se separan la realidad científicamente comprobable de la realidad sensible o tradicional a la que responden las comunidades campesinas.

Desde este momento el asunto sobre la verdad absoluta queda superado. No existe tal cosa, existen sistemas culturales en los cuales la construcción de lo que es verdad o real se limita al consenso del grupo; en definitiva, en cuanto a cultura se refiere (con toda la carga subjetiva que esto implica), sólo podemos hablar de una construcción social de la verdad y de lo real, y esta construcción se realiza en función de los referentes culturales específicos de cada comunidad. Pero ¿qué son los referentes culturales?

Según Araya (2002) la concepción que posee una comunidad sobre realidad y lo real se ve mejor expresado en su vida cotidiana, en donde el sentido común que lo

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*: 47.

constituye y que rige/norma el quehacer de los miembros de la comunidad se presenta como la “realidad por excelencia”, logrando de esta manera imponerse sobre la conciencia individual de cada una de las personas que constituyen el grupo, pues se les presenta como una realidad previamente ordenada, objetivada y ontogenizada.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## **CAPÍTULO VI**

### **LA ENFERMEDAD MENTAL Y SUS DETONANTES CULTURALES.**

---

*Admitir la realidad del mundo del pensamiento frente al mundo de la materia, afirmar incluso que el segundo vive solamente por efecto del primero, no quita nada al hecho de que el pensamiento se traduce en materia organizada y que esta organización marca directamente, en modalidades variables, todos los estados de la vida humana.*

**Leroi-gourhan, andre.**  
El gesto y la palabra

Como pudimos observar en el capítulo anterior, la vida y funcionamiento en sociedad se organiza en torno de algunos parámetros conductuales que reflejan fielmente los referentes culturales por los que se rigen o deberían regir los miembros de dicha comunidad. La no observación de estos códigos conductuales sería un equivalente a una trasgresión a las normas que mantiene unido al grupo social y que como tal garantizan la pervivencia a través del tiempo de esa comunidad.

De los referentes culturales más fuertemente dormitado por las culturas en general son los que tienen que ver con el concepto de salud y enfermedad pues a la final dan cuenta de su bien más próximo ypreciado...el cuerpo cultural.

Mientras para las culturas modernas occidentales el cuerpo humano es visto como un conjunto de órganos que en su correcto funcionamiento dan vida a un organismo, para las comunidades tradicionales el cuerpo humano está constituido por alma, mente y cuerpo, siendo el cuerpo receptor la parte menos importante pues los daños verdaderos son ocasionados o a nivel de la mente o del alma y el cuerpo solo somatiza este daño o afectación.

Así, como para la concepción campesina de Nirgua los petroglifos son espacios liminares entre dos mundos (el real físico y el de los “dueños”) también la enfermedad mental es una situación liminar en la que el individuo afectado se encuentra entre ambos.

Para las comunidades campesinas el concepto de salud es la de un estado de equilibrio de las diferentes partes constitutivas del ser antes mencionadas, y dicho equilibrio de alguna forma exige que el individuo también este en sintonía con su espacio medioambiental. Debido a que en una relación bidireccional en la que todo lo que existe forma parte de un entramado general, el equilibrio de un individuo puede afectar el espacio físico (como por ejemplo una cosecha que se pierde por un mal de ojo, envidia, mala suerte) y el equilibrio del espacio físico puede alterar al individual (por ejemplo los encalamucados).

De esta forma para las comunidades tradicionales tener un buen estado de salud implica tanto la salud física, como buenas relaciones con su grupo social y medioambiental.

En nuestro caso específico nos interesan las alteraciones mentales ocasionadas por factores medioambientales como los petroglifos.

Para adentrarnos en esta nébula imprecisa solo podemos hacerlo desde una frontera epistémica que nos permita captar la realidad existente en ambos mundos, colocarnos nosotros mismos en una situación liminar revisamos los conceptos que para occidente se tiene sobre salud y sobre las principales patologías mentales que puedan poseer una expresión cultural.

La OMS define la *salud mental* como un estado de bienestar en el cual el individuo es consciente de sus propias capacidades, puede afrontar las tensiones normales de la vida, puede trabajar de forma productiva y fructífera y es capaz de hacer una contribución a su

comunidad.<sup>46</sup> Quizás debamos incorporar otras características como la situación de equilibrio entre el individuo y su entorno social y cultural y sus emociones que le permitan interactuar armoniosamente con su entorno social cotidianamente, asumiendo que la naturaleza de la *enfermedad mental* posee un carácter dual biológico/cultural.

Sin embargo desde el punto de vista netamente terapéutico biológico y científicista, *salud mental* no es igual a *ausencia de enfermedad mental*, mientras la salud mental es vista más o menos igual a la salud física en general, la ausencia de *enfermedad mental* es una condición que solo puede ser diagnosticada por un especialista clínico. Un individuo con *insanidad mental* puede pasar desapercibido en su medio social sin presentar ningún síntoma visible hasta que es sometido a situaciones de stress que los hagan surgir. Mientras que desde el enfoque cultural, la *enfermedad mental* puede darse por algún tipo de *trabajo montado o robo del alma*.

Tomando en cuenta el paradigma científicista en el que se inscriben los conceptos sobre *verdad* y *realidad* desarrollados en el capítulo anterior, es fácil entender la *enfermedad* como un hecho biológico y por lo tanto con una misma manifestación e interpretación mundial.

Otro aspecto a tomar en cuenta en la *enfermedad mental* son los incuantificables costos sociales en términos de rechazo social y estigmatización no solo del individuo sino también de su grupo familiar que se enfrentan –entre otras cosas– a la discriminación laboral, desencadenándose así toda una elipse de consecuencias que sumen cada vez más al individuo y a sus familiares en estados patológicos o en el mejor de los casos en fuertes alteraciones emocionales.

---

<sup>46</sup> [www.who.int/features/factfiles/mental\\_health/es/](http://www.who.int/features/factfiles/mental_health/es/)

Desde los años 60, la ciencia médica occidental ha aceptado que las causas de los trastornos mentales son afectaciones de origen multifactorial, en el que se incluyen en una combinación predisponentes como los biológicos, genéticos, psicológicos, emocionales, psicosociales, cognitivos, ambientales y sociales, en donde podemos testear la presencia del factor cultural entre los factores ambientales, cognitivos, emocionales y los sociales.

Por tal razón, en el abordaje médico actual de las patologías mentales se utiliza el modelo biopsicosocial en el cual se incluyen las variables biológicas y psicosociales en el diseño de los tratamientos.

Obviamente en el componente biológico se asumen alteraciones en algunas áreas del cerebro y sus neurotransmisores que no están al alcance de nuestra actual investigación y en el componente psicosocial, alteraciones en el funcionamiento interpersonal objeto de nuestra investigación.

Entendemos que la concepción que posee una comunidad sobre la *salud* y la *enfermedad* se inscriben en la trama mayor de sus referentes culturales, y que esta mixtura de representaciones simbólicas se verá expresada en el conjunto de conocimientos y prácticas terapéuticas con las que cada comunidad aborda el tema de la *salud* y la *enfermedad*.

En nuestro caso en particular, pretendemos abordar el tema de los petroglifos de Nirgua como un referente cultural (o símbolo) el cual por consenso social ha sido dotado de una cualidad tan especial y poderosa que si nos acercamos a él sin tomar las precauciones adecuadas pueden causar un daño (*enfermedad mental*), y necesarios los rituales de restitución por lo que ha de pasar un individuo para lograr su sanación. Así el sistema de creencias y el sistema social se estructuran en un sistema de representaciones o sistema

sociomédico para abordar al ser Humano como una unidad biopsicosocial en donde se privilegia el abordaje de la “patología” no solo desde sus características formales y visibles sino desde su origen.

Es por esta razón que el terapeuta del sistema biopsicosocial o tradicional a de pertenecer a la misma comunidad pues es un prerequisite indispensable que el curador conozca y/o pertenezca a los mismos referentes culturales desde donde el individuo enfermo, de no ser así nunca podrá dar con el origen del “daño” y la curación no llegara.

Esto sucede en virtud del carácter cultural de la enfermedad mental, en donde (e insistimos nuevamente) el ser Humano es concebido desde su unidad biológica, social y psicológica (biopsicosocial) que puede presentar una afectación física pero el origen de esa afectación es cultural, por tanto la enfermedad en sí misma es vista pendulando entre su realidad física y su realidad cultural, es una situación liminar en donde la existencia del ser está en peligro, y en esta característica nos encontramos con el carácter fundamental de una enfermedad cultural en la que se encuentra el individuo entre la vida y la muerte.

Asumimos de forma inferencial que la lógica que sustenta la fuerza de estos objetos de poder es una lógica fundamentada en la dualidad, al igual que estos objetos fueron realizados por otros habitantes de la zona, también representan otra realidad o mundo no menos cierta porque no se pueda ver. Esta existencia dual de la realidad abre las puertas a la existencia dual del cuerpo humano culturizado, compuesta por alma y cuerpo en donde lo que es esencial realmente es el alma y es susceptible a ser robada o perdida. Esta es una situación que puede ocurrir por varias razones pero para los fines de nuestra actual investigación solo nos detendremos en los eventos se relacionan con los petroglifos.

Ya que nuestro trabajo versa sobre los relatos etnográficos y nos centramos más en los pacientes que en los curanderos, es necesario realizar un pequeño paneo a los antropólogos que se han acercado al hecho etnográfico como una verdad registrable.

Antropólogos de distintas inclinaciones teóricas han intentado abordar la verdad etnográfica desde distintos ángulos, entre los clásicos que podemos destacar a Bronislaw Malinowski, Edmund Leach, Lucien Lévy-Brühl y Lévi-Strauss.

Mientras Malinowski, opto por otorgarles coherencia a los relatos etnográficos, revisando sus notas de campo con los propios nativos y con su ayuda darles coherencia y tratar de eliminar todas las posibles contradicciones en los relatos, Lévy-Brühl prefirió apoyarse en la teoría de un pensamiento “primitivo prelógico” y su lógica esta signada por las emociones y no por la racionalidad, por tanto las inconsistencias lógicas que pueda poseer el relato son insignificantes pues son el fruto de una mente que no puede categorizar la realidad desde el punto de vista racional. En consecuencia, estos relatos son por naturaleza contradictorios al ser revisados desde la lógica moderna y científica.

Por otra parte, Edmund Leach, prefiere definirlos como parte de un pensamiento “pseudológico” y llevan implícitos un tipo de lógica propia de los mitos, de ahí la designación de mito-lógicas. Este autor –al igual que Brühl– se acerca al análisis de estos relatos teniendo como referente la lógica occidental y por lo tanto también concluye que estos relatos son de naturaleza autocontradictoria e inconsistentes con la “realidad”...científica claro está.

Para Lévi-Strauss, los relatos míticos solo se pueden estudiar y aprehender utilizando el método de la lingüística estructural, en donde el verdadero significado del relato mítico se encuentra en el sistema de mitemas al cual pertenece. Un símbolo solo posee coherencia

dentro de su sistema referencial concreto puesto que cada sistema cultural es único y su especificidad está determinada por las contingencias históricas de cada comunidad, y la forma en que esa comunidad las asume adecuándolas a la forma en que se relaciona, interpreta y significa su espacio. Esto es, la forma en la que construye una representación cognitiva de su espacio, es la forma en que construye su cultura, dotando de sentido simbólico a sus referentes culturales, semejando una trama o tejido cultural en donde cada hilo es un referente que solo adquiere sentido mientras se encuentre entretejido en la trama.

Siendo que cada relato etnográfico da cuenta del sistema referencial de cada cultura en particular, entonces es necesario abordar cada relato desde la lógica inherente a cada sistema cultural, esto es desde el sistema lógico de cada sociedad. Que estos relatos sean o no consistentes con la lógica de la ciencia tradicional occidental es un tema con muchas implicaciones, por ejemplo, volviendo al relato sobre los petroglifos, este es claramente inconsistente con los datos aportados por una historia que logra determinar que estos objetos son un tipo de escritura de los pueblos originarios de la zona, sin embargo las comunidades campesinas que los circundan han elaborado una construcción “mítica” sobre los mismos que se yuxtapone y calca de alguna manera la lógica occidental sin contradicción alguna, pues retrata un mundo paralelo al nuestro, con seres semejantes a nosotros –pero espirituales– y con una organización social y política conocidas por la humanidad, en otras palabras, es un relato consistente con una lógica de mundo, pues aunque se trate de entidades espirituales, poseen forma y pasiones humanas, se organizan en familias heterosexuales, procrean, trabajan y su sociedad se rige bajo un régimen monárquico. Todos estos son elementos coherentes con nuestra lógica de mundo, quizás este hecho posibilitó su pervivencia hasta nuestros días ya que no representa un choque abrupto con la realidad occidental. Sin embargo debemos concluir que se trata de un relato que responde a otra lógica de mundo distinta a la occidental, en consecuencia constatamos

que coexisten armoniosamente en una misma zona dos lógicas de mundos distintas que no se excluyen ni se prelan... se complementan en una cotidianidad armoniosa.

Con frecuencia, los registros etnográficos contienen datos que podrían ser inconsistente desde la lógica occidental pero visto desde la lógica tradicional relatan simplemente una situación que da cuenta de su cosmovisión de mundo.

Desde esta óptica, solo nos resta, al menos para el presente trabajo, relativizar nuestra concepción de *realidad* y de *mito*.

Tomando en cuenta que ambos sistemas lógicos (o concepciones de mundo) pueden coexistir en un mismo tiempo-espacio, que definitivamente y gracias a las contingencias históricas y culturales de cada comunidad, las características de esta coexistencia serán muy locales ¿se puede plantear un estudio comparativo entre los trastornos mentales de individuos que viven en lugares socialmente diferentes?, tomando en cuenta el concepto de enfermedad mental tal y como son concebidas en occidente ¿Cuál es la diferencia entre las formas psicopatológicas en occidente y en la comunidad tradicional estudiada?

Para responder es necesario tomar en cuenta los factores étnicos que se encuentran en el origen del malestar psíquico y que solo puede ser explicable por las creencias del grupo en donde aparecen (Fouraste, 1992)

Pese a la universalidad de la enfermedad mental, las manifestaciones psicopáticas se presentan asociadas a creencias locales y dependiendo del imaginario del contexto encuentran sus elementos de expresión... estos son los límites de la especificidad de los “factores étnicos”, lo cual evidentemente se relaciona con el contexto cultural y no con una caracterización o diagnóstico puramente clínico.

Imaginario y realidad se mezclan a lo largo de mitos relacionados con animales o con elementos de la naturaleza, y la expresión psicopatológica aparece en el proceso maladaptativo que el hombre emprende en condiciones de mutación social, el cual, por su condición ambivalente de los significados culturales sería un contexto propicio para la emergencia de dichos trastornos.

Visto así, la locura es una respuesta a las exigencias de una sociedad tradicional mal adaptada al impacto de la violación de las reglas que han regido su vida y su relación con lo sobrenatural.

En el mundo occidental, los procesos e instituciones modernos sirven para contener el lado instintivos de los sujetos y reprimir o al menos invisibilizar, lo mejor posible, las contradicciones sociales que puedan detonar un malestar psiquiátrico, por ende, las enfermedades mentales son más frecuentes en las personas que hoy viven prisioneras de las instancias del pasado colectivo, especialmente las sociedades fuertemente tradicionales como lo son los países en vía de desarrollo en donde el colectivo -y por ende el sujeto- se ven obligados a pendular entre *dos realidades* o *lógicas de mundo*.

Para aprehender esta realidad polivalente y multifónica, nos apoyamos en la contribución de la antropología estructural, por su capacidad metodológica de poder ver una *realidad* desde sus diversos matices.

A partir del estructuralismo lingüístico de F. de Saussure y de R. Jakobson remite a “lo simultáneo dentro de un conjunto”. Desde este punto de vista, la búsqueda de los “significantes o referentes culturales” y de sus relaciones dentro de un contexto cultural solo se puede lograr optando al análisis de más de un lenguaje, a saber, el arte, la ciencia, las religiones, etc.... y estos referentes se expresan de manera *simbólica*. La reflexión casi

obligada en este punto es ¿aquello que sucede a nivel individual no ocurre también a nivel colectivo?

Para Levi-Strauss, existe un conjunto limitado de conjuntos de sistemas simbólicos que funcionan de manera estructurada y que determinan las relaciones sociales y las del individuo con su entorno, poniendo el acento en la dinámica relación que existe entre la cultura, el individuo y su medio, en definitiva, pone el énfasis de análisis de la relación que establecen los miembros de una comunidad entre el mundo Natural y el sobrenatural.

En el caso de encuentro de dos modelos culturales o cosmovisiones ocurren adaptaciones, movimientos, conexiones y/o transformaciones en la estructuración social que dan cuenta de una nueva dinámica interhumana en el grupo.

G. Devereux opina que en esta reestructuración existen elementos que se reorganizan antes que otros estableciéndose así nuevas combinaciones estructurales de forma visible, simbólica y específica. En este proceso habrá representación de rasgos culturales específicos que estarán en condición de tensión listos a expresarse ante cualquier episodio de conflicto social o individual.

Estos rasgos culturales reprimidos generalmente se encuentran circunscritos a la vida cotidiana, los sistemas de creencias, concepción de cuerpo, salud y enfermedad, de las formas de curación...del cuerpo socializado, del cuerpo cultural.

Siendo este mecanismo de representación cultural una constante en situaciones de encuentro de dos modelos culturales, entonces ¿todos los mecanismos que utilicen la

religión, la magia o las creencias curativas no son más que una forma de abordar las relaciones entre el mundo interior y el exterior?<sup>47</sup>

Todas las personas enferman –psicológicamente hablando– siguiendo los esquemas culturales de su comunidad, de su tiempo y de su grupo social, es esa la característica de la enfermedad mental la que nos interesa a los antropólogos, siendo así, ciertamente privilegiamos la relación interior (psique)-exterior (contexto sociocultural).

Señalamos anteriormente como en las comunidades campesinas de Nirgua coexisten dos sistemas lógicos en perfecta armonía manteniendo sus representaciones simbólicas (como los petroglifos y los unideros) a menos que ocurra un incidente que rompa el delicado balance establecido por los miembros de la comunidad. Pero al romperse ese equilibrio ¿A quién acuden las personas cuando caen en enfermedad mental? ¿Cómo reacciona la comunidad ante la enfermedad mental de uno de sus individuos? Y mejor o más importante aún ¿Cómo interpreta la comunidad esta enfermedad mental?

Por las características de los síntomas de los afectados o “encalamucación” y siguiendo a Devereux, el desorden idiosincrásico sería la clasificación en la que se inscriben los pacientes afectados en la zona de las comunidades campesinas de Nirgua, sin embargo en este caso, agentes especializados en la comunidad si conocen los ritos necesarios para restituir la salud mental del afectado. Estas personas son conocidas como *los curiosos, los abuelos o los que saben*.

---

<sup>47</sup> Fouraste 1992: 81

## VI.1. Cada loco con su tema ¿Quién es el loco?

Han existido intentos por universalizar las manifestaciones mentales patológicas, bien planteándolo desde el concepto de “metacultura” de Devereux, desde los “arquetipos” de Jung o el inconsciente colectivo de Freud. Sin embargo una sola afirmación queda en pie después de llevar las teorías al campo práctico. El hecho es que la cultura nos somete a tensiones inherentes a su organización interna. Tensiones entre sexos, entre grupos etarios, entre niveles sociales, entre ideologías, etc., tensiones que generan heridas, heridas en la psique que nunca se superan, entonces ¿Cómo se controlan? Para superar estas tensiones, la misma cultura ha diseñado válvulas de escape o mecanismos de compensación que se ubican en las expresiones artísticas tales como la danza, el teatro, la festividad y la participación colectiva de lo sagrado, a partir de un conjunto de reglas que demarcan los límites y características de la participación individual y colectiva en el mundo mítico de cada comunidad en particular, por lo tanto todo intento de universalizar la enfermedad mental es un desacierto teórico-metodológico, o al menos así es desde el punto de vista psicosocial y antropológico.

Y ¿Qué es la práctica psiquiátrica occidental si no un intento por universalizar todo el comportamiento humano? Resulta más que obvio que la conducta que en un grupo social determinado pueda parecer patológica, para otro es un mecanismo de adecuación a su cosmovisión perfectamente coherente, siempre que se mantenga dentro de su contexto cultural.

Hasta donde hemos podido observar, el análisis descontextualizado de una conducta “patológica” conlleva invariablemente a la estigmatización del individuo como “enfermo mental” o como popularmente se le conoce “un loco”. Este diagnóstico será realizado por un individuo calificado por la lógica de mundo occidental bajo los preceptos de una de sus ciencias, la psiquiatría.

Este médico psiquiatra, al tratar y diagnosticar a un individuo de otro sistema cultural ajeno al suyo probablemente sea visto por los demás miembros de la comunidad a la que pertenece el afectado como un “loco”... entonces ¿Quién es el loco? Hasta aquí, muy probablemente “el loco” sea el “otro” cultural y antropológicamente hablando, en virtud del carácter etnocéntrico de todas las culturas, las cuales sabemos comparten una característica en común...todas se organizan a partir de la aceptación consensual de todos sus miembros quienes viven según un sistema de reglas que determina la interrelación de los individuos entre ellos, con su espacio físico, con su espacio mítico y con otros grupos.

El sistema de reglas compartidas por todo los individuos de un mismo grupo social, es denominado por Devereux como el “inconsciente étnico” (esa parte del inconsciente que un individuo de una cultura dada posee en común con la mayoría de los miembros de su cultura)<sup>48</sup> Es a este nivel del “inconsciente colectivo” (Jung: 1997) en donde se elaboran las tensiones y los conflictos específicos de una sociedad y también la manera específica y totalmente previsible de reaccionar frente a dichas tensiones y de resolver tales conflictos. Por lo tanto, es también a ese mismo nivel en donde se produce la matriz patológica de una sociedad, ya que con estos mismos elementos culturales pero vividos de forma disfuncional por un individuo, se construye la personalidad patológica.

No debemos olvidar que todos nosotros compartimos las mismas tensiones, contradicciones y conflictos que en líneas generales constituyen el material bruto de una cultura determinada con el que se construyen las neurosis y las psicosis. Lo que distingue a una persona “normal” de una con trastorno mental es la forma en que manipula esas “constelaciones culturales” de su grupo, es decir, se pretende precisar si la adaptación de esa “constelación cultural” es funcional o disfuncional, según lo que entienda cada comunidad con respecto a estos términos.

---

<sup>48</sup> Laplantine: 1979:61.

Este es quizás uno de los más grandes aportes de Lévi-Strauss al estudio de las enfermedades mentales, según este autor poco importa si el individuo logra la curación o no, lo que realmente importa es que su grupo social así lo crea. Como vemos, solo el consenso social determina quién es el “loco” y cuando éste ha logrado su curación.

Como podemos deducir, la sanción de “sanidad” o “insanidad” mental se efectúa en función de los referentes culturales que cada comunidad posea en torno a lo “normal” y a lo “anormal, patológico o insano” de una conducta determinada.

Desde esta afirmación, la contribución del método etnológico aplicado al psicoanálisis y la psiquiatría radica en relativizar los conceptos de “verdad” y de “certeza” a partir de los cuales se realiza el diagnóstico clínico del enfermo mental efectuado desde el psicoanálisis o la psiquiatría. El análisis etnológico contextualiza esta información obtenida por el psicoanálisis en el horizonte de los mecanismos de represión, sublimación e integración de la cultura del enfermo. En pocas palabras contextualiza al enfermo y a sus manifestaciones psicóticas en relación a sus referentes culturales.

Por lo antes expuesto, la etnopsiquiatría debe ser considerada como una rama más de la antropología, en la cual se aborda la patología mental desde la singularidad de su manifestación como un hecho culturalmente predeterminado y no desde la generalidad de un diagnóstico psiquiátrico que pretende unificar todos los referentes culturales bajo el signo occidental de “normal” y de “patológico”. La intención es la de establecer una relación entre la enfermedad y los tipos de alucinaciones que el individuo padece, como hechos dependientes de su contexto cultural, contribuyendo a la reflexión antropológica sobre la distinción entre lo *normal* y lo *patológico* en el campo de la psique humana.

Nos encontramos ante la primera gran distinción entre la psiquiatría y la etnopsiquiatría, mientras el psicoanálisis y la psiquiatría parten del hecho de la enfermedad como tal y desde ella avanzan hacia lo normal, la etnopsiquiatría lo hace a la inversa. La etnopsiquiatría sitúa los comportamientos normales así como los patológicos dentro de un mismo universo comprensivo de la realidad inherente a cada sistema cultural, en donde tanto el enfermo como el que no lo está constituyen partes funcionales que le dan coherencia al sistema de reciprocidad y de circulación de lo simbólico dentro de una comunidad determinada.<sup>49</sup>

En consecuencia, es fácil visualizar cómo y por qué el enfoque etnopsiquiátrico aborda la enfermedad mental valiéndose de dos métodos; el psiquiátrico y el etnológico.

Desde el primer método, la enfermedad es vista como una alteración en la percepción del individuo en torno a lo “real” y a la “normalidad” tomando como referentes la concepción occidental de “patología mental” y en cuyo diagnóstico no se toma en cuenta los referentes culturales de su contexto social sino su capacidad de incorporarse al sistema productivo de su sociedad.

Desde la antropología reconocemos que no podemos pretender estudiar sociedades diferentes como pequeñas partes pertenecientes de un todo homogéneo. La humanidad no posee un sistema cultural y por lo tanto referencial único. A la hora de emprender un estudio etnopsiquiátrico, lo primero que tenemos que tener en cuenta es la diferencia valorativa –desde los sistemas lógicos- del referente cultural que pretendemos estudiar.

Cuando se estudian sociedades diferentes, resulta necesario cambiar nuestro sistema de referencia en un intento de entender la valoración de la comunidad estudiada, y evitar así

---

<sup>49</sup> Laplantine: 1979; 57.

caer en la trampa de valorar negativamente costumbres y actitudes culturalmente pertinentes y necesarias en sus respectivos contextos pero completamente disfuncionales en los contextos culturales occidentales.<sup>50</sup>

Nuestra ciencia (occidental) se fundamenta sobre el principio de causalidad, esta es una verdad axiomática. Sin embargo, las supuestas leyes universales de la misma están siendo cuestionadas actualmente desde su núcleo mismo. La física, por ejemplo, ha logrado demostrar que la invariabilidad de las leyes naturales se restringe a las fronteras del laboratorio. Si dejamos las cosas en manos de la naturaleza en donde interviene el azar, los resultados no se ajustan a estas supuestas leyes universales.

No pretendo con esto cuestionar la lógica occidental, solo pretendo dejar sentado que para esa lógica lo “real” y “la verdad” son conceptos que quedan circunscritos a la ley de la causa y efecto, en esta relación las variables de una situación determinada pueden ser controladas y en consecuencia se puede también fiscalizar los resultados con cierta sincronidad. Para la lógica campesina (o mágica), lo concerniente a “lo real” y a “la verdad” posee más relación con el conjunto de hechos fortuitos que se entrelazan en un momento determinado, por lo tanto no es posible reproducir la experiencia a voluntad.

Sabemos que, la capacidad adaptativa de un individuo a su contexto o lógica cultural es directamente proporcional a su capacidad de entender y manejarse en los códigos de esa cultura. Que sucede cuando una persona pierde la capacidad de interpretar correctamente sus códigos culturales? O mejor aún ¿Qué sucede cuando una persona reacciona ante un evento determinado en la forma en que su cultura le ha enseñado a hacerlo, pero su reacción es evaluada y sentenciada por un individuo que no comparte sus mismos códigos culturales?

---

<sup>50</sup> Lévi-Strauss: 1975,15.

Hemos de suponer que en ambos casos el individuo es considerado por el grupo como un ser disfuncional, pues pierde la capacidad adaptativa y se convierte en una carga social, ¿Cómo reacciona la comunidad ante estos casos?

Todas las culturas poseen rituales con los que se persigue lograr la restitución funcional del individuo a la sociedad. Dependiendo de la concepción que tenga cada una de ellas sobre el posible origen de la perturbación se implementan una serie de mecanismos que varían dependiendo de la lógica bajo la cual se vaya a realizar la curación, si se trata de un saber ancestral y fundamentado en la magia o bien si se trata de la ciencia médica occidental cuyo máximo exponente es el psiquiatra.

Ambos enfoques poseen una conceptualización de lo “normal”, de la “realidad” y de la “verdad” que determina los parámetros de conducta del individuo en su vida en sociedad y por lo tanto también determina el tipo de tratamiento a seguir para lograr la curación del individuo enfermo.

Tratándose de dos enfoques completamente opuestos sobre lo “real” y la “verdad” cualquier método que se utilice para su aprehensión debería partir de la convicción de que no existe una única lógica válida para aprehender la realidad, sino múltiples lógicas y por tanto múltiples interpretaciones de lo real, todas ellas valederas.

Entendemos por lógica a la particular forma que cada sistema cultural piensa y se relaciona con su mundo, en tanto que el pensamiento funciona como un órgano de comprensión de la realidad... de su realidad. Así un individuo reflexiona individualmente sobre su entorno, pero comparte con su grupo social un corpus de “ideas fundamentales” que conforman el repertorio de ideas básicas sobre las que se sobreponen las nociones individuales, lógicamente predeterminadas por el sustrato cultural que comparte con su

grupo y sobre los que fundamentan su existencia. Este conjunto de creencias son de orden técnico, filosófico, moral, político y religioso y no son producidos a priori ni por el individuo ni por el grupo al que él pertenece, emergen a posteriori a consecuencia de una relación dinámica entre el sujeto y su mundo (entorno natural, social y mítico) es por tal una razón signada por el dinamismo de las contingencias históricas que determina el proceso de resemantización.<sup>51</sup>

Ante este proceso de resemantización de los referentes culturales, debemos señalar otra vertiente interpretativa, la posición de Jung (1997) quien asegura que en toda percepción de la realidad, toda certeza, siempre alcanza un tope de interpretación después de la cual solo queda la opción sensorial individual, a la que él llama el inconsciente, el cual puede ser individual o colectivo.

En otras palabras, en nuestra percepción de la realidad siempre interviene el inconsciente pues nuestros sentidos captan los fenómenos reales y los traslada a la mente en donde son transformados en fenómenos psíquicos cuya naturaleza es aleatoria y depende de la naturaleza psíquica individual, la cual modifica y es modificada por el inconsciente colectivo de su grupo en particular. Lógicamente, esta percepción simbólica cambia en la medida en que cambia el repertorio cultural del individuo, en otras palabras, su recreación simbólica inconsciente está determinada por el sistema lógico al que pertenece.

Jung expone como ciertos acontecimientos pueden pasar del pensamiento consciente al inconsciente gracias a un mecanismo de almacenaje de memoria remanente para dar más espacio a la nueva información y de uso cotidiano. A este proceso lo llamó “sublimación del recuerdo” y consiste en el paso del consciente al inconsciente de una cantidad de información que no posee aplicación inmediata. Esta información que pasa al subconsciente

---

<sup>51</sup> Lévi-Strauss: 1972.

surge posteriormente en forma de sensación que detonan las reacciones inconscientes desde donde el pensamiento racional, no posee expresión alguna. Este inconsciente se expresa a partir de las imágenes y pensamiento simbólico.

Por no tener la consciencia ningún tipo de control sobre el inconsciente, las expresiones de este último son muy frágiles, pues aunque están permeadas por la lógica consciente (y cultural) del grupo escapan a su control.

En las comunidades tradicionales, en donde la lógica occidental no es la imperante, las asociaciones del consciente y el inconsciente están relacionadas con otra lógica de mundo o sistema lógico. En el caso que nos ocupa, los fenómenos de alteración de la conciencia son percibidos como una “pérdida del alma”. Visto desde la psiquiatría, la misma situación es diagnosticada como esquizofrenia.

En la opinión de Jung, estos síntomas neuróticos se relacionan con las experiencias conscientes y bajo otras circunstancias constituyen experiencias conscientes del ser sin llegar a tornarse en patológicas, en modo alguno son exclusivamente producto de una mente enferma. En realidad, no son más que exageraciones patológicas de sucesos normales, producto de una alteración en la relación del sujeto con su entorno referencial; por esa razón resultan más patentes que su contrapartida normal. En todas las personas normales pueden observarse síntomas neuróticos o disociativos, pero son tan leves, que, por lo general, pasan inadvertidos camuflados entre los referentes culturales de cada caso en particular.

En virtud de lo dicho vale afirmar que en la medida que la lógica consciente del individuo sea diferente a la de su grupo, también será diferente su conceptualización,

apreciación y simbolización de la realidad. Toda apreciación de la realidad es un hecho psíquico y por tanto está determinado culturalmente. (Jung: 1997)

Refiriéndose a una de las posibles causas de la diferenciación de los sistemas lógicos, Jung opina que en la experiencia diaria del hombre occidental, en el lenguaje desarrollo una lógica exacta y desprovista de significados sensoriales, en tanto que en el lenguaje y en el pensamiento no occidental los individuos continúan calificando su entorno según esas propiedades psíquicas o sensitivas, es por tal razón que dota a animales, plantas o piedras con poderes que nosotros encontramos extraños e inaceptables.

Esta afirmación explica él porque para las comunidades tradicionales, la realidad no posee los mismos límites rígidos que si posee para nuestra sociedad occidental. Los psicólogos llaman a este fenómeno “identidad psíquica o participación mística”<sup>52</sup> Es por tal razón que un individuo de una sociedad tradicional ante un hecho a nuestro entender ininteligible para ellos solo sea la expresión de un ente o consciencia paralela a la humana, llámese estos duendes, encantos, espíritus, dioses, fantasmas, etc.

Según lo antes expuesto y en un intento de resumir ambas apreciaciones sobre la realidad podríamos decir que todo transcurre a nivel del inconsciente. Para un individuo de lógica no occidental, las asociaciones psíquicas constituyen una realidad desde una perspectiva más vinculante con sus emociones y con sus apreciaciones inconscientes y simbólicas de la realidad, mientras que para el hombre occidental las asociaciones psíquicas se limitan por una apreciación concreta (científica, cuantificable) de la realidad.

Esta es una obvia diferencia entre el individuo occidental y otro no occidental, o según el caso que nos ocupa, entre el sistema lógico occidental y el no occidental o

---

<sup>52</sup> Jung:1997, 40.

campesino. Recuperarse del estado de escindido para un individuo perteneciente a la lógica occidental, es mucho más complicado que para el hombre no occidental quien con un simple ritual generalmente restituye el equilibrio perdido y logra su rearticulación social pues “ha sido curado del mal”.

Resulta obvio que las expresiones de la psique poseen vigencia social y naturaleza “histórica” por lo tanto *“en beneficio de la estabilidad mental y aun de la salud fisiológica, el inconsciente y la conciencia deben estar integralmente conectados y, por tanto, moverse en líneas paralelas. Si están separados o “disociados”, se derivará alteraciones psicológicas”*.<sup>53</sup>

Todo este recorrido teórico sobre el origen del pensamiento consciente y del inconsciente, nos ubica ante la certeza de que ningún símbolo puede entenderse descontextualizado del individuo que lo percibe y de su contexto de significantes, puesto que el inconsciente dotará de significado a ciertos símbolos dependiendo del cumulo de experiencias vividas por el individuo y de la información cultural que éste posea.

Pero ¿qué ocurre con los discursos filosóficos que sustentan el poder psiquiátrico y el mágico? A fin de cuentas, estos son los pisos sobre los que se edifica todo el constructo social que detenta el poder de la *verdad*.

Por ejemplo, en una sociedad, los individuos que no cumplen con sus normas son considerados como criminales o como locos. En cualquiera de los dos casos constituyen la periferia de sociedad, sus bordes marginales en constante relación con su núcleo social, pues es la misma cultura la que determina cuales conductas son consideradas como criminales y tratadas por el sistema punitivo y cuales son el producto de la locura y deben

---

<sup>53</sup> Jung: 1997, 45

ser tratadas por un personal especializado capaz de restituir al individuo a los márgenes de lo culturalmente aceptado como “normal”. En el caso de las culturas no occidentales o no totalmente occidentalizadas esta persona estaría representada en la figura de un sabio que detenta cierto tipo de conocimiento ancestral mediante el cual se puede lograr la curación del individuo signado como “enfermo mental”. En las sociedades occidentales este mismo poder recae en las manos del Psiquiatra.

Debemos dejar muy en claro que no pretendo postular la prioridad de los fenómenos sociales y culturales sobre los fenómenos psicológicos. Existen conductas que son normales culturalmente hablando pues dotan al individuo de “equilibrio psíquico”<sup>54</sup> con respecto a su cultura, pero independientemente del contexto cultural existe una condición de *salud mental* que no está condicionada por la cultura, nos referimos al tipo de *salud mental* que posibilita la completa adaptación del individuo a su sociedad.

Dentro de esta concepción, la palabra que mejor describiría la función del psiquiatra es la de “dirección” pues en él se resumen las funciones de “regular” y “sancionar” un determinado tipo de conducta considerado como “normal” dentro de una sociedad.

El objetivo de esta “dirección” es la de darle a la “realidad” –entendida desde la lógica occidental– un papel preponderante, decisivo, ineludible para todos y cada uno de los individuos que vivan en un determinado grupo social, funciona como un “poder” que permite diseccionar la conducta humana y sancionar quienes son los “desertores” de ese orden establecido.

En este sentido, la noción de “dirección” empleado desde la psiquiatría vendría a ser como el brazo armado de una determinada concepción de “realidad” cuyo poder radica en

---

<sup>54</sup> Laplantine, 1979: 75.

la misma noción de “realidad” y la máxima institución que lo respalda es el “psiquiátrico”.  
¿A qué tipo de “realidad le estamos otorgando el poder de decidir lo que es “normal” y lo que no lo es?

Al detenernos un poco en esta pregunta, observamos que la respuesta está determinada por la cultura y el momento histórico en la que se realiza.

En la actualidad, el desarrollo en la farmacopea y los adelantos en las investigaciones de la bioquímica cerebral, hacen permeable las fronteras de los estudios psiquiátricos y profesionales de otras áreas del conocimiento humano como lo son los la psicología, la sociología y la antropología colaboran en la interpretación de la enfermedad mental como un hecho social determinado básicamente por dos variantes, una física de injerencia exclusiva de los profesionales (occidentales) de la salud; y otra cultural, en la cual las concepciones sobre *normalidad, realidad y verdad* son tan relativas e inherentes a cada circuito cultural específico, que cualquier intento por universalizarlas estos conceptos en la consecución de una verdad universal es de antemano una contradicción.

El tema sobre la *realidad* –ya tratado en otros apartados de la presente investigación– podría ser objetivo de un desarrollo más amplio en un posterior trabajo. En nuestro caso en particular, por razones de tiempo, solo nos abocaremos en el presente estudio a relativizar lo referente a la existencia de una *verdad o realidad absoluta*.

Partiendo de la idea occidental de que si existe una *verdad absoluta* y que los individuos que no la reconozcan como tal son considerados por los psiquiatras como locos, pero ¿cuáles son los mecanismos utilizados por la psiquiatría para restituirlos a la *normalidad*?

Partamos de la consideración que el enfermo mental cree en su construcción de la *realidad* y en esa medida no reconoce ninguna autoridad que la pueda cambiar. El psiquiatra debe entonces hacerle reconocer que su autoridad, es la es la única capaz de sancionar una realidad como *normal*, “...el poder psiquiátrico se presenta como un poder en y por el cual la verdad no se pone en juego...*actúa como un dispositivo disciplinario que organiza en torno a la locura el sobre poder de la realidad*”<sup>55</sup>

Sin embargo, sabemos que existe otro nivel de verdad, otra forma de postular y de aprehender lo verdadero. Este otro postulado o enfoque de la verdad, es anterior a la verdad occidental pero fue arrojada por ella en el transcurso del tiempo.

Esta otra versión de la verdad se caracteriza por no encontrarse en cualquier parte, es una “...verdad dispersa, discontinua, interrumpida, que sólo habla o se produce de tanto en tanto, donde quiere, en ciertos lugares, una verdad que no se produce por doquier y todo el tiempo, ni para todo el mundo...una verdad que tiene su geografía...verdad que también tiene su propio calendario o, al menos, su propia cronología.”<sup>56</sup>

Los que detentan las claves para interpretar esta verdad son los sabios de cada comunidad que han cumplido todos los ritos para poder acercarse a su conocimiento. La característica principal de este tipo de verdad es que se trata de una verdad o forma de conocimiento dispersa y no posee regularidad universal, esta verdad se manifiesta en forma de un acontecimiento, de una revelación y solo a determinadas personas.<sup>57</sup>

Apreciamos entonces dos formas de aprehender la realidad que coexisten en el mundo occidental. Una verdad descubierta a la que se llega por la tecnología de la

---

<sup>55</sup> Foucault: 2007: 265.

<sup>56</sup> Ibid: 269-270.

<sup>57</sup> Ibid: 271.

demostración y clasificación, es una verdad universalmente presente y constatable, y otra forma de verdad que vendría a ser según Michele Foucault *la verdad acontecimiento o mágica*, que no puede ser verificada por medio de instrumentos, es una verdad a la que se accede por medio de los rituales y se capta cuando hay ocasión. No tiene ninguna importancia el método utilizado para llegar a ella pues se le capta gracias a la astucia del sabio. Según Foucault a esta verdad mágica no se accede por la vía del estudio formal y académico, es una verdad que golpea al sabio como un rayo, es una verdad que llega como un choque y que el sabio debe aprender a dominar, en su opinión esta es una relación de sometimiento, es una relación de poder.<sup>58</sup>

La experiencia etnográfica cuestiona esta posición del autor, pues si bien es cierto que al conocimiento mágico no se accede por vía del estudio formal, también es cierto que todo sabio debe seguir una vía por medio de la cual se le hacen llegar sus poderes con el conocimiento que le es transmitido y que viene pasando de generación en generación por vía oral. Quizás sea esta característica la que lleva a Foucault a afirmar que se trata de un conocimiento al cual no se accede por la vía del conocimiento formal -eso si usamos nuestro sistema de referencia en cuanto a educación, más sin embargo para los sabios la transmisión del poder y del conocimiento que ellos conllevan es un acto de educación muy formal- se debe tener una preparación anterior, se deben tener conocimientos que no son accesible para cualquier persona. Sin embargo estamos de acuerdo con que se trata de una relación de poder. El que tenga este conocimiento logra tener poder sobre la salud y la enfermedad, sobre los elementos de la naturaleza, sobre la verdad y en consecuencia sobre la comunidad.

En realidad, la ciencia occidental no es más que otro tipo de ritual, circunscrito a la lógica occidental, su forma de aprehender el mundo no posee un carácter de universalidad.

---

<sup>58</sup> Idem

Los científicos no son más que individuos históricamente calificados según una serie de instituciones también occidentales. En este contexto el concepto de *verdad* es de hecho solo una modalidad de producción de cierto tipo de *verdad*, en otras palabras, solo se trata de una de las múltiples vías de aprehender *lo verdadero* (Lévi-Strauss, 1992)

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

Siendo esta una investigación que trata de entender los dos enfoques, el occidental y el tradicional, sobre la enfermedad mental, conviene repasar los términos utilizados por ambas terapéuticas para abordar esta condición.

En primer lugar nos adentramos en las clasificaciones psiquiátricas según la terapéutica occidental, obviamente son muy extensas, razón por la cual nos limitaremos solo a las *neurosis o estados psicóticos alucinatorios* o no, en virtud de su elevado índice de *prevalencia e incidencia* en la comunidad estudiada.

Entendemos que la aparición de estas patologías está condicionada por factores biológicos, condiciones de la vida particular de cada individuo con su entorno social y por los estados de sufrimiento interior para los cuales el individuo no se ha preparado y por tanto no puede superar y deviene en una personalidad maniaco-depresiva, o en términos culturales, en una personalidad no acta para la adaptación de las contingencias que los cambio culturales acarrear al entrar en contacto una lógica de mundo con otra.

La tensión a la que es sometido un individuo no siempre sirve de detonante a un posible desequilibrio mental, este deviene cuando la suma de factores culturales, educativos, el medio familiar y social en el que se desarrolló el individuo y el genéticos, arroja un resultado negativo y se generen las condiciones favorables para que sean evacuados los conflictos interiores. Tales condiciones son factores de desestabilización de un “yo” neurótico y psicótico que ya existía pero no se había manifestado.

Es entonces cuando aparecen los trastornos psíquicos en el transcurso de períodos particularmente tensos y ansiogénos, pero esto no niega la existencia de una personalidad patológica o de una psiconeurosis estructurada (Fouraste, 1992)

Sin perder de vista que la enfermedad mental es un hecho universal, diagnosticarla no siempre es una tarea fácil, en estos casos es la emergencia de sus síntomas lo que permite realizar un diagnóstico, cuando no es obvio a simple vista, razón por la cual daremos un vistazo general a las manifestaciones de las principales patologías asociadas con impactos culturales.

*Los estados psicóticos, neurosis, se refieren en líneas generales como defensas contra un núcleo de ansiedad y como respuesta adaptativa a lo real de la vida cotidiana.<sup>59</sup> en donde la ansiedad o angustia no es más que un síntoma a miedos reales o imaginarios. Cada comunidad posee los mecanismos para manejar estos episodios de angustia, malestar interior, expresión de las emociones, etc.*

La ansiedad, se expresa generalmente con un temor o pánico que en algunos casos lleva al individuo a “replegarse en sí mismo” en un mecanismo puramente ansioso y que se

---

<sup>59</sup> Fouraste, 1992: 90.

puede expresar en una *escisión psicótica de lo real*, en donde somatizando convierten los estados de ansiedad en *síntomas psicósomáticos*.

La ansiedad proviene del temor ante un peligro inminente real o imaginario dependiendo de la formación del “yo”, de la educación recibida, de las defensas adquiridas.

Por tal razón, en muchas culturas ante la angustia de no poder protegerse por no saber quien está haciéndonos un mal, se consultan adivinos, videntes y/o clarividentes. La respuesta se expresa en forma de huidas o de violencia.

Y si el origen *de ese mal se ubica en la violación* de un tabú?, ¿o a una fuerza sobrenatural *contrariada* por alguna actitud, por algo o por alguien que rige sobre el mundo de lo indivisible, de los espíritus, de los genios, de los antepasados?<sup>60</sup>

En muchas comunidades tradicionales, la independencia social del niño se relaciona con la formación de una personalidad ansiosa... de un “yo” ansioso en donde se puntualiza más sobre los dominios de la naturaleza y lo sobrenatural que sobre los de la vida humana. En consecuencia se *interioriza la ansiedad como un rasgo identitario de transmisión cultural*.

En ese contexto, la ansiedad o es vivida y expresada y busca las vías para manifestarse... cuáles? Una persona ansiosa se expresa o modula su personalidad según la organización sociocultural, en cuatro tipos de defensas; somatizaciones y conversiones psico-orgánicas, histeria y conversiones histeriformes, evasión, fobia, neurosis fóbica y obsesiones y neurosis obsesiva.

---

<sup>60</sup> Fouraste, 1992: 91.

*En las somatizaciones y conversiones psico-orgánicas* la emoción es proyectada y difundida por el sistema neurovegetativo a través del manejo hormonal (químico). Se focalizan generalmente en patologías asociadas al sistema cardiovascular y digestivo...son la forma en la que el cuerpo del individuo se expresa *cuando las palabras no* logran traducir el dolor interno.<sup>61</sup>

*En la histeria y conversiones histeriformes* existen dos tipos de conversiones, las conversiones psicósomáticas por desplazamiento o transferencia de las fuerzas ansiógenas hacia el cuerpo, y las conversiones histéricas, estallido que involucra todo el cuerpo cuyos síntomas difusos que afectan la motricidad, sensibilidad, sensorialidad, equilibrio, etc., la anatomía y la fisiología se desbordan en un proceso no sistematizado o estados de trance muy comunes entre los místicos y los shamanes.

Fouraste opina que en estos últimos casos un entorno en el que el ritmo, los sonidos, los cantos toman en conjunto al aparato sensorial una atmósfera que une la naturaleza a lo sobrenatural, engendran un ambiente favorable al desencadenamiento de crisis que se comunican de sujeto a sujeto, este autor se pregunta ¿En estas situaciones se puede hablar de trastornos ocasionados por la subjetividad o de inducción de procesos? A lo que acertadamente el trabajo de Devereux responde describiendo la situación en cuestión como trance Shamanico, el cual definitivamente si puede ser un trance inducido.

*En la evasión, fobia o neurosis fóbica* aplica todo lo dicho para la histeria, pero Al incluir el hecho cultural, educativo y personal, una fobia, nacida sin razón aparente, estimula una conducta de evasión en donde el sujeto atormentado hace todo lo posible por huir del objeto que encarna o simboliza sus temores no confesados. De ser esta la única característica a tomar en cuenta, desde la ciencia occidental el diagnóstico de todos los

---

<sup>61</sup> Fouraste, 1992, Pág. 92.

individuos que los presentaran al cumplir con la norma social de no acercarse a los petroglifos (en el caso de las mujeres en las comunidades indígenas del sur del país) o de no pasar por los caminos y cursos de agua dulce a horas determinadas (como es el caso de las comunidades campesinas de Nirgua) serían diagnosticados como casos de neurosis. Cosa que no ocurre pues los individuos generalmente no devienen en alteración alguna gracias a mecanismos compensadores como rituales, amuletos, contras. (Fouraste, 1992)

Vista desde la psiquiatría, la conducta humana es medida, cuantificada y analizada en todas sus particularidades, siempre comparada desde un modelo universal, pero existe una patología en especial que nos permite conjugar en un mismo método el enfoque psiquiátrico y el antropológico, nos referimos a lo que desde la psiquiatría se conoce como *Estados Límites* y desde la antropología *metacultural*, y se refiere a ese pequeño espacio en el que lo “normal” y lo “patológico” se unen, sin perder de vista que lo *normal* está determinado por parámetros culturales, y por tanto lo que es *normal* en una comunidad puede que no lo sea en otra.

Sin importar el sistema cultural al cual se está adscrito, se considera que en todos los individuos se constituirán por etapas sistemas defensivos, según condicionantes familiares, sociales, educativas y culturales. Para cada individuo se genera respuestas particulares. Estas defensas psicológicas adquiridas permanecen en el mundo de lo Real y cotidiano. Ellas aseguran una adaptación del hombre a los requerimientos que le son hechos, en su propio contexto cultural según lo cual un tipo de neurosis podría ser la *neurosis* de los *estados límites* en donde se hipertrofian las defensas adquiridas en el medio cultural (Fouraste, 1992)

Al respecto Devereux señala que en la neurosis el sistema cultural es reconocido pero el individuo la deforma según su realidad interior y lo hipertrofia, razón por la cual, solo si

el terapeuta conoce el sistema defensivo del neurótico podrá reconocer si el individuo se ha adaptado positiva o negativamente a su contexto cultural.

Esta hipertrofia de las defensas otorgadas por el contexto cultural ante la ansiedad neurótica típica de los *estados límite* es la de incorporar el mundo *imaginario* al mundo *real*, esto es, traer los fantasmas y seres míticos al mundo real, así la realidad del psicótico es “su realidad propia”, o en otras palabras, es su versión propia, individual y subjetiva en donde ha utilizado los referentes culturales de su comunidad para construir una versión de lo que es “la realidad” muy al margen de su contexto sociocultural.<sup>62</sup>

En resumen, los *estados límites o metacultural* se encuentran en el plano de intersección entre lo Real y la Cultura, entre la Realidad y la Satisfacción regresiva o proyectiva de sus necesidades. Esto quiere decir que el individuo desarrolla su identidad en relación con la sociedad y la cultura, por lo tanto desarrolla una personalidad sancionada como *normal* en su sociedad y según sus referentes culturales, adaptada a las necesidades y solicitudes del grupo; y otra personalidad en desequilibrio incapaz de hallar puntos de referencia estables de adaptación (Fouraste, 1992)

Siendo esta la descripción ¿El *estado límite* no es una de las respuestas de los sujetos que padecen el malestar de su identidad frente a su cultura y a los cuestionamientos sociales donde se confrontan tradiciones y modernismo?

Tomando en cuenta las referencias occidentales relativas a las alucinaciones y las psicosis alucinatorias agudas y crónicas, esquizofrenia, paranoia y psicosis imaginarias conceptualizaremos las *psicosis alucinatoria* como la acción mediante la cual el imaginario se transforma en la realidad absoluta y cotidiana, incorporando elementos que no

---

<sup>62</sup> Fouraste, 1992: 98.

pertenecen al mundo sensible y/o Perceptible ( Fouraste, 1992) a esta situación se le suma las psicosis del miedo y los estados oníricos...en las manifestaciones crónicas las alucinaciones siguen fijadas en una creencia intrínseca del sujeto: él ve, él escucha, él percibe algo que hace daño y que los demás no logran captar, es este un estado mental alterado o se trata de otra forma nosográfica.

En cuanto a las *esquizofrenias*, no se posee pruebas sobre su biogénesis, ni de su transmisión genética. Se presume su relación con los desórdenes neuroquímicos, orgánicos, etc.

Una de las teorías sobre el posible origen de la esquizofrenia es la teoría de la doble presión de Bateson y postula que la alteración deviene cuando un individuo es sometido a dos tipos de consignas divergentes lo que deviene en un trastorno de comunicación. Aplica para las situaciones familiares en donde los padres dan ordenes divergentes a los niños (en donde todos los implicados se ven involucrados en intercambios verbales y gestuales) en este caso ¿Qué orden seguirá el niño? Elija la que elija siempre estará incurriendo en una falta.

Otros factores desestructurantes de la personalidad son las separaciones, emigraciones, trasplantes, movimientos urbanos y el choque entre el orden tradicional y el moderno, etc.

Vemos como las influencias socioculturales se vuelven a encontrar en las formas evolutivas de la esquizofrenia. Esta patología es mucho más frecuente en países en vías de desarrollo o industrializados en donde el ser humano queda escindido, atenazado entre decisiones que lo fragmentan y lo hacen ambivalente.

¿Qué ocurre entonces en las culturas en la que lo cotidiano se explica por la vía de lo sobrenatural o por las fuerzas ocultas de la naturaleza?, ¿Cómo abordar en estos casos los límites confusos entre lo Real y su interpretación?

Pese a las muchas clasificaciones realizadas y estudiadas y las que falta por realizar, hasta ahora solo existe una conclusión posible, todo tipo de alteración psicológica aparece solo cuando no concuerdan las interpretaciones individuales y las colectivas sobre un mismo hecho.<sup>63</sup>

Un avance en este sentido lo constituye la sociogénesis de las enfermedades mentales, teoría recién nacida el siglo XIX con el aporte de A. Comte, quien la postulo en oposición a la única teoría biogénica postulada y sostenida por los clínicos y anátomo-patólogos del momento.

A la luz de los nuevos avances científico tanto en el área de la ciencia médica ¿cómo en la de la antropología, como podríamos hoy plantearnos el origen de la enfermedad mental?, ¿Podríamos afirmar que la sociedad es responsable de originar estos trastornos? ¿Qué ocurre en las sociedades en vía de desarrollo en donde los individuos viven una vida tironeados entre la atracción del proceso modernizador y el llamado de la tradición, lo cual al final degenera en una gran crisis de identidad debido a la constante tensión del tener que efectuar una elección?

Los antecedentes en el estudio del origen social de la enfermedad mental fueron superados en 1983 por J. Corraze quien postulo la existencia de dos formas fundamentales en que se manifiesta la histeria, estas son la enfermedad histérica (histeria por conversión: asociada a síntomas orgánicos cuyo verdadero origen es el psicológico y la histeria

---

<sup>63</sup> Fouraste, 1992: 103.

disociativa en la cual se rompe la unidad psicológica del individuo que se concibe constituido por sistemas inconexos los unos de los otros) y la personalidad histérica, más frecuente en sociedades tradicionales que en las industriales. En occidente la histeria engloba otros pequeños desordenes funcionales o psicosomáticos más o menos bien estructurados cercanos a los desarreglos biológicos en ocasiones proyectando “lo imaginario” en el cuerpo...verdaderos refugios somáticos que denotan la inadecuación del individuo a la vida moderna.

Por sus características, la histeria es una patología mental que se encuentra en la vía de intercepción entre la clínica psicosomática, la medicina general y la de la patología psiconeurótica, en donde existe una gran certeza, las patologías mentales aun siendo universales al incorporar elementos culturales en sus manifestaciones hacen difícil su caracterización y por tanto no es concebida de la misma forma en las diversas latitudes.

Siendo así, nos debemos preguntar si ¿existe una relación entre la histeria y el trance? Ciertamente si la hay, las manifestaciones históricas son directamente proporcionales a la cultura en la que aparecen o de donde es originario el paciente...su estructura profunda.

Los temas seudomísticos, los trances y los delirios de posesión se manifiestan en función de las creencias y de las alternativas sociales del individuo que sobreviven en el mundo moderno jalonando los referentes del pasado a la actualidad, por lo tanto se expresan de manera diferente según el lugar. En las comunidades cuestionadas o estresadas por la mutación entre tradicional e industrial, las expresiones de índole *delirante* (posesiones, dominios, hechizos) son los lazos que vinculan al individuo a la vida del grupo y se convierte en la válvula de escape al estrés que causa el encontrarse entre dos etapas de la socialización, una signada por las normas de la tradición y otra por las normas de la industrialización y/o tecnología, implicando esto último el desarraigamiento de algún tipo

del individuo de su contexto cultural originario, en donde es su imaginario social el que se verá altamente afectado y encontrará la forma individual de expresar esta alteración en alguna forma patológica del comportamiento.

Se encontrara entonces que en este imaginario social habita la unidad entre el “yo” individual y las tendencias de la colectividad a tener un sistema más o menos complejo de relaciones con su área geográfica y cultural, en función de una evolución histórica y social de ese mismo medio, de las creencias que en él existen y de su perturbación. En ese contexto el imaginario social e individual se plantea como una relación bidireccional del Hombre frente a su Cultura y de la Cultura ante cada sujeto.

Se puede acotar que el imaginario social que prefigura la psique humana es un movimiento en el que la historia de todos se funde en la historia del grupo y se convierte en el nexo que une a los individuos con su grupo, con su medio, con el espacio natural y el sobrenatural, con el tiempo pasado y el presente y con su escala de valores tradicionales y modernos. En conclusión *los imaginarios portadores de toda la carga de los referentes culturales típico o propio de cada grupo social son los que* modulan las características de un sistema sociocultural definido razón por la cual constituye una herramienta de primer orden para los clínicos al momento de acercarse a conceptos como “normalidad” y “patología” en una comunidad determinada. constituye una herramienta de decodificación y como tal es muy importante destacar que el medico psiquiatra nunca debe omitir los referentes estructurales de la cultura originaria del paciente al abordar una enfermedad mental.

Este cuestionamiento nosográfico nos da el derecho de exigir al clínico otro sistema de respuestas coherentes con la vida social del grupo al que pertenece el paciente. Pero ¿Los movimientos sociales ponen en juego el equilibrio humano? La etnopsiquiatria no

debe razonar en términos de aceptación o de inadaptación, sino aceptar que existe una ambigüedad de elecciones, en donde el individuo presenta dificultades para situarse en una cultura en relación a otra. Se trata de verdaderas crisis de identidad experimentadas por el individuo o por ende por el grupo, traducéndose en reacciones neuróticas o estallidos psicóticos y, sobre todo, por la existencia de estados límites o de accesos psicopáticos.<sup>64</sup>

Este pareciera ser el escenario de muchas de las comunidades que hoy se encuentran en situación de contacto cultural y en la que se pueden presentar en la comunidad y como consecuencia de la aculturación dos posibilidades, una la de *aceptación y adaptación* y otra la de *resistencia y defensa*.

La *aceptación y adaptación* es más probable cuando las distancias culturales son menores.

La *resistencia y defensa* se experimenta en las sociedades tradicionales fuertemente atezadas a sus valores ancestrales y la defensa puede ocurrir desde el repliegue y aislamiento físico hasta la defensa violenta.

Al estudiar los petroglifos de Nirgua, un hecho apareció como una gran constante. Agentes espirituales actuando de modo misterioso hacen que sucedan cosas en estos lugares determinados (los petroglifos o sus inmediaciones), estos entes poseen existencia y voluntad propia y cumplen con un fatum, no le dan vida a los lugares, viven en ellos. Evidentemente los petroglifos poseen un significado para las comunidades campesinas y otro muy distinto para nosotros, los detentores de cierto tipo de lógica occidental. Esta forma dual de percibir los petroglifos, justifica un método que los estudie dentro de la complejidad de su contexto cultural.

---

<sup>64</sup> Fouraste, 1992: 119.

Ciertamente en cada petroglifo y/o sistema de petroglifo reportado en esta investigación en la generalidad de los casos no se hace hincapié en la tradición oral asociada. Las expediciones se realizaban a contextos lejanos con poco tiempo de pernocta, el grupo llegaba, se realizaba el relevamiento y partíamos lo más pronto posible, en posteriores expediciones a las comunidades cercanas era cuando se realizaban las indagaciones sobre las tradiciones orales asociadas y en esos relatos los habitantes de la zona hablaban sobre la generalidad de los contextos rupestres...el que los petroglifos, piedras grandes y cuevas fungen como “unideros” entre dos espacios, el real en el que nosotros (y el petroglifo o cueva) nos encontramos y el otro, el que está más allá, el de los “dueños”.

Contextos como los de Garci Gonzalez, el Sector El Picacho: zona Los muchachos y Los Murrillos, fue relativamente fácil recabar la tradición oral asociada pues existen caseríos cercanos que nos permitieron recabar información etnográfica sobre estos contextos específicos, sin embargo en estaciones como la de San Vicente, en la que se relevó lo que parecen ser dos mitades de piedra de trilla y una oquedad rectangular semejante a una batea, el objetivo inicial de la expedición era la ubicación de un supuesto petroglifo de más o menos dos metros de alto que se encontraba en las márgenes del curso de agua en el que se encuentran las mitades de la supuesta piedra de trilla, sin embargo no la logramos ubicar pese a que los informantes nos llevaron al sitio exacto, la explicación que recibimos fue que el petroglifo no se dejó ver pues alguien del grupo iba con malas intenciones.

En todo caso, los lugares con petroglifos siguen poseyendo a los ojos de las comunidades asociadas un cierto poder especial o al menos una condición no del todo natural.

Por múltiples razones que no vienen al caso en este momento, en las comunidades campesinas de Nirgua, en los últimos años se ha intensificado el contacto entre su lógica mágica (campesina) y la lógica occidental. En este contexto, los campesinos están siendo sometidos a un rápido proceso de resemantización de sus referentes culturales. En ocasiones el proceso se realiza de forma gradual y sin problema, pero en otras las personas colapsan con mucha facilidad, supongo que esto ocurre al entrar en contradicción sus referentes culturales al ser cuestionados y/o anulados ante la lógica occidental.

En este contexto, el presente capítulo es el producto de mis trabajos de campo realizados en el Municipio Nirgua del Estado Yaracuy, durante los años comprendidos entre 2004 al 2009. La investigación general versó sobre el contexto sociohistórico de los petroglifos ubicados en la zona. A medida que la investigación en campo avanzaba, los datos etnográficos apuntaban cada vez más insistentemente sobre la forma en que los campesinos de la zona veían, interpretaban, se relacionaban y asimilaban a los petroglifos, motivo de mi investigación, lo cual explica la reorientación que al final se observa en la textualización de la presente investigación.

Las comunidades en cuestión han tejido toda una trama cultural por medio de la cual dotan de sentido a un objeto que no fue producto de su acción cultural específica, por lo tanto tuvo que ser resignificado para poder ser aprehendido culturalmente. En este sentido, lo revisten de un nuevo significado más acorde con su momento histórico y generan todo un sistema de interpretación que reglamenta su uso y contacto, no solo del petroglifo en sí mismo, sino también de los espacios en donde se encuentran ubicados.

Por esta razón, desde un principio la investigación privilegió el enfoque antropológico de los petroglifos, viéndolo como una representación social propia de la lógica cultural de los campesinos de la zona de Nirgua, quienes lo perciben como portales que permiten el

acceso a nuestro mundo de seres semejantes a nosotros en apariencia pero cuya existencia es espiritual y en esa característica radica su poder. Su mundo es paralelo al nuestro (no superior ni inferior) muy parecido en cuanto a su organización social, con la salvedad que su organización política es monárquica (semejante a la organización política de los conquistadores para el momento del contacto, es a mi parecer un imaginario que quedó plasmado en la comunidad y que aún hoy se manifiesta, incluso en los rituales marialionceros).

Una de las reglamentaciones de estos espacios que llamó más mi atención es la de restringir el paso de los humanos por estas zonas a horas específicas, pues en estos momentos actúan como portales o “unideros” como los llaman los habitantes de la zona, poniendo en grave riesgo sus vidas. Este peligro radica en perder la existencia del transgresor, al ser llevado al mundo que se encuentra detrás de estos “unideros” (petroglifos o grandes rocas y/o cuevas sagradas). Este paso al otro mundo se puede dar de forma física o espiritual.

En el caso de la desaparición física puede darse de dos formas, una ocurre cuando la persona muere a los tres días después de haber sido arrebatada su alma por las entidades espirituales que habitan del otro lado, y la otra cuando la persona desaparece en el momento en cuerpo y alma; y la desaparición espiritual ocurre cuando la persona tras su encuentro con los “aparatos” (estas entidades espirituales son denominadas “aparatos”, “los dueños” o “encantos”) queda “ida” o escindida de su realidad. Obviamente, aunque el cuerpo físico de la persona se encuentre presente su actuar errático indica que ha sido despajado de su alma que en definitiva es una parte constitutiva y vital de aquello que lo convierte en humano. Los habitantes de la zona alegan que es posible devolver el alma extraviada al cuerpo de su dueño mediante un ritual de restitución y el éxito del ritual dependerá de lo débil del “aparato” y de la fortaleza y conocimiento del brujo o “conocedor” o “del que sabe”.

Como vemos, la transgresión a las normas de tránsito por estos espacios, desencadena una serie de males físicos y psicológicos que evidencian una forma distinta de concebir la salud y la enfermedad tanto mental como física de un individuo, al cual se considera como parte integrante de su sistema tanto ecológico (dotado de significado) como social y por lo tanto al entablarse una relación disfuncional entre la persona y su medio ecológico o social se detona uno de los mecanismos por el cual las personas enferman, sobre todo en el caso de la enfermedad mental, cuya patología es acorde con su sistema de representación del mundo o lógica de mundo, por lo tanto la única forma de superar el estado de enfermedad es restituyendo el equilibrio roto entre la persona y su medio ecológico y social. Claro está que ésta concepción de enfermedad es distinta a la occidental y no existe la posibilidad de ser explicada y mucho menos comprobada su veracidad por la ciencia moderna. Sin embargo ese es un escollo que la antropología puede salvar sin ninguna dificultad ubicando al enfermo y a la enfermedad en relación a su sistema referencial y si bien, como sistema científico, no logra aportar un método para lograr la curación de la patología, al menos ayuda a comprender su posible origen en relación con el contexto cultural.

## CAPÍTULO VII. LA VERDAD EN EL MUNDO CAMPESINO DE NIRGUA

---

**¿Y ahora como lo entiendo? ¿Petroglifos o unideros?**

**El problema del significado de las palabras.**

*“La cultura debe dar respuesta a todo. En el orden de la vida y de la muerte, todo debe ser nombrado, delimitado, cercado gracias a las astucias del lenguaje y del gesto...lo inacabado, lo innombrado o lo no-percibido, hay que refugiarlo en el agujero de los misterios o de la locura...”*

**Yves Pelicier**

Prologo de Introducción a la Etnopsiquiatria de Fouraste Raymond (1992)

Hasta ahora he mostrado la importancia de contextualizar los referentes culturales dentro de la lógica cultural en la que se producen, mostrándolos como parte de una trama de significados que le da forma y sentido a cada cultura.

Sin embargo, no resulta ni tan obvio ni tan evidente encontrar los significados cuando realizamos las etnografías, pues a pesar de no existir la barrera del idioma, la lógica que subyace en cada palabra, expresión y gesto de cada uno de los habitantes de las montañas de Nirgua, si constituye un problema.

Partamos del hecho de que el lenguaje es un instrumento del pensamiento y la comunicación su expresión, como poder estar seguros de que lo que me están diciendo en el campo es lo mismo que yo estoy entendiendo.

Tarde casi 5 años en llegar a entender los códigos en los que me hablaban, y la mayor parte del tiempo transcurría en un *a pues, es que usted no sabe, o en una picara mirada silenciosa* y ciertamente era así, yo no sabía y no tenía forma de saber que significaba cada una de sus palabras. Aunque todos los involucrados hablábamos el mismo idioma, la lógica

no era la misma y por tanto la comunicación era casi inexistente, las palabras eran conocidas por todos pero el significado que cada uno de nosotros le dábamos era distinto.

Para mí los petroglifos son rocas marcadas con ideogramas de origen indígena, una forma de escritura de los pueblos autóctonos de todo el mundo y en este caso en específico de los de Nirgua, o eso solía creer. Con frecuencia mientras me guiaban a los petroglifos me preguntaban *¿y que escribieron ahí? ¿En donde usted estudia la enseñaron a leerlos?* El resto de la conversación transcurría en una chanza en la que todos los campesinos que se encontraban en el lugar trataban de dar una interpretación de los glifos *Mire aquí aquí ¿ve estas marcas de pie al lado de este cuadrito que parece una casita con techo de paja? Ahí dice que esta casa es mía.* Como esos, muchos otros comentarios y risas, chistes y largas jornadas de caminatas en la búsqueda de los petroglifos íbamos acortando el camino entre nuestras formas de pensar, aprehender y entendernos.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Ha sido interesante escuchar los primeros intentos de los campesinos por explicarme las funciones que estas rocas marcadas poseían para los indígenas. Para algunos las piedras marcadas constituían una ruta, un camino por el cual se desplazaban para no perderse y poder regresar a sus hogares cuando salían de cacería, tal es el caso de la información asociada a los petroglifos del sector “Los Murritos” o “Los Morritos”; otros piensan que con estas rocas los indígenas marcaban los lugares donde habían enterrado el oro que querían salvar de los codiciosos conquistadores europeos, como en el caso de las comunidades de “El Reino” y “Las Glorias” (durante el curso de la presente investigación no se realizó ningún relevamiento de petroglifos en las zonas de El reino y Las Gloria, sin embargo si consideramos importante incluir el trabajo etnográfico realizado en la zona pues tenemos reportes no confirmados por nosotros de su existencia, tal es el caso del Testimonio N°1 del señor Guillen, natural de Las Glorias, el cual junto a los relatos de la señora Juana Bautista Pereira, podrían ser los mejores ejemplos del imaginario del

campesino nirgueño asociado a los petroglifos) y otros más aseguraron que se trataban de placas de identificación del hogar de determinadas familias o grupos étnicos, semejantes a las que hoy en día se colocan en las puertas de algunas casas del pueblo anunciando que aquí vive tal o cual familia. La intención solapada en todas estas versiones es la de darme una respuesta medianamente entendible o interpretable según lo que ellos consideran son las señalizaciones contemporáneas.

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

Estos “unideros de mundos” son los portales por donde transitan “aparatos” del otro lado para este lado. Sucede que los “aparatos” son personas iguales a nosotros, que viven en ciudades iguales a las nuestras y que son comandados por la triada de un Rey, una Reina y un Príncipe o princesa. Estos “aparatos” vienen a nuestro mundo a hacer diligencias, ellos se encargan de limpiar los caminos y las aguas (sobre todo los cursos de agua en donde se encuentran los petroglifos o rocas grandes), cuidar los bosques y sus animales, las cuevas, las filas de las montañas y hacer trabajos espirituales.

Si por algún motivo una persona debe estar en algunos de estos lugares en las horas proscrita (6am, 12m, 6pm, 12m) horas en las que “ellos” transitan hacia este mundo, deberá ser por una causa razonable, como por ejemplo una emergencia o por estar realizando un trabajo, deberá requerir una previa solicitud de permiso de tránsito a los “aparatos”, que en algunos casos consiste solo en pedir “permiso a María” diciéndole en que consiste su emergencia, de no ser así, la persona corre el gran peligro de ser “encalamucado”.

El término de “encalamucar” significa quedar perdido. Este estar perdido se puede dar de varias formas. Una de las formas más comunes de “encalamucarse” es cuando se va caminando por un lugar que la persona conoce muy bien y de pronto se pierde, en palabras de los mismos informantes, explican que dejan de reconocer el lugar y desorientados tratan de encontrar nuevamente el camino que llevaban, pero no logran reconocer el espacio, están literalmente perdidos. En estos casos, el supuesto traslado solo se efectúa en la psique del individuo, ya que en ocasiones estos “encalamucados” han sido visto por otras personas quienes al darse cuenta de su condición logran rescatarlos/despertarlos con solo hablarles o llamarlos por su nombre tres veces. De no ser rescatados por alguien el sujeto queda deambulando por un espacio de tiempo indeterminado que puede variar desde unos minutos hasta días. Por lo general, esta situación no deja daños permanentes en la psique de la persona, y las que lo padecen de forma momentánea y esporádica, no son considerados como enfermos dentro de la comunidad y ningún caso llega a manos del psiquiatra.

www.bdigital.ula.ve

Sin embargo existe otra forma de quedar “encalamucado” que consiste en perder la razón. Cuando una persona transgrede el horario de circulación y se interpone en el camino de los “aparatos”, estos le secuestran el alma porque ese es su derecho y la persona queda “ida”, su cuerpo está presente pero su alma no. En esta situación la persona afectada, no habla, no come, no duerme. Dependiendo de lo fuerte que sea el “aparato” que lo afecto, el alma le puede ser restituida por medio de un ritual que realizan “las personas que saben los secretos”, si no lo logran, la persona muere a los tres días o queda “loca”.

La ultima forma de “encalamucarse” y quizás la más rara es cuando la persona afectada desaparece en cuerpo y alma. Simplemente se desvanece y nadie vuelve a saber de ellos, ni vivos ni muertos nunca encuentran sus cuerpos ni otra seña que de indicios de su paradero. Los viejos cuentan que a estas personas se las llevan a la ciudad en la que viven los “aparatos” *en el otro lado*.

Son estos casos los que nos interesan, pues ubican a las personas afectadas en una dimensión cultural de su patología. Se trata de ubicar aquellos casos en los que la enfermedad mental acontece porque el individuo pierde “su alma” y queda dividido. Por ser esta una situación mental definida por los elementos culturales de una comunidad y como tal forma parte integrante del circuito cultural en el que se origina, y en esa medida la misma sociedad maneja los códigos para restituir al individuo a un estado de “normalidad”.

Para los fines de la presente investigación, nos interesan los casos de locura o disociación mental productos de la transgresión de una norma social relacionada con los petroglifos o con los espacios en donde estos se encuentran ubicados, como son tratados por la comunidad y que sucede cuando son tratados por el sistema médico oficial bajo la figura de los psiquiatras.

Ejemplifiquemos dos casos al respecto, uno afortunado y otro que no lo fue tanto:

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

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

José Antonio, es un joven de 27 años recluido en el manicomio San Marcos de León por haber asesinado a su novia en las aguas del río de una comunidad cercana a Nirgua llamada Cocorote. José Antonio, alega

tener poderes especiales que le permiten comunicarse con los dueños de las aguas y de las piedras (los “aparatos”) y ellos le contaron que su novia debía ser despojada en las aguas del río a las 12P.M. pues estaba siendo “trabajada” y por esa razón muchas cosas en su vida marchaban mal.

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

Este caso sucedió hace 7 años y el manicomio en cuestión queda en Nirgua. Tristemente en este caso las implicaciones son mayores pues un ser humano perdió la vida y el mismo José Antonio murió recluido hace un par de años. Sin embargo no podemos dejar de preguntarnos qué hubiese pasado si a José Antonio lo hubiesen tratado desde un principio según sus referentes culturales. Obviamente el muchacho estaba expresando una patología mental según un código cultural, el diagnóstico de los psiquiatras fue el de esquizofrenia y como tal fue tratado con drogas para calmarlo. La pregunta a la que ya no podremos hallar respuesta es que detono el estado patológico en José Antonio, quizás con esa respuesta se hubiese logrado restituir a un estado de “normalidad”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ante tal situación cabría cuestionar el cómo abordamos la demencia en estos casos. Pareciera lógico pensar que la locura podría, en ocasiones devenir como una forma de alteración de un imaginario. Uno en el que los elementos de una lógica entran en conflicto con los de la otra porque influyen o alteran los referentes culturales de la estructura social misma. Si lo enfocamos desde esta óptica, el método que se utilice necesariamente tendrá que tener la capacidad de contener las contradicciones, la incertidumbre y lo irracional de la realidad estudiada. No se trata de simplificar lo complejo, se trata de captar la complejidad de una realidad que involucra los petroglifos como referentes culturales muy contemporáneos, y el desequilibrio mental como una de las consecuencias de la ruptura en la codificación de dicho referente.

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

## CAPÍTULO VIII. LA VOZ DE LOS “OTROS” DE “NOSOTROS”

---

Cuando se habla de antropología es inevitable hacer referencia al trabajo de campo como eje fundamental sobre el cual ésta se cimenta. Vista desde afuera, la antropología y la etnografía está rodeada de un aura de exótico misticismo y romanticismo. Fiel a la imagen creada por Hollywood, el antropólogo es un aventurero en tierras lejanas, encarando el peligro con la inteligencia como única arma, con un final siempre feliz. Esta visión se desvanece rápidamente al abrir cualquier manual sobre etnografía repleto de teorías, métodos y sugerencias. La verdadera acción de un antropólogo tiene que ver más con la forma en que recaba y textualiza la información que con escenarios exóticos.

Bronislaw Malinowski, lo entendió muy bien y en su obra prima, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, plasmó las bases de la antropología moderna al darle un sitial preferencial a la etnografía, al trabajo de campo y a la observación participante en los análisis antropológicos. Tradicionalmente la etnografía se ha considerado principalmente como la descripción de la cultura de toda una comunidad; la metodología etnográfica es adaptable a la descripción de las relaciones sociales de cualquier grupo en el cual estas relaciones se encuentran reguladas por la costumbre o la tradición. Sea cual sea el caso, la etnografía se sitúa en un ámbito concreto de la realidad y el etnógrafo pone toda su energía, sapiencia y sensibilidad en involucrarse con los miembros de la comunidad y con ellos dar cuenta de lo que ocurre en ese espacio. En esta labor, el antropólogo ha de seguir cuatro reglas fundamentales: ir al campo de trabajo sin ideas preconcebidas, familiarizarse con la otredad preguntándose siempre porqué ocurren las cosas de una forma en particular, contextualizar la información, y tener conocimientos sobre teorías sociales pues lo guiarán en la intuición investigativa de saber situarse en el lugar del otro. En los capítulos anteriores hemos procurado exponer cómo se procuró aplicar esos principios básicos en nuestra tarea.

En todos estos pasos, la tradicional libreta de campo sigue siendo el más fiel aliado del etnógrafo, sin perder nunca de vista que el mejor instrumento para comprender una cultura como realización humana es la mente y la emoción de otro ser humano, y que por tal razón una cultura debe ser vista al unísono por el que la vive y por el que la investiga como un todo, en el que las conductas culturales no pueden ser aisladas del contexto ni de las personas.

Como podemos ver, puse a que el motor inicial del presente estudio es una manifestación arqueológica, finalmente es en realidad sobre el trabajo etnográfico que ha recaído todo el peso de esta investigación.

La postura teórica utilizada en la etnografía de esta investigación, es la de la etnografía dialógica, en donde los informantes y el antropólogo comparten la coautoría de textos, escritos a muchas manos a partir de múltiples conversaciones, sin que esta multiplicidad signifique o suponga la pérdida de identidad de los informantes, razón por la cual siempre se hará referencia a quien dio la información, cómo y cuándo.

Muchos fueron los informantes, pues el tema se presta a tertulias amenas en las que el pasado y el presente se unían en el instante de nuestros encuentros, y la distancia antropológica que se impone entre el estudiado y el antropólogo desaparece, y de inmediato lo mágico se convierte en realidad cotidiana. Hay que recordar nuevamente que en nuestra condición de nativa de la región, era prácticamente imposible no sentir empatía o no dejar de sumergirme a ratos en un imaginario que no nos era del todo desconocido, pero que requería ser documentado formalmente.

En nuestro caso, los informantes principales fueron Juanita Baptista Pereira, María Luisa Pereira, Alberto Mejía, Francisco Malpica, Onésimo Rumbos, Miguel Moreno, Olaya

Becerra, José Antonio Luis, Francisco Loyo y –muy especialmente– Juana Bautista Pereira, entre otros participantes informales que muy amablemente se iban incorporando en las tertulias mientras transcurríamos en doble camino hacia los espacios físicos de los petroglifos y los mentales del imaginario local. Están también esos casos psiquiátricos documentados en el capítulo anterior, personas que, involuntariamente, contribuyeron con lo que se cuenta de sus experiencias, igualmente pertinente en nuestras reflexiones.

La voz de sus relatos han interactuado en el texto etnográfico tratando de darle vida a la interpretación de una realidad en la que no se jerarquizó ni privilegió ningún tipo de conocimiento; todos los interlocutores dialogaron desde su realidad, en donde la voz del antropólogo solo fue una más. El resultado fue una textualización en la que procuramos que la distancia que se impone cuando se habla de los “otros” desaparezca y se convierta en un texto vivido y escrito por “nosotros”. A partir del diálogo (y, por ende, textualización) multivocal las fronteras desaparecen, dando paso al entramado que subyace en todas las relaciones humanas y que da cuenta no sólo de la voz de cada individuo sino también de las voces que habitan en cada individuo (Bajtín 1997).

Necesariamente la entrevista etnográfica se planteó como un diálogo informal, abierto y espontáneo en donde las chanzas –muy típicas de la zona– salpicaban con su sabor local los testimonios que dan cuenta de su forma de aprehender la realidad.

En esta propuesta, el diálogo es natural y permitió que afloraran nuevas formas de aprehender la realidad cotidiana, como si se tratara de espacios interétnicos, por ser compartidos con los entes espirituales, los “dueños” originales de los espacios de la naturaleza... *de todas las cosas pues*, dicho en la propia voz de los informantes.

Entendemos –con nostalgia– que el texto escrito nunca podrá dar cuenta fiel de la realidad en el trabajo de campo y que por tanto la pretendida imparcialidad etnográfica (a nuestra forma de ver) nunca logra ser alcanzada, ya que en la textualización de las etnografías es el antropólogo quien decide qué relatos textualizar. Sin embargo, en un intento consiente y siempre constante, esta irremediable distancia que se crea entre lo vivido y lo textualizado, es lo que en gran medida se trata de superar con la etnografía dialógica<sup>65</sup>, la hemos tratado de solventar procurando incluir los testimonios más representativos.

Advertimos que se trata de una necesaria selección de textos de conversaciones mucho más extensas, en las que textualizar las sensaciones fue una tarea harto difícil pero necesaria por parte del investigador, pero que entendemos forma parte del juego del diálogo abierto en el cual tanto el informante decide qué decir, cómo y cuándo como el investigador también decide qué diálogos textualizar.

Los diálogos que presentamos a continuación han sido divididos en dos bloques. El primero da cuenta del imaginario local asociado a los petroglifos, a sus adyacencias o a seres liminares que habitan los espacios vecinos a los mismos. En el segundo bloque, y siguiendo la misma idea que en el primero, hemos decidido colocar aquellos que tienen que ver con el origen de la enfermedad mental en los contextos asociados a los petroglifos y su zona de influencia espacial, especialmente hitos tales como cuevas, lagunas, cursos de agua, u otras piedras que aún desprovistas de grabados parecieran ser especialmente valoradas, así como a ese posible pasado indígena vinculados a esos parajes.

En la transcripción de los testimonios se ha procurado respetar los modismos y el peculiar estilo de la variante del español hablado en esas zonas rurales. A los fines de su

---

<sup>65</sup> Segovia, 2007: 197.

presentación, identificaremos con letra cursiva los testimonios de los pobladores, y con letra cursiva y tipografía bold (negritas) nuestras preguntas, dejando en tipografía normal nuestras observaciones, aclaratorias (éstas colocadas entre corchetes) y comentarios complementarios.

Aunque no es el objetivo de este trabajo aplicar un enfoque etnológico comparativo del contenido de los relatos, vale la pena destacar que, pese a la alusión de algunos elementos propios del catolicismo popular o del sincrético Culto a la Reina María Lionza, se percibe una fuerte influencia indígena en algunos elementos, incluido el principal, que es la valoración casi sagrada de los grabados rupestres, cuevas o lagunas, pero además referencias a traslados mágicos subacuáticos y entes guardianes con forma de serpiente, reportados en otras regiones del país, por ejemplo, entre indígenas actuales del estado Amazonas (Gonzalez Nández, 1980) o entre otras comunidades de fuerte ascendencia indígena que, como los campesinos de Nirgua, moran en apartados caseríos de la región de Los Andes (Clarac de Briceño, 1981; 1985). Esto podría respaldar los datos sobre el contexto sociohistórico de la región ya señalados, y ese recuerdo sobre la antigua presencia indígena presente en algunas de las tradiciones orales asociadas que presentamos en el inventario de localidades con petroglifos. Como ahora veremos esas menciones reaparecen en otros testimonios de los habitantes de la zona.

La suma de estos relatos fueron seleccionados con la intención de dar cuenta del imaginario que en realidad signa nuestra zona de estudio, en donde una bruja fácilmente podría ser su vecina y una enfermedad podría ser la consecuencia de una mala influencia, de la envidia o, peor aún, de un *trabajo monta'o*.

## Etnografías

### Naturaleza viva

Testimonio N° 1
-----------------

#### Observaciones

El Sr. Juan Guillén es natural del caserío El Reino, y contaba con 63 años el día de la entrevista, realizada en el mes de agosto del 2011. La conversación se desarrolló en un Jeep de la ruta rural, y él, muy amablemente, respondió a nuestras preguntas porque era amigo de nuestro tío, Victorio Gallo, de los tiempos en los que éste hacía campaña política en los caseríos de Nirgua por el partido Acción Democrática. Comenzamos indagando qué eran para él los petroglifos.

#### ***Sr. Guillén ¿qué son esas piedras marcadas con dibujitos?***

*...esas son piedras con poder...están vivas...tienen marca porque no son igual a las jotas. Mire, esas son iguales que las piedras grandotas, esas que se ven por ahí, son especiales porque son “unideros” (en ese instante el señor Guillen bajó la voz y acercó su rostro al mío)...hay bajan los dueños de todo el mundo y hacen embajada, hasta los vikingo (se refiere a los espíritus de la corte de los vikingos, del culto a la Reina María Lionza) vienen...*

#### ***¿De qué depende, sr. Guillén?***

*No sé...de los dueños será (se sonrió y dejó de hablar por un rato)*

#### ***Y los dueños viven que ahí ¿qué hacen? ¿a qué se dedican?***

*(sonríe) a sé dueño pues...poné orden, hacen “trabajos”. Así como uno, trabajan, comen, hacen sus diligencias por juera también, y la gente los busca para que los ayuden en sus “trabajos”, se enamoran, y mire que a veces se enamoran de la gente y se la llevan pal otro la’o a viví pa’llá, con ellos.*

***¿Y qué hacen en sus diligencias?***

*No sé...sus cosas, como uno...*

***¿Y para dónde salen?***

*...salen pa este la'ó, por los caminos y los ríos, y es mejor que no se lo encuentre usted sin oficio porque a ellos no les gusta la gente sin oficio...se las llevan y los ponen a trabajar allá...*

***¡Caramba!... ¿Y cómo hago yo para no encontrármelos, pues?***

*...(sonríe) no salga pues...*

***Y si tengo que salir... todo el mundo sale a hacer sus diligencias ¿cómo hacen los campesinos para salir?***

*...los dueños tienen sus horas pa salir, hace sus cosas y uno lo sabe. Uno no puede salí a sus horas, y si uno va lejos y lo agarra en el camino tiene que ponese a buscar oficio rapidito.*

***¿Cómo así? ¿qué tipo de oficio?***

*...cualquier cosa, ponese a cortar el monte del camino, a limpiar unas maticas...lo que sea pues...pero que no lo encuentren desocupado porque se lo llevan a bregá pa'lla...*

***¿Y ellos son dueños de todo?***

*...no, cada cosa tiene su dueño. Los árboles grandes y viejos tienen... los caminos... las piedras grandes y que son muy pesadas... los ríos, los cerros, las filas...y los animales.*

*La dueña de los animales y de las quebradas es ella...La Reina (María Lionza). Ella los cuida porque ellos la cuidaron a ella cuando se fue pal monte...*

***¿Y cómo la cuidaron?***

*...bueno pues... ¿y usted no ve que ella siempre aparece montá en una danta? Esa es su amiga...y todos los bichitos del monte también...los grandes y los chiquitos...todos la obedecen porque son della...*

***¿Y las quebradas cómo las cuida?***

*...ella es la dueña y sale a limpiarlos a las horas della, y si usted tiene que pasá por la quebrá a esa hora le tiene que pedir permiso diciéndole “permiso María” o “permiso comadrita, que es que tengo que hacer....” y le explica porque tiene que pasá por allí a esa hora, porque si nó se lo carga...*

***¿Cómo así que se lo carga , señor Guillén?***

*Bueno, queda ido, lelo...se le lleva el espíritu y el cajón queda vivo por tres días más y después es difunto...*

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

***¡Huy!. ¿Y cómo se cura eso mi don?***

*En veces se cura... si llevan a la gente a donde uno que sepa de verdá, ese hace trabajos pa negociá el alma y, si es bueno, la gana de vuelta...y, si no, bueno, se va pues... ¿quién lo manda a está donde no lo han llamao? ...*

***¿Y qué pasa con las piedras marcadas?***

*...esas es igual, pero ahí los dueños son tres...La Reina y dos más.*

***¿Y quiénes son esos dos más?***

*... ¡ahhh! ¿ve usted? Esos no me los han presenta'o (y lanzó una gran carcajada, y luego ya no quiso seguir hablando del tema... porque había que dejar quieto lo que quieto está)*

Testimonio N° 2
-----------------

**Observaciones:**

Juana Bautista Pereira es nativa de la ciudad de Nirgua y su mamá es originaria de los campos de Nirgua. Para el momento de la entrevista tenía 47 años y cuatro hijos, todos nacidos en Nirgua.

***Cuénteme de los dueños señora Juanita...***

*...los dueño de todo lo que no es de uno, de la naturaleza, de las aguas, lagunas, piedras, cerros, arboles viejos...a las 6 am, 12 m, 6 pm, 12 pm, pasan los dueños para este la'o hacer sus diligencias, y si alguien se encuentra en su ruta, se le llevan el espíritu o a veces con todo y cuerpo.*

Ella cuenta que en las lagunas habita una gran culebra, específicamente en la “Laguna de los Corronchos”; este tema de una serpiente “dueña” es afín a uno de los relatos sobre la “cueva del indio”, en El Picacho, recogido en el sector El Picacho-Los Muchachos. En este otro caso se asocia a un reservorio de agua, una laguneta, que existió hasta no hace muchos años atrás en la entrada del pueblo, pero que fue drenada para construir el actual Parque Waracay. A continuación transcribimos lo que relata:

*Cuenta la gente... (dice Juanita)... que esta culebra vive debajo de la tierra, y es grandooooota, tanto que su cabeza se encuentra debajo de la laguna...o de lo que un día fue*

*el espacio de la laguna...y su cola se encuentra debajo de la iglesia. La función de esta culebra es la de custodiar el oro que se encuentra enterrado debajo de la laguna de los corronchos y de la iglesia.*

Como ya se dijo, Juanita es una mujer que hoy cuenta con 47 años y sin embargo acota que esta historia la viene oyendo desde hace unos 30 años atrás, con aire de desconcierto en el rostro dice “...pues antes no se oía nada de esa culebra en la laguna.”

*Sobre la represa de Cumaripa pesa otra historia similar. Dicen que ahí, en las profundidades, vive una gran culebra; ella se acerca silenciosa a los pescadores desprevenidos, los atrapa y se los lleva al fondo de la represa, para soltarlos dos días después.*

Testimonio N° 3

#### **Observaciones:**

Esta conversación tuvo lugar en Nirgua el 27 Agosto 2007, en la cocina de la casa de mi hermana, en donde labora como doméstica la señora Juanita, autora del testimonio anterior. En horas de la tarde, después del almuerzo, allí mismo, Juanita lavaba los platos y comenzamos a conversar, acerca de la mamá, que según ella es “bruja de magia blanca”; la misma Juanita nos dice que ella misma también posee algunos conocimientos pero que no se igualan a los de la madre.

#### ***Señora Juanita, de donde viene el poder de las brujas?***

*...Las brujas blancas son personas normales; brujas blancas son personas normales que reciben sus poderes de Dios a través de la mediación de entes espirituales como la Reina y su corte. Estas brujas o brujos pueden practicar la magia negra sólo en caso de*

*vida o muerte y previa autorización de la corte celestial, quienes tendrán la última palabra en cuanto al tratamiento a realizar...*

*A mi mamá la “receta curadora” se la dictan al oído cuando entra en contacto con la corte celestial y con la Reina a través del humo del tabaco, frente a un portal.*

*Estos portales se dividen en tres, según la índole del trabajo a tratar. Está el portal de la adivinación, el portal de la corte malandra, para los “negocios chuecos”, y el portal del amor, para los amores imposibles.*

*En cambio, las brujas malas reciben su poder de un pacto en solitario con el diablo.*

En un primer momento Juanita insistió que este pacto debía realizarse a las 11 pm en un río y completamente sola, pero que era imprescindible poseer un libro muy especial de magia negra. Tras unos minutos de conversación, Juanita comentó que el pacto podía ser efectuado también en “tierra seca”, pero nos lo dijo con una expresión en su cara que denotaba poca convicción.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

***Señora juanita, ¿y cómo es eso de brujas buenas y malas? ¿Por qué se vuelven malas?***

*...¡Gua!, las brujas y los brujos malos son personas que han llegado a la edad adulta sin hijo...*

*... y si por alguna razón la bruja llega a preñarse... o pierde el hijo, o no puede practicar la magia durante el embarazo...pero preñá no puede practicar la brujería.*

***¿Y eso porqué, Juanita?***

*...porque los niños y los jóvenes no pueden ser brujos aunque ellos tengan poder.*

Hablando sobre el trabajo de los brujos, la señora Juanita me cuenta que suelen rescatar a la gente cuando los “dueños” los “encalamuca” en el monte.

***Retornando al tema de los brujos... ¿cómo son ellos, Juana? ¿cómo se reconocen?***

(Con una ligera sonrisa Juana me responde) ... *las brujas que vuelan son las brujas malas., y se les reconoce porque se transforman en aves grandes con patas largas. los hombres brujos (son menos, pero más poderosos) se pueden transformar en animales como el perro, zorro, león u otro animal fuerte y agresivo... los poderes de los brujos pueden ser transmitidos de generación en generación, por la sangre de la mamá preferiblemente, siempre y cuando el crío escoja el camino espiritual... en el caso de la magia negra, un brujo malo o negro sólo puede morir cuando traspasa sus poderes; de no hacerlo sufre una agonía larga y tormentosa, y, cuando finalmente se muere, vomita un tabaco negro encendido y su espíritu se va a vivir al lado “del bicho malo”. Siendo una muerte tan penosa el muerto se niega a irse y es por eso que los vivos al momento de la muerte del brujo deben insultarlo y decirle las peores palabras para que el espíritu decida irse finalmente.*

www.bdigital.ula.ve

Testimonio N° 4

**Observaciones:**

El 28 agosto de 2007, en la misma cocina de mi hermana, durante la preparación del almuerzo, Juanita me contó, mientras me veía estudiar, como sabiendo que yo esperaba un momento de tranquilidad en la casa para oír sus relatos.

Esta vez alude algo que podría tener interés arqueológico y no sólo etnográfico:

*...cuando yo tenía 16 o 17 años, fui a las ruinas de San Vicente y subo a la cueva del picacho (El Picacho). Dentro de la cueva, en las paredes, vi pintado unos dibujos de indios con guayuco y flechas. Cuentan los viejos de San Vicente, que en esa cueva vive el encanto de un viejo indio que se lleva a la gente que entra a la cueva...los viejos de la zona dicen*

*que en San Vicente vivían los indios y por eso ellos encuentran muchas figuras de gente hechas en barro.*

Testimonio N° 5
-----------------

### **Observaciones**

El 29 de agosto de 2007, otra vez en la cocina de mi hermana, durante el desayuno.

Juanita nos cuenta que tiene dos hijos adultos, uno pequeño, de tres años, y ya es abuela de dos nietos, pequeños aún. Al hablar de ellos se refiere nuevamente al tema de los espíritus y las dolencias espirituales.

*...mi hijo, el menor, fue concedido por la Reina; yo ya no podía tener más hijos.*

Ese pequeño tenía “mal de ojo” y se lo trajo a mi madre (Rosa Gallo) para que ella le quitara el mal con una vieja oración siciliana. Al preguntarle a Juana por qué no se lo hacía quitar por su mamá, quien poseía poderes mágicos reconocidos, respondió:

*... no se puede curar en línea de sangre directa y esto es así para todos los trabajos espirituales.*

***Juana... y esos trabajos montados ¿por qué funcionan? ¿Por lo que le dan a beber, o por la oración?***

Inmediatamente y con una gran voz firme respondió:

*...a la oración; usted no ve que las palabras son muy fuertes...hasta la biblia lo dice, “y el verbo se hizo hombre”.*

Testimonio N° 6
-----------------

**Observaciones**

El 05 de junio de 2013, como siempre, al final de sus quehaceres después del almuerzo, aprovechamos la oportunidad de conversar con Juanita sin que el resto de la familia interrumpa con cosas de la cotidianidad. En esta ocasión quise retomar algunas preguntas que ya le había hecho años atrás, especialmente el nexo de la Reina Maria Lionza con las rocas.

*Juana, acláreme el entendimiento, por favor. ¿Cuál es la relación de la Reina con las piedras? Yo recuerdo que hace algunos años me relataron una historia de la mudanza de La Reina de Chivacoa para acá, después de la muerte de sus padres, y que en esa mudanza La Reina se traía sus tesoros...*

Le relaté la historia de la mudanza y ella me respondió:

*¡Guá, pues!. ¿no ve usted que La Reina es la dueña de las piedras? ¿no ve que en Sorte ella tiene su altar sobre las piedras, y son las piedras del río las que tiene más poder, porque se alimentan del agua y ella es la dueña del agua también?. Por eso los trabajos se montan (en) el agua, pero no es el brujo el que cura sino las piedras, por el poder que sacan al “alimentarse” del agua.*

*En todo altar de La reina hay piedras, y esas piedras se le dan a las personas para su curación, cuando así lo manda La Reina.*

*Las piedras se dividen en “piedras vivas” y en “piedras muertas”, las piedras vivas son las que dan como una cosquilla en la planta de la mano cuando uno las toca, y las piedras muertas... pues... no dan nada.*

*Las piedras son hembra y macho; las hembras son planitas en la barriga y los machos son como puyudas.*

Testimonio N° 7
-----------------

### **Observaciones**

El día 05 de noviembre de 2013 volvimos a conversar sobre los “dueños” con la señora Juanita. Esta vez asocia a las piedras con los espíritus de los indígenas:

*Ellos eran seres vivos...seres humanos, eran los indios pues; cuando hubo una guerra a ellos los mataron, y como eran buenos se convirtieron en espíritus y se fueron a hacer su campamento, como su casa fuera de la vida humana, en las piedras, y ellos siguen siendo buenos.*

*Un portal es como un pueblo donde quien manda a allí es la madre... La Reina... porque es la madre.*

*En un portal están los santos en las piedras y ellos...*

*Porque a usted la está dirigiendo una piedra...uno de los príncipes de las piedras la está protegiendo y dirigiendo mandado por La reina, porque usted es La Reina de una piedra; ellas la escogieron a usted... ¿usted no ve que usted va y siempre trae una piedra porque ellas la escogen y la protegen? Por eso nunca se ha encontrado con una culebra, porque las piedras la protegen. Ellos la escogieron; usted no está aquí buscándolas a ellas, ellas la trajeron aquí.*

*Ella, La Reina, manda en todas las piedras pero ellos tienen piedras donde mandan ellos, como quien va a una tienda a comprar zapatos y escoge unos, pero los manda a todos.*

*¿Usted no ve que los portales están en las piedras, los santos, las imágenes están en las piedras, pero son las piedras quien les da el poder a las imágenes... (Que) el poder está en las piedras?*

*Los portales son puertas de entrada a otro pueblo donde viven ellos y donde están todas las almas que ellos se llevan porque las necesitan. Esas almas se las llevan porque se las quitan a las personas que están en lugares en los que no deben, como en un río al medio día, o porque se las venden otros; así una persona que le quiere hacer una maldá le vende su alma a los dueños de las piedras y el alma se la lleva pa'llá y el carapacho (cuerpo vacío sin alma) queda loco y puede quedar así pa'siempre, o se muere a los tres días o a la semana.*

*La gente tiene alma, espíritu y carapacho. El alma se la llevan los dueños; el espíritu va pa'donde le toque ir dependiendo de cómo se portó en vida, y el carapacho se queda aquí muerto o loco hasta que se muera. En veces, los brujos buenos logran convencer a los dueños para que devuelvan el alma, pero eso es muy difícil... pero pasa.*

*Debajo de los portales hay caminos, como túneles que van por debajo del agua, y todos llegan a Quiballo, al portal mayor. Allí esta como un pueblo donde todos viven y donde manda La Reina, que es como la madre de todos ellos; por eso es La Reina... por eso es que manda sobre todos ellos y ellos le hacen caso.*

*Usted va a un portal pero no ve el portal mayor, que está en Quiballo... hay ríos... pozo, y cada río tiene su dueño, tiene una imagen, pero quien le da el poder es la piedra, no la imagen; a la imagen le da el poder la piedra.*

Testimonio N° 8
-----------------

**Observaciones:**

En Nirgua, el 01 de septiembre de 2009, conversamos con Juanita sobre las almas de los difuntos y surgieron alusiones a los “dueños” y otros entes asociados al paisaje de la

montaña, a ciertas enfermedades espirituales y a procedimientos mágicos para encontrar tesoros.

***Cuénteme, señora Juana, sobre los muertos y las horas en las que salen***

*Los muertos, muertos están. Los muertos aparecen a las 12 de la noche; ese es su horario. A las 12 del día salen otros espíritus, los dueños de los lugares, los dueños del agua, de las montañas, los duendes. Le salen a la gente y los pierden y los encalamucan.*

*Los muertos, para entregar un dinero, le ponen una penitencia cualquiera y además una vida a cambio, la que él quiera; le dan la plata a cambio de eso, pero con el tiempo esa fortuna se vuelve sal y agua; no le dura mucho tiempo. También lo ponen en cuatro patas por pura maldad. Siempre es así.*

*¿Usted no ve que, de pronto, usted ve gente pobre que se pone millonario, de repente? Son gente que tienen pacto con el diablo.*

*Hubo un señor que encontró un baúl debajo de un palo de mango y el muerto le pidió una vida a cambio; el señor le dijo que no le iba a dar otra vida más que la suya propia. El sujeto montó bodega y compró casa; (después) a los seis años, tiempo estipulado por las partes, el señor se ahorcó.*

*Al señor Florentino Gómez, del barrio Pueblo Nuevo de Nirgua, una noche una lucecita lo fue a buscar a su cama; él se despertó y siguió la luz, hasta un palo (árbol) de mango. Se fue a acostar y, al siguiente día, le volvió a salir la luz, y la volvió a seguir hasta el palo de mango, en donde habló con el muerto, quien le dijo que ahí había enterrado un cofre lleno de prendas de oro fino, que sólo podía ser desenterrado a las 12 de la media noche, y que serían de él a cambio de una vida. El señor Florentino Gómez le ofreció su propia vida y al cabo de seis años se ahorcó. Parece ser que este fue el plazo de tiempo que el muerto le dio para cobrar su vida. El muerto también le dijo al señor Florentino que si quería traspasar la herencia a otro familiar se renovaba el contrato: una vida por el*

*dinero; el señor Florentino no aceptó y la fortuna se volvió sal y agua; sólo quedó la casa bien equipada.*

*Esto ocurrió hace 39 años, en Pueblo Nuevo en la calle 8. (al) señor Gerardo moreno, el muerto lo puso en 4 patas, y el muerto le dio la plata a cambio de su vida. El señor Gerardo montó.*

*Los duendes amarran a la gente con las manos para atrás y los pies; cuando están inmovilizados tienen sexo con ellos...pero eso se lo cuento mañana.*

Testimonio N° 9
-----------------

**Observaciones**

En un día de agosto de 2009, la señora Juanita, llega a nuestro encuentro con cara de anécdota, y mientras tomábamos el esperado café mañanero, se me queda mirando y me dice:

*...le tengo una historia de las que usted busca. A la casa de mi mamá llevaron ayer un niño como de 8 o 10 años; fue rasguñado en la espalda por un “duende echa’o”. Este duende fue puesto al niño porque él se robó una gallina de una vecina.*

*El duende es un hombrecito negro como de 1 metro de altura y con 4 dedos.*

*Los duendes solo son malos cuando son echados por medio de la magia negra, de lo contrario habitan pacíficamente en las cuevas de las montañas.*

*Los duendes son todos de sexo masculino.*

Testimonio N° 10
------------------

**Observaciones:**

El 06 de mayo de 2009, en la cocina de nuestra hermana, la señora Juanita nos habla detalladamente de los “dueños”, las enfermedades espirituales y las diferencias entre los tratamientos médico occidental foráneo y tradicional local.

y cómo es eso de las horas por las que uno no puede pasar por el agua y los senderos?  
*... en los caminos, ríos o cerca de las piedras, no se puede estar por las 6 de la mañana, 12 del mediodía, 6 de la tarde y 12 de la media noche y uno no se debe acercar como en dos horas más.*

***Y como son esos dueños del agua Juani? Y es que uno no puede pasar por el agua?***

*...Si puede, pero por ejemplo; para entrar al agua con el período tienes que pedir permiso, si no te lo dan no debes entrar o te expones a que los dueños se lleven como castigo. Si te dan el permiso te darás de cuenta porque te da un pequeño calambre en cualquiera de los dos pies.y si es urgente que uno debe pasar tiene que pedir permiso a sus dueños diciendo “permiiiiso comaaaadre” o “permiiiiso Mariiiaa”.*

***Y los dueños de las aguas son los mismos dueños de todo lo demás?***

*...no, usted no es dueña de todo? Igual es con ellos. Cada cosa tiene su dueño.*

*Mire...las plantas y las piedras viven igual que nosotros. De día viven y de noche duermen. Si usted necesita tomar una rama de una planta debe pedirle permiso y más si es de noche cuando ellas duermen.*

*El permiso se pide colocando la palma de la mano sobre la planta y se reza una oración (que ella ignora) y le explica a la planta su intención y su necesidad “como si fuera un niño chiquito”, especialmente se le debe pedir perdón por despertarla y arrancarle un pedazo.*

*Usted sabrá que la planta le dio su permiso cuando una rama se despierte más que las otras, entonces usted sabe que esa es la rama que la planta le está dejando tomar.*

*Este procedimiento se debe realizar especialmente si la rama en cuestión es para hacer un remedio, pues si no se obtiene el permiso de la planta el remedio no tendrá resultado.*

***Y ya que estamos hablando de enfermos, como se cura la locura?***

***Quien es considerado loco por los brujos o por las personas del pueblo?***

Juana sonrió y se me quedo viendo suavemente...*existe una locura de médico y una locura de brujo... por “trabajos montados” o por “castigo de los encantos”.*

*Los trabajos montados trabajan por medio de la magia negra porque son para hacer el mal. Mi tío, el hermano de mi mama a quien una mujer le montó un trabajo y el hombre “comenzó a hablar locuras y a salir desnudo por ahí.” Su hermana, mi mama, lo llevó al psiquiátrico San Marcos de León en Nirgua, en donde el Dr. le dijo que el señor tenía debilidad mental y que su locura iba a seguir así, después mi mama, trató de hacerle remedios pues ella es una mujer de poder (**bruja blanca**) pero el mal se lo habían puesto fuera de Nirgua y ya había avanzado mucho, el señor mejoraba de tanto en tanto gracias a estas curas pero finalmente el mal lo venció y murió.*

***Y como se sabe cuándo alguien está loco?***

*...pues, los locos ven y oyen cosas que las demás personas no pueden ver ni oír.*

***Pero un brujo también ve y oye cosas que los demás no pueden ver ni oír?***

*...huhu... el brujo tiene permiso de los dueños, los encantos y para tener ese permiso han sido previamente seleccionados por ellos y después han tenido que pasar por un ritual de 7 escalas en la montaña, el cual consiste en llegar a los pozos de La reina, El negro Miguel, Guaicaipuro, Francisca, José Gregorio Hernández, y así hasta llegar a completar siete niveles. Se llega a cada pozo de cada uno de estos dueños acompañado de una madrina o brujo) que lo presente e inicie en el poder de la magia.*

*Pasado este tiempo, el hombre tiene el permiso de ver y oír lo que las personas comunes no pueden. Así el loco es aquel que “ve y oye sin permiso” o sea sin pasar por el ritual.*

*Eso no lo puede hacer uno solo, lo tiene que llevar otro brujo que le sirva de padrino, si usted decide ir por su cuenta el ritual de los 7 niveles sin ser apadrinado por otro brujo, lo castigan.*

*Si usted inicia el ritual pero no va protegido, usted va se castigado. La protección consiste en cintas que se colocan de muchos colores dependiendo del espíritu del posible iniciado.*

*Existen los brujos negros y los brujos blancos. Los “brujos negros” o malos trabajan con los mismos altares y los mismos santos pero sus oraciones y curas están en los “libros negros”. Los “brujos blancos” trabajan con “libros blancos”.*

*Pero si una bruja o brujo blanco hace magia negra aunque sea para salvar a alguien, el portal se les cierra.*

#### ***Los encantados y los locos son lo mismo?***

*...los “encantados” y los “locos” no son los mismos.*

*Un “loco” se vuelve loco, por razones medicas, o por un mal hechao*

*...El encantado queda así porque una persona va mucho a un pozo a la misma hora y el dueño del pozo lo castiga llevándose su mente...lo encanta. Puede ocurrir si usted se queda viendo muy fijamente una piedra...a los dueños no les gusta, salen y se llevan el entendimiento de la persona, quedan encantado.*

*La locura se puede montar utilizando a los dueños de las aguas y de las piedras. En el caso de trabajos montados con tierra de muerto, el brujo bueno o espiritista averigua cual fue el trabajo montado y a qué hora y a esa misma hora la persona dañada debe ir a regresar al muerto o al dueño a su lugar y quedarse con ellos dos horas hablándoles para que se queden ahí y no los moleste más...*

*...Los trabajos montados en la noche no dejan dormir a la gente y los montados en el día son para molestar de día...*

*...mire, los brujos buenos y los malos con la edad van perdiendo facultades...los poderes porque los espíritus lo van dejando tranquilo porque ya han cumplido con su deber en la vida y buscan unos nuevos más jóvenes y fuertes. En ese momento al espiritista le irán indicando a quien de su familia debe entregar el poder por medio del ritual de los siete niveles.*

A su mamá le fue revelado su misión a traves de una gran enfermedad que no le podían curar los médicos, ella pidió ayuda a la reina y ella le respondió con una pequeña piedra con la imagen de la reina en ella, desde ese momento la mamá de Juanita acepto su misión y comenzó a prepararse para recibir el poder y así se curó.

*...eso de tener poderes es una cosa... cuando uno está trabajando en el monte, o tiene la regla o está embarazada no debe entrar en el agua porque lo castigan los dueños del agua. y la gente que está trabajando en el campo no debe entrar en el agua hasta que la sangre se le refresque porque al tener la sangre caliente por el trabajo la gente está muy débil y los dueños le roban la mente. La cura se puede lograr si se atiende a tiempo.*

Testimonio N° 11
------------------

### **Observaciones**

Era una tarde de agosto de 2012, Francisco “Pancho” Malpica y yo estábamos sentados en la plaza mientras planeábamos nuevas salidas de campo a localizar petroglifos cuando se acerca a saludarle un señor mayor, delgado y de mediana estatura, que resultó llamarse Miguel Moreno. El señor se acercó y, cuando Malpica me lo fue a presentar, Moreno puso una cara de gran sorpresa y dijo *¿Es que aunque usted no se a dado cuenta?... usted es La Reina... ¡yo sí la reconocí apenas la vi caminar hacia mí!* Al oírlo sonreí y agradecí lo que consideré un piropo, pero Moreno aclaró...*es que no la estoy*

*piropeando...usted es La Reina ... tiene la energía de La Reina ...tiene la misión de La Reina. No es por nada que usted anda por aquí haciendo lo que hace. Dígame para que soy bueno.*

Luego del saludo entre los amigos Malpica le comenta a su amigo quien soy y que es lo que hago en Nirgua. Tras unos breves pero incómodos segundos de silencio en los que Moreno fijó sus ojos en los míos, como si quisiera hacerme una radiografía, estrecha mi mano con mucho respeto y me pide disculpa por la insolencia, explicándome que para él es muy emocionante estar en presencia de La Reina. En ese instante le explico al señor Miguel que andaba buscando “piedras marcadas por los indios” y los “cuentos del monte”. Él me escuchaba con atención y cuando terminé de hablar se me quedó mirando, suavemente por unos segundos, como si midiera distancias, y al poco tiempo comenzó con su relato.

Moreno nació en un campo de Nirgua llamado El Playón, en donde recuerda que hay muchas piedras con los dibujos, pero hace tiempo que no ha ido a su tierra y no sabe si aún están.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

### ***De donde es usted señor Miguel?***

*...yo antes viví por los lados San pedrito. Allí tenía una bodeguita, en la que tenía cositas poquitas... sardinas, jabón, mantequilla y desas pues. Yo pa esos días era mozo de 17 años. Allí había una cueva chiquitica, así bajita, pegá del suelo, con la puerta augusta; era una “cueva de indios.*

### ***¿Y cómo sabe usted que era de indios?***

*Poque por esos días llegaron allá unas gentes de fuera, uno acuerpa’o, blanco, de ojos azules clariitos que fumaba mucho pipa, y otro gringo, finito y alto; andaban por esos montes como usted, buscando cosas pues; allí, en la cueva, el gordo no pudo entrar, pero el finito sí; se metió arrastra’o... pegaíto... el cuerpo no más, hasta las patas; después el gordo lo jaló pa fuera y lo sacó, y de allí el hombre se traía en las manos una luna*

*redonda, amarillo como de oro, con dientes por los laos de fuera... y en cada diente tenía una piedra verde; por dentro tenía una raya, como de casitas pegaditas ,con una piedra roja entro (mientras contaba el señor Miguel gesticulaba y movía las manos como queriendo dibujar en el aire) ...en la mitad tenía un güeco redondo. Ese fue el que sacaron, porque pa dentro, al fondo se veía otro que el hombre no pudo sacá... Era un ídolo de oro, como así de grande (con sus manos reprodujo una altura como de unos 20 cm más o menos). La luna se la llevó el flaquito y el ídolo se quedó allá... (de pronto su rostro cambio y de muy sesudo pasó a gracioso; volteó a verme y me dijo:)... ¡amo a búscalo!*

*...De esa cueva sale una luz en forma de luna y se mete en una cueva que está más arriba, que tiene la entrada ahumada...quemada por la luna.*

*En un campo más allá, en San Pedrote, el “encanto del negro Miguel” guarda una cueva con puertas de hierro en la que se encuentra un gran tesoro de oro; hay que sacarlo antes de que cante el gallo.*

Moreno también cuenta que, para los lados de Las Glorias y de San Luis, hay una cueva en la que hay figuras de barro dentro. Luego aludió a otros espíritus.

### ***¿Cuénteme de la Reina señor Miguel?***

*La reina nació en la Peña, de padre español y madre india. Hubo una guerra y mataron a toda su familia. Ella salió guyendo; era bella, hermosa, de espíritu fuerte. Cuando yo hablo de esto me emociono... estas son cosas del cielo y de la tierra (se detuvo a verme suavemente y a mostrarme como tenía los bellos de los brazos erizados) Se fue por El Picacho, salió por Las Minas unos días, y se marchó a Sorte, donde se quedó hasta hoy.*

*(en cambio) Braga Lionza, la hermana de Maria Lionza, vive en Las Glorias y es mala culebra.*

Entre esos relatos de “piedras de indios”, “duendes” y “encantos” trascurrían las tardes y los cafés, unas veces en la casa de nuestra hermana, otras en la plaza Bolívar de Nirgua, y otras en los caminos de la montaña en busca de las rocas grabadas, acompañados de nuestros bien dispuestos informantes y colaboradores locales.

Estos y otros muchos relatos dan cuenta de una coexistencia armoniosa de dos lógicas de mundo en un mismo espacio geográfico. Sin embargo, no siempre es así, como lo ilustran los testimonios que siguen.

***Segundo bloque. Cuando se torna patológico el imaginario***

Algunos relatos recopilados se refieren más explícitamente a la salud mental es un estado de equilibrio que fácilmente puede ser arrebatado por un “trabajo montado” o “echado” en el que se roban el alma, o porque al alma se la lleva uno de los “dueños” por estar la persona en un lugar y en un momento inadecuado.

www.bdigital.ula.ve

Testimonio N° 12

**Observaciones**

En agosto de 2011 nos entrevistamos con el señor Vicente Montoya, del sector San Vicente. Él es un habitante de tercera generación del sector, en un punto de la carretera a la montaña de Nirgua. Para el momento de nuestro encuentro el señor Vicente tiene 84 años y es padre de cinco hijos y abuelo de 17 muchachos. Cerca de su casa pasa un pequeño curso de agua en el que, corriente abajo, se reportó un petroglifo. Montoya nos narró una historia vivida por él hace algunos años.

***¿Qué sabe usted de los dueños de por aquí señor Vicente?***

*...los dueños...si, son bastante (se hace una pausa de silencio) ellos están ahí.*

***¿Y qué hacen ellos, señor Vicente? ¿Cómo son?***

*...ellos son así (con un gesto se muestra a cuerpo entero), iguales a nojotros... andan en sus oficios, a sus horas pues....*

***¿Y yo los puedo conocer?***

*(Sonrisa) no se lo recomiendo...ellos son celosos con sus cosas... Figúrese que le voy a contar un hecho. Hace como siete años, un día, voy pasando de la casa pal pueblo y veo a la comadre Dora, que está lavando en el río, como a las 11 de la mañana. La saludé y le alerté que ya iban a ser las 12... ¡ajá! ...la comadre no me hizo caso; dijo que eso era de antes, que por allí ya ni los cuentos pasan... la comadre, sí. Cuando llegó a su casa ya el mal estaba hecho. El compa'e la encontró "lela", "ida" pues. ¿Pa dónde no la llevó?. Pero nada. El último (a quien consultó para intentar curarla) le dijo que se la llevara a la casa y la complaciera en todo... que le quedaban horas. Así fue; se murió la comadre a los tres días exactos después que los dueños la encontraran en el agua...*

Testimonio N° 13

***Observaciones***

En este testimonio tan sólo se presenta un resumen de lo que nos confió el personal sanitario en Nirgua acerca de las interpretaciones de los familiares de una persona afectada ingresada en un centro médico-asistencial.

Se trata de un joven de 17 años recluido en el Hospital Psiquiátrico San Marcos de León. Provenía de una comunidad campesina, Las Glorias, y nació con retardo mental; siempre había estado bajo el cuidado de su familia, pero un día salió de la casa a buscar agua al río, en donde fue picado por una serpiente; después de brindarle auxilio, el chico fue internado en el psiquiátrico pues la familia alegó que la culebra era uno de los

“guardianes” y al picarlo le robó el espíritu, por lo que quedó “mal de la cabeza”, razón por la cual ya no lo podían tener en casa.

Testimonio N° 14
------------------

### Observaciones

En el mes de agosto de 2011 conversamos con Juan Antonio Sánchez de 50 años, nativo del caserío Las Glorias. La entrevista se realizó en una unidad Jeep de la ruta rural, un día en el que accedimos a la montaña sin nuestros acompañantes habituales. El señor Juan Antonio intervino con una historia cuando el señor Juan Guillén me contaba sobre los “dueños” de las quebradas, categoría de seres que el identificó con el nombre de “aparato” (véase Testimonio N° 1).

*...esta era la mujer de Cipriano Campo, el que vive o vivía en Tejería... un día la mujer se estaba bañando en la quebrá, y cuando salió se llevó un aparato desos pa la casa. Ella... (la) mujer... chillaba de noche porque no la dejaban dormí. El aparato i' que vestía de verde, así, como la guardia (se refería al uniforme de la Guardia Nacional)... ellos se tuvieron que dí de allí por el bicho ese... (y se sonrió) yo no sé si se curó después la mujé, (porque) nunca más se supo dellos.*

Testimonio N° 15
------------------

### Observaciones

Entrevista con el señor Marquina, del sector Los Morritos. Él cuenta con 107 años y goza de un notable buen estado de salud y condición física. Es nativo de la zona, casado y con hijos. Para ese momento su hijo menor cuenta con 10 años.

**Sr. Marquina, cuénteme de los dueños**

...(prolongado silencio) *le voy a contar algo que nos pasó no hace muchito atrás con el muchachito este (señalo a su hijo menor). Yo andaba pal (monte) y la mujer en sus oficios, y el muchachito jugaba aquí, pegaito a la casa; en un rato no lo vimos má, y dice la muje a pegá grito, buscándolo, y ná que respondía la criatura. Me vine yo y dije a llamalo también, y ná... tuvimos a llamá a su padrino, el compadre Nicanor (quien estaba presente y seguía la historia asintiendo con la cabeza) pa que lo juera a buscá antes de que juera tarde. Se vino el compadre ligerito y dijo a llamalo por tó esos montes, hasta que lo jayó cerquita de la laguna esa que hicieron los... Zambrano... en su finca. Resulta que el muchacho estaba encima de una piedra, y cuando el compadre lo vió lo llamó y el muchacho se despertó. Después contó que él disque vió un perro grandote, que lo invitaba a que lo siguiera... a juga será, y se lo fue llevando, se lo fue llevando, se lo fue llevando, y el muchacho “lelo” no se percataba de ná. Cuando el compadre lo encontró estaba cerquita de la laguna; se lo estaba llevando la dueña. Eso es que quiere tener un muchachito y no puede...*

Testimonio N° 16
------------------

**Observaciones**

Margarita Nava, mujer de 42 años de edad, del sector Las Glorias, es propia de ese lugar pero desde hace 5 años vive en Nirgua. En el momento en que conversamos estaba en el transporte de la ruta rural que abordamos, un día de agosto del 2011, porque ella iba a visitar a unos familiares en Las Glorias. Cuando nos oyó hablar sobre los ríos, dueños y piedras también quiso ofrecernos su historia.

*...este es el señor Juan Alberto, no me acuerdo de su apellido, el era de por estos lados (El Reino) ese nunca iba para Nirgua, no le gustaba salir de aquí, pero un buen día llegaron los evangelicos a llevar la palabra de Dios para esos campos y el comenzó a ir para las reuniones que ellos hacían. Un día llegaron los evangelicos y el no los quiso*

*atender y se fue a bañarse al río, y volvió ido, debe ser que no era buena la hora, alla lo tienen en el psiquiátrico leeelo, ido. Se lo llevaron (con un gesto hizo notar que se lo habían llevado los dueños de la quebrada)*

***¿Y por qué no lo llevaran a un brujo?***

*Porque es que ya la gente no cree en eso y es que ya no hay gente que sepa curar; ya eso se ha ido perdiendo ¿y qué más vamos a hacer?....*

La pérdida de la fe en los métodos antiguos, la introducción de nuevos sistemas de creencias como el cristianismo evangélico o la desaparición de los viejos conocedores de todo ese complejo mundo al cual pertenecen los seres y parajes misteriosos y así como potencialmente peligrosos antes señalados, nos hizo tomar consciencia a lo largo de todo el proceso de investigación de una necesidad urgente: documentar –y en lo posible proteger– ese atributo asociado a los petroglifos que es usualmente subestimado en las políticas públicas e iniciativas privadas en materia de gestión de patrimonio cultural, el imaginario tradicional asociado. A esa probable pérdida de significados amerindios originales que habrían tenido los sitios con petroglifos y otros parajes de la geografía mítica de Nirgua se está sumando con fuerza el olvido o sustitución que han venido aparejados por la mayor accesibilidad de las comunidades campesinas de Nirgua a los medios y vías de comunicación, o simplemente por los procesos migratorios ya comentados.

Así que por un compromiso afectivo y hasta ético con esas comunidades, y en general con Nirgua, nuestro pueblo de origen, nos pareció que una vez satisfecha nuestra curiosidad intelectual urgía proponer algunas estrategias orientadas ya no sólo al conocimiento de esas manifestaciones sino también a su protección. Una de las vías consideradas fue la participación activa, desde su conceptualización, en la creación de un colectivo de investigadores y otras personas interesadas por un abordaje más integral de las manifestaciones rupestres.

## **CAPÍTULO IX. APLICABILIDAD SOCIAL**

---

Desde un principio pudimos constatar que llevar una investigación desde el método antropológico sobre un objeto arqueológico como lo es un petroglifo requiere revisar la lógica de mundo en el que están inmersas estas piezas, que en este caso péndula entre una lógica campesina y una lógica occidental, lo cual en muchas ocasiones enfrenta a grandes tensiones psicológicas a los habitantes de la zona, quienes tienen a lograr un equilibrio aceptable de la situación siempre que no existe una patología mental de base. Inevitablemente, en lo personal, también nos enfrentamos a cierta tensión derivada del doble compromiso asumido en hacer un acercamiento a las manifestaciones rupestres desde la óptica formal inicialmente descriptiva de los procedimientos en arqueología, pero también de respetar las valoraciones y comportamiento de los moradores. También afloró un deseo de aportar insumos de información que contribuyeran al entendimiento entre esos dos representantes de los mundos opuestos que son el campesino nirgüño y el profesional de salud formado fuera de la región, especialmente cuando ambos actores están involucrados en la toma de decisiones sobre esos invisibles e inaprehensibles estados de malestar derivados de referentes culturales.

Dada esa complejidad de actores, visiones e intereses, captar la polifonía de un contexto cultural tan rico y variado como lo es el caso del Municipio Nirgua (y asumimos que el resto de los contextos rupestres también han de serlo) nos hizo concluir tempranamente que no es un trabajo que se pueda emprender desde una sola disciplina.

En el presente trabajo hemos utilizado el método histórico, el arqueológico, el geográfico, el etnográfico, el antropológico y el médico para poder abarcar algo de la realidad que distingue a la zona en cuestión, sin embargo, quedaba la inquietud por saber

un poco más sobre los contextos del resto del país, bajo el convencimiento de que situaciones parecidas registradas en nuestra región de estudio bien podrían suceder en otras oportunidades, involucrando a investigadores afines y podrían estar siendo subestimadas.

Es así como, paralelamente a nuestro estudio, en encuentros vía correo electrónico y páginas de internet, y posteriormente en el marco de congresos, simposium y reuniones informales, fuimos conociendo compañeros que a nivel nacional investigan el mismo tema rupestre, a veces interesados también por ese otro “patrimonio intangible asociado”, y surge la idea de fundar un grupo de investigación que tratara de unificar la mayor cantidad de información posible y de la mejor manera, con una metodología transdisciplinaria de abordaje de las manifestaciones rupestres (especialmente petroglifos) venezolanos, que diera cuenta –como hemos propuesto– de la realidad social y lógica cultural en la que estaban inmersos.

Uno de los imperativos del grupo debía ser realizar un inventario de las manifestaciones por entidad, claro está, siempre que hubiese un investigador disponible para realizarlo.

Tengamos en cuenta que los petroglifos son piezas arqueológicas que generalmente se encuentran en lugares muy alejados de vías de acceso fácil o de centros poblados principales, y que además sobre ellos puede pesar –como en nuestro caso – un imaginario que los aleja de la vista de los extraños, entre ellos a nosotros los investigadores. Por disposiciones jurídicas (genéricamente protegidos por carácter de patrimonio cultural), pero además por su gran tamaño y por estar inmersos en contextos a los cuales están unidos estrechamente, a la hora de estudiarlos no se pueden ni deberían trasladar. Es por lo tanto imprescindible hacer documentación in situ, y para ello, idealmente, la entidad en donde se localizan tendría que contar con gente preparada para asumir esa tarea.

Así que, aportando en lo personal la cuota de experiencias derivadas de nuestro trabajo en el Macizo de Nirgua, aunado al bagaje de otros investigadores interesados, con la intención de rescatar esta información y ponerla al servicio de la comunidad nace oficialmente la Sociedad para el Estudio de las Manifestaciones Rupestres (SEMARVE), formalmente constituida en Mérida en el 2005, aunque funcionaba desde la amistad y el encuentro informal desde el 2003. Desde su creación ha ido incorporando miembros asesores en diferentes disciplinas de la antropología así como en las aéreas del derecho, la geografía, la ingeniería forestal y hasta la economía. Todos participan en las investigaciones a solicitud del investigador responsable de cada proyecto, que siempre ha de tener una formación académica en antropología, salvo honrosas excepciones como las de nuestros compañeros Alexis Rojas y Omar Ydler, ambos docentes, quienes, pese a no ser formados académicamente, han acumulado una amplia experiencia de campo y sus aportes, han servido de faros a noveles investigadores y han sentado las pautas de mucho de nuestro andar.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Dicha sociedad tiene entre sus objetivos principales poner a disposición de la comunidad la información recabada. Por tal razón, en esta investigación se realizó el geoposicionamiento de los petroglifos y de sus contextos imaginarios asociados a un mapa virtual interactivo que pueda servir al doble objetivo. En primer lugar, alimentar el *pensum* escolar de una forma gráfica y fácil, en el cual los jóvenes puedan identificar sus espacios geográficos y correlacionarlos con los cuentos que siempre han escuchado de sus mayores. De esta forma esperamos poder generar un espíritu de pertenencia que estimule el resguardo y protección de los petroglifos puesto que en la práctica es casi imposible para el Estado reguardar cada una de estas piezas. En segundo lugar, con eso sería posible tener información accesible para la industria turística cultural, en donde a través del dato histórico y antropológico se pueda estimular el mejor conocimiento de la región ya no sólo por parte de sus habitantes sino también de los visitantes foráneos, añadir atractivos,

mejorar el flujo y en lo posible generar nuevos empleos para los pobladores, además de ayudar a consolidar desde la industria del entretenimientos los procesos identitarios tendientes a salvaguardar esa polifonía local, que en general distingue a nuestro pueblo venezolano.

Otro aporte que se realizó desde la presente investigación fue la de asesorar a la dirección del hospital local sobre la salud intercultural en virtud de la información recabada sobre los discursos sobre salud y enfermedad en la zona. En nuestros esfuerzos por buscar una aplicabilidad social al estudio, sentimos la motivación de transferirles parte de estos hallazgos para favorecer la comprensión, respeto y empatía de su personal hacia esos peculiares pacientes que a veces llegan, y por extensión a su entorno familiar que acude al centro convencido también de tener la razón. Hasta el día de hoy se han realizado tres encuentros con el personal médico del hospital con la intención de sensibilizarlos sobre las patologías orgánicas cuyas sintomatologías podrían incluir elementos pertenecientes o de origen cultural, tal como el caso de individuos “idos” o “lelos” por “encalamucamiento”.

Aunque aún es temprano evaluar el impacto real que tendrán esas reuniones de trabajo, percibimos por parte de algunos miembros del personal un auténtico interés y preocupación de hacer efectivas algunas de las recomendaciones formuladas.

Corresponderá hacer visitas futuras para hacer seguimiento de esto, Como en el caso de SEMARVE, confiamos en que ese interés inicialmente compartido por un grupo interesado de personas se expanda y sea emulado en otras instituciones públicas o privadas afines.

## CONCLUSIONES

Los petroglifos, pese a ser testimonios silentes, dan cuenta de una riqueza cultural y una profundidad histórica en nuestro territorio que aun aún no ha sido determinada plenamente; la abundante bibliografía disponible, especialmente inventarios y compilaciones de material fotográfico como el incluido por Valencia y Sijo Volsky (1987) para el caso venezolano, dan fe que se encuentran en casi todas las zonas y en todos los pisos altitudinales en donde haya materia prima adecuada como soporte y comunidades humanas presentes, no solo de nuestro país sino del mundo.

Cuál fue su utilidad o significado son respuestas que se han resuelto sólo en algunas latitudes, especialmente en regiones del planeta en las cuales se mantienen comunidades tradicionales que aseguran o pudieran tener algún nexo con su fabricación o valoración o aprovechamiento; en nuestro caso específico sólo pudimos detectar la interpretación que le dan las comunidades a estas piezas, considerados “portales” que unen dos realidades que conviven en un mismo espacio y tiempo, cada una con sus actores propios que pueden entrar en contacto o influirse de alguna manera gracias a la roca o al paraje en el cual ésta se localiza. En ese otro plano distinto al de los campesinos actuales pueden estar indígenas de la antigüedad, así que se podría decir que el paisaje donde se encuentran las manifestaciones rupestres de Nirgua es una suerte de espacio inter-étnico, que se sobrepone uno al otro en estrecha convivencia y que los signa con un poder especial o *mana* como lo diría Marcel Mauss, que de alguna manera atestigua entre los lugareños la existencia de imponentes poderes o misterios, que pese a ser a veces invisibles e intangibles se expresan y son capaces de alterar incluso la salud o el equilibrio vital de quienes transitan por el lugar, en palabras de Mircea Eliade, *hierofanias*. Rocas y entorno son espacios geográficos dotados de una gran vitalidad, con la posibilidad de afectar la psique de sus visitantes u

ocupantes, y que parecieran aflorar especialmente en situaciones de crisis, cuando sus referentes son cuestionados en el contexto del encuentro con la cultura occidental urbana que pone en duda esa diversidad de realidades, verdades locales, sus propias formas de vivir y de aprehender el entorno natural y cultural, el mundo de la realidad sensible y el de los *otros*... los que no se ven pero que sí están y que además determinan nuestra existencia, mucho más que las simples acciones humanas, de maneras inexplicables o no reconocidas por quienes no habitan en la región.

El resultado final de esta investigación resultó ser el demostrar que el imaginario local asociado a los petroglifos y a los lugares en los que éstos se encuentran obedece a procesos metonímicos que representan formas particulares de organización cultural, un orden que si bien pareciera contener elementos propios del sustrato amerindio de Nirgua y seguramente ha tenido reacomodos lo largo de más de cinco siglos, logró cierta continuidad hasta nuestros días, cuando finalmente lo alcanza la modernidad, cuestionándolo y generando tensiones dentro del individuo y entre personas que representan visiones del mundo aparentemente opuestas. Fundamentándonos en los métodos propuestos por Georges Devereux y Raymond Fourasté, en cuanto a la importancia del dato etnográfico para el estudio y comprensión de los imaginarios locales, vistos en paralelo desde la antropología y la psiquiatría, pudimos apreciar también entre esos campesinos mestizos unas formas de valorar a las manifestaciones rupestres de las que se tenía más bien noticia entre comunidades indígenas más tradicionales, incluido su papel como elemento coadyuvador de ciertas patologías, recopilando interpretaciones locales sobre el origen y curación de trastornos mentales acaecidos –relatan los habitantes de esa zona– en los mismos contextos espaciales asociados a los petroglifos, para los cuales tienen sus propias nomenclaturas y tratamientos, un material que fue de gran interés al contrastar las opiniones de los psiquiatras sobre la clasificación occidental de dicha patología y los procedimientos planteados para restituir el estado de salud.

Los resultados mostraron cómo para la designación de dichos males los habitantes de la comunidad utilizaban términos como “tener un daño”, “estar ido” o “estar encalamuca’o”; todos ellos dan cuenta de la separación del “alma” o parte real del ser, del cajón o cuerpo que contiene el alma.

Los signos y síntomas de la enfermedad tienen una gran similitud con los rasgos semánticos del elemento cultural con el que se combina, los petroglifos, por ejemplo, la tradición oral asociada relata la existencia de otro mundo ubicado al otro lado de los unideros que son igual al nuestro y que necesitan gente para trabajar, muchas de las alucinaciones de los enfermos mentales versan sobre conversaciones con otros seres, los dueños verdaderos, los que viven del otro lado. Casi todas las alucinaciones dan cuenta de otros espacios que no se pueden ver a simple vista, seres espirituales capaces de ayudar o dañar y a quienes se les acreditan los males echao, la buena y la mala fortuna, etc.

El diagnóstico psiquiátrico determina para los estados descritos con esas denominaciones locales una esquizofrenia o neurosis con episodios alucinatorios auditivos, visuales y sensoriales o no. El brujo determina que a la persona le han “separado de su alma”, en otras palabras, es un ser escindido, pues sus dos partes constitutivas (cuerpo y alma) han sido separadas, pero en el caso del conocimiento médico local esa separación es algo más que una metáfora, es una realidad.

La locura o alteraciones mentales, vistas desde la antropología, dan cuenta de complejas estructuras conceptuales cuya representación se basa en los efectos fisiológicos derivados del convencimiento local sobre las características atribuidas a culturales vinculadas a los petroglifos como referentes culturales.

Desde el capítulo V la etnografía evidencia la metonimia que participa en la categorización de la enfermedad mental por parte de las comunidades campesinas de Nirgua, a la vez que muestra cómo el sistema conceptual allí presentado asocia esos estados de malestar con las manifestaciones locales o sus parajes comarcanos, y organiza ciertas experiencias concretas de la salud y de la enfermedad mental como un lenguaje que refleja la forma en que las personas captan el mundo que les rodea y su forma de interactuar con la realidad. Más que elementos pasivos cubiertos de diseños mudos, las rocas con grabados y su entorno afectan a los campesinos, y sobre esa influencia subsiste una serie de interpretaciones con una lógica propia, de utilidad no sólo para darle sentido a los fenómenos que la gente dice se producen por su contacto, sino también la manera de paliar –cuando es posible– determinadas consecuencias negativas. Pero ese imaginario no ha quedado arriba en las montañas; se traslada periódica o definitivamente a la ciudad, en viajes ocasionales o al establecer nueva residencia allí, y de su contacto pueden derivar las situaciones aludidas al comienzo de estas reflexiones.

Al margen de ese aporte académico, una consecuencia involuntaria de este estudio fue constatar, por una parte, un doloroso sentimiento de incompreensión por parte de pacientes o familiares afectados por esas patologías, en razón del escepticismo y menosprecio a sus interpretaciones por parte algunos miembros del personal sanitario local que los ha atendido, pero por otra, sentimientos de sorpresa e impotencia entre otros integrantes que sienten mayor empatía por estos casos, sobre todo cuando se les explicó el origen de ese sistema de creencias. Urge favorecer un diálogo y espacios de formación para reducir tensiones, intentar conciliar tratamientos, y finalmente propiciar el mejoramiento de la calidad de vida de esa gente.

Otra derivación importante ha sido que, entendido todo ese imaginario como una parte del patrimonio cultural intangible asociado a esas manifestaciones rupestres, es digno

de mejor documentación, respeto y hasta protección. En tal sentido, se ha procurado iniciar esa tarea en el Macizo de Nirgua, iniciativa que esperamos luego continúe y sea repetida en otros espacios geográficos, y se ha procurado abrir un espacio para el intercambio y la discusión en un agrupación de estudios especializados, SEMARVE, que esperamos constituya una plataforma para difundir ese enfoque y metodología entre otros investigadores.

El afecto que sentimos hacia esos pobladores que pacientemente nos atendieron y que nos confiaron esos saberes e inquietudes nos hace sentir cierta satisfacción especial por estos otros logros. Esperamos que igualmente nuestros lectores compartan ese mismo sentimiento.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

C.C.Reconocimiento

## BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Araya, S. (2002). **Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión.** Cuadernos de ciencias sociales 127, Facultad Latinoamericana de ciencias sociales (FLACSO)
- Arvelo, L. (1987). **Un modelo depoblamiento prehispánico para la Cuenca del Lago de Maracaibo.** Caracas, Tesis de maestría en Biología, mención Antropología, Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas
- Arvelo, L y Wagner, E. (1993). **Investigaciones prehistóricas y etnográficas en la Depresión del Yaracuy, Venezuela,** en: *Contribuciones a la arqueología regional de Venezuela*, de Francisco Fenández y Rafael Gassón (editores), Caracas, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, 17-52.
- Bajtin, M.M. (1997). **Estética de la Creación Verbal.** Siglo Veintiuno. México.
- Barrios, (1989-a). **Reconocimiento geológico de la región de El Palito - Valencia - Mariara - Carabobo.** Mem. VII Congreso Geológico Venezolano, Barquisimeto, 1: 175-198.
- Bellizzia, A. y Rodríguez, G. (1967). **Guía de la excursión a la región de Duaca - Barquisimeto - Bobare.** *Bol. Geol.*, Caracas, 8(16): 289-309.
- Bellizzia, A. y Rodríguez, G. (1968). Consideraciones sobre la estratigrafía de los estados Lara, Yaracuy, Cojedes y Carabobo. *Bol. Geol.*, 9(18): 515-563.
- Bellizzia, A. y Rodríguez, G. (1976). **Geología del estado Yaracuy.** *Bol. Geol.*, Caracas, Public. esp. 5, 6: 3317-3417.
- Bonte, P. e Izard, M. (1996). **Diccionario de Etnología y Antropología.** AKAL. España
- Breton, D. (1997). **Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones.** Edic. Nueva Visión. Buenos Aires (Argentina).
- Bueno, C. (2000). **Globalización: una cuestión antropológica.** Ciesas. México.
- Caracterización Municipal y Selección de las Áreas de Acción. **Primer informe técnico trimestral.** AG. Ejee. Servin 2.015 S.R.L., Núcleo Nirgua, estado Yaracuy. Dic., 1998. Material Mimeografiado

- Clarac de B, J. (1992). **La enfermedad como lenguaje**. Universidad de Los Andes. Consejo de desarrollo científico, Humanístico y Tecnológico. Consejo de Publicaciones. Mérida-Venezuela.
- Clarac de B, J. (2000). **El discurso de la salud y la enfermedad en la Venezuela de fin de siglo**. Centro de Investigaciones Etnológicas (CIET), Grupo de Investigaciones Antropológicas y Lingüísticas (GRIAL) Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Corvez, M. (1992). **Los Estructuralistas. Foucault, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser y otros**. Amorrortu editors. Argentina.
- División Político Territorial de la República Bolivariana de Venezuela 2013 con fines estadísticos. Instituto Nacional de Estadística, Republica de Venezuela, Septiembre 2013
- Entrevista de Geoged Charbonner con Claude Lévi-Strauss. **Arte, lenguaje, etnología**.
- Ferrer-Véliz, E (1985). **Análisis Ambiental de la Región Centro Occidental de Venezuela**. FUDECO. Barquisimeto, Venezuela. Pág. 26
- Foucault, M. (2007). **El poder psiquiátrico**. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- Geertz, C. (1997). **La Interpretación de las Culturas**. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Giddens, A. (1994). **Modernidad y identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea**. Edic. Península. Barcelona.
- González, J. (2006). **La fábrica de estereotipos. Francia, nosotros y la europeidad**. ABADA Edit. Lecturas de historia contemporánea (serie) Madrid.
- González de J., C., Iturralde, J. y Picard, X. (1980). **Geología de Venezuela y de sus cuencas petrolíferas**. Edic. Foninvés, Caracas, 2 vols., 1031 p.
- González O. (2012). **El cuerpo del creador: representaciones míticas del cuerpo y la enfermedad en el mundo de los orígenes Arawacos del Noreste Amazónico**. Material entregado por el Dro en un CD personalmente y no sé cómo citarlo.
- González de J., C., Iturralde, J. y Picard, X. (2005). **Los Warekena. Indígenas arawakos del Guainía-Río Negro: mitología y vida cotidiana**. Universidad de los Andes, Consejo de Estudios de Postgrado (CEP), Grupo de Investigaciones Etnológicas

- (CIET) Grupo de Investigaciones Lingüísticas y Antropológicas (GRIAL)  
Maestría en Etnología. Ediciones Dábanatá.
- González, L., (1972). **Geología de la Cordillera de la Costa. Zona centro-occidental.** *Bol. Geol.*, Caracas, Public. esp. 5, 3: 1589-1616.
- González, O. (1980). **Mitología Guarequena.** Monte Ávila Editores C.A. Caracas.
- Goody, J. (1985). **La domesticación del pensamiento salvaje.** Akal. Madrid.
- Hermano, Nectario María. **Historia de la fundación de la ciudad de Nueva Segovia de Barquisimeto: a la luz de los documentos de los archivos de España y de Venezuela.** 1888-1986. Series Biblioteca de cultura larense ; v. 6. Editor: Caracas: Avila Gráfica, 1952 Edición: Ed. conmemorativa del IV Centenario de la ciudad de Barquisimeto. <http://www.pdv.com/lexico/n200w.htm>
- Janhn, A. (1973) **Los aborígenes del occidente de Venezuela II.** Monte Ávila Ed it. Caracas.
- Janhn, A. (1921) **Esbozo de las Formaciones Geológicas de Venezuela.** Litografía del Comercio. Caracas.
- Jung, C. (1997). **El hombre y sus símbolos.** Caralt. Biblioteca Universal. Barcelona (España).
- Laplantine, F. (1979). **La etnopsiquiatría.** Gedisa. España.
- Lévi-Strauss, C. (1972). **Estructuralismo y ecología.** Anagrama, Serie: Sociología y Antropología, Barcelona (España).
- Lévi-Strauss, C. (2012). **La antropología frente a los problemas del mundo moderno.** Edic. bid & co. Prefacio Maurice Olender. Traducción Esteban Emilio Monsonyi y Nancy Sánchez-Falcón.
- Lévi-Strauss, C. (1990). **Mito y Significado.** Alianza Editorial, Serie: Libro de Bolsillo, Madrid (España).
- Lévi-Strauss, C. (1968). **Antropología Estructural.** Eudeba. Buenos Aires (Argentina)
- Lischetti, M. (comp.) (1997) **Antropología.** Eudeba editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina
- Magaña, J. (s/f.) **Cosas de la antropología... debate en torno al concepto de cultura.** Artículo. (información por obtener. Entrega personal)

- Marcano, G. (1971) **Etnografía precolombina de Venezuela**. Instituto de Antropología e Historia. Facultad de Humanidades y educación. U.C.V., Caracas.
- Maus, M. (1970). **Lo sagrado y lo profano**. Obras I. Barral Editores, s.a., Barcelona.
- Mendoza, I. (1993) **Significación de los pardos en Nirgua colonial (una aproximación a su estudio)** Tesis de grado para optar al Título de Magister Esquietarum. Tutora: Dra. Adelina Rodríguez Mirabal. Universidad Santa María. Coordinación de Área de Postgrado en Humanidades y Educación. Caracas.
- Mignolo, W. (2007). **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Gedisa Edit. Biblioteca iberoamericana de pensamiento (serie).
- Morgan, B. (1969). **Geología de la región de Valencia, Carabobo, Venezuela**. *Bol. Geol.*, Caracas, 10(20): 3-136.
- O’Gorman, E. (1977). **La invención de América. Investigaciones acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir**. FCE. México.
- Oliver, J. (1989). **The archaeological, linguistic and ethnohistorical evidence for the expansion of Arawakan into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia**. Urbana, 1989. Tesis doctoral en Antropología.
- Oliver, J. (1989). The archaeological, linguistic and ethnohistorical evidence for the expansion of Arawakan into Northwestern Venezuela and Northeastern Colombia, Urbana, 1989, Tesis doctoral en Antropología.
- Páramo, G. (1994). **Mito y consistencia lógica**. Aleph. N° 90, julio/septiembre.
- Pollak-Eltz, A. (1976). **Venezuelan petroglyphs, a survey and some new sites**. *Symposium Petroglyphs in South America*, 42 International Congreso of Americanists, September, Paris.
- Rivas, P. (2001). **Arqueología de los procesos de etnogénesis y ocupación territorial precoloniales en la Región Norcentral de Venezuela**, en: La arqueología venezolana en el nuevo milenio, de Lino Meneses y Gladys Gordones, Mérida, Consejo Nacional de la Cultura/Museo Arqueológico/CIET-CIAL, págs. 211-233.
- Rivas, P. (1989). Etnohistoria de los Grupos Indígenas del Sistema Montañoso del Noroccidente de Venezuela: Etnohistoria y Arqueología del sitio arqueológico Cueva Coy Coy de Uria, Sierra de San Luis. Tomo I, II Caracas

- Rivas, P. (1993). **Estudio preliminar de los petroglifos de Punta Cedeño, Caicara del Orinoco, Estado Bolívar**, en: *Contribuciones a la arqueología regional de Venezuela*, de Francisco Fernández y Rafael Gassón (editores), Caracas, 1993, Fondo Editorial Acta Científica Venezolana, pp. 165-197.]
- Sanoja, M. y Vargas I. (1979). **Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos**. Caracas, Monte Ávila Editores, 2da. Ed.
- Sanoja, M. y Vargas I. (1992). **La huella asiática en el poblamiento de Venezuela**, Caracas, Ediciones LAGOVEN, Cuadernos LAGOVEN, Serie Medio Milenio
- Sanoja, M. y Vargas I. (1992). **La huella asiática en el poblamiento de Venezuela**, Caracas, Ediciones LAGOVEN, Cuadernos LAGOVEN, Serie Medio Milenio
- Sanoja, M. y Vargas I. (1995). **Gente de la canoa. Economía política de la antigua sociedad apropiadora del noreste de Venezuela**, Caracas, Fondo Editorial Tropykos/Comisión de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela.
- Sanoja, M. y Vargas I. (1995). **Gente de la canoa. Economía política de la antigua sociedad apropiadora del noreste de Venezuela**, Caracas, Fondo Editorial Tropykos/Comisión de Estudios de Postgrado de la Universidad Central de Venezuela.
- Segovia, J. (2007). **Crimen y Costumbre en la Sociedad Waayu**. Tesis para optar al Título de Doctor en Antropología. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- Straka, H. (1967). **Las bateítas: ¿Qué son realmente?** *Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Naturales*, N° 111, t. XXVII, marzo, Caracas
- Subirats, E. (1994). **América o la memoria histórica**. Monte Avila Editores. Venezuela.
- Sujo, J. y De Valencia, R. (1987). **El diseño de los petroglifos en Venezuela**. Fundación Pampero. Venezuela.
- Tarble, K. (1985). **Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica**, en: *Antropológica* N° 63-64, págs. 45-81
- Tarble, K. (1985). Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica, en: *Antropológica* N° 63-64, págs. 45-81

- Todorov, T. (1987). **La conquista de América, el problema del otro**. Siglo XXI Edit. Buenos Aires. Argentina.
- Troconis de V., E. (1984). **Historia del tocuyo colonial (1545-1810)** Universidad Central de Venezuela. Ed. De la Biblioteca, Caracas.
- Urbani F., Grande, S., Gómez, A., Mendi, D., Reátegui, W.y Baquero, M. (2015). **Descripción estratigráfica actualizada de algunas unidades geológicas de la región comprendida entre Carora y Cabo Codera, Venezuela**. *Revista Venezolana de Ciencias de la Tierra*, 47: 1-19.
- Urbani, F. y Ostos, M. (1989). **El Complejo Avila, Cordillera de La Costa, Venezuela**. *Geos*, UCV, Caracas, (29): 205-217. Urbani, F., O. Contreras y F.
- Urbani, F., Sánchez, R. y Silva, J. (1989). **Reconocimiento geológico del área de La Sabana - Cabo Codera - Capaya, Distrito Federal y Miranda**. Mem. VII Congr. *Geol. Venez.*, Barquisimeto, 1: 223-243.
- Urbina, F. (1991). **Mitos y petroglifos en el río Caquetá**. Boletín N° 30. Museo del Oro.. Bogotá-Colombia, págs. 3-42.
- Wilhelm, R. y Ching, I. (2006). **Libro de las mutaciones**. Edit. SOLAR. Santafé de Bogotá. Colombia. Trad. Al español por D.J. Vogelmann. Prólogo C. G. Jung.
- Wolf, E. (2001) **Figurar el poder. Ideología de dominación y crisis**. Ciesas, serie Antropologías.
- Zucchi, A. (1985). **Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua Caribe**, en: *Antropológica* N° 63-64, págs. 23-44.
- Zucchi, A. (1985). Evidencias arqueológicas sobre grupos de posible lengua Caribe, en: *Antropológica* N° 63-64, págs. 23-44.