

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

Jacqueline Clarac de Briceño

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

caballo en el cerro
porque escarbó allí el cachicamo la figura del
caballo en el cerro.
Por esto ahí todos ven un caballo semejado en el
cerro.”*

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

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

Encontramos dos animales asociados en este mito :

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

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

Mito del caballo que era diablo

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

se acostó boca abajo.

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

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

Entonces fue a ver qué era;

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

Fue a hablar con el padre,

ese mismo día se casó.

Por eso que el diablo es malo y bueno,

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

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

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

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

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

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

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

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

Tales mitos parecen poner en oposición ciertos elementos tales como :

incontinencia ↔ retención

incontinencia oral ↔ retención oral

incontinencia anal ↔ retención anal

suciedad ambiental ↔ limpieza ambiental

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

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

Seguimos con las oposiciones entre esos mitos :

negativo ↔ positivo

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

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

desorden ↔ orden

peligro de destrucción ↔ supervivencia del mundo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

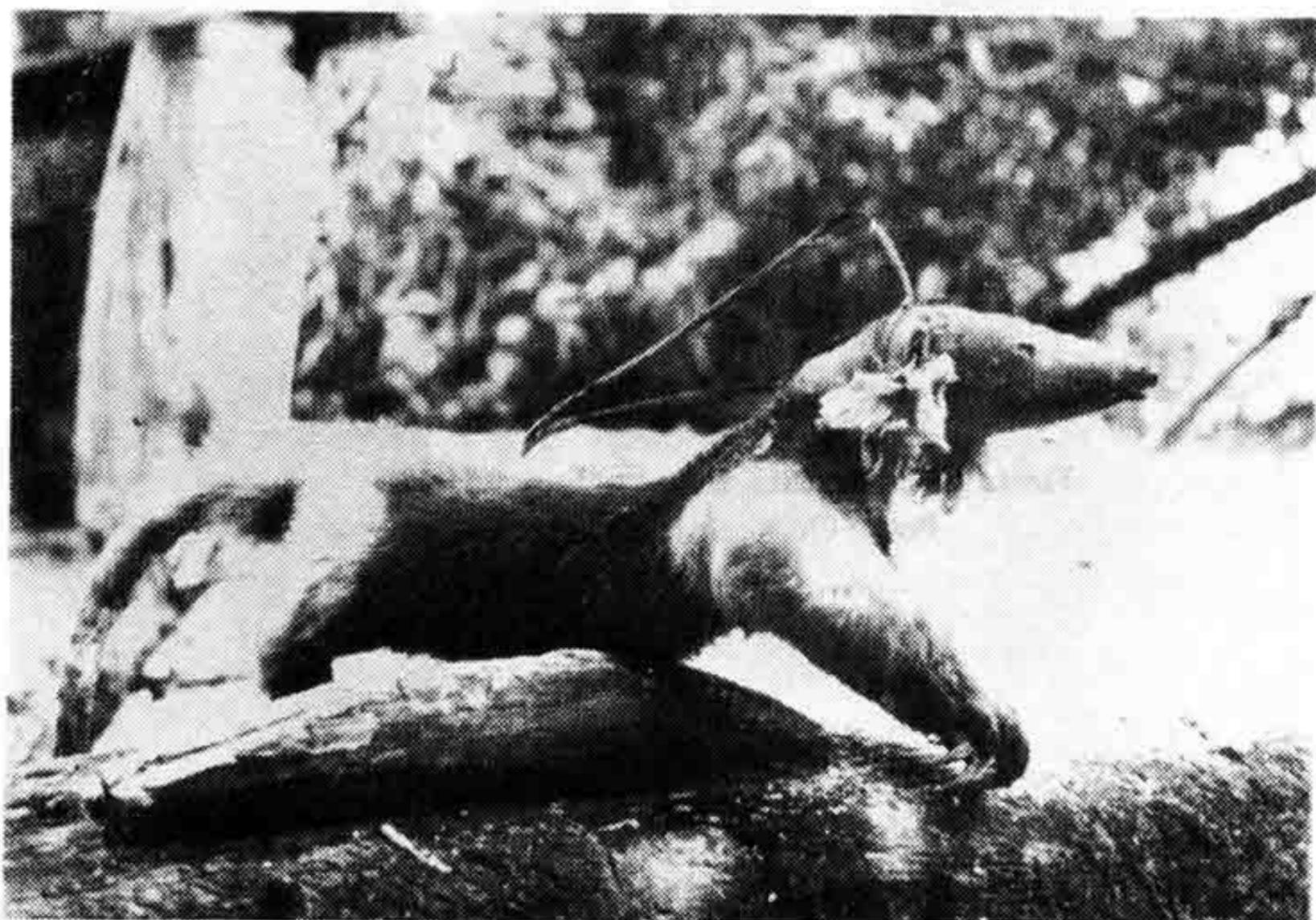
El papel del *cachicamo* se puede referir al del *venado*, aunque en otra dimensión del alimento: el *venado*, ser también relacionado con el sol (era sacrificado a éste en muchas culturas americanas, entre las cuales nuestra cultura andina venezolana; la sangre de esos antiguos sacrificios es todavía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



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



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



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

BIBLIOGRAFÍA :

BELMONT, N. :

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

BENSON, E. :

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

BENT, A.C. :

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

BERGER, J. :

- 1971 **Animal World,** en *New Society*, 1042 -3, 25 nov.
1977 **Animals as metaphor. Vanishing animals. Why 3005 disappoint,** en *New Society*, 5 504-5, 10 marzo, 664-5, 31 de marzo y 122-3, 21 de abril.

BERLIN, B. :

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

BUNZEL, R.L.:

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

CLARAC, J.:

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

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

CUSHING, F.H. :

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

DESCOLA, Ph.:

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

DUNN, E.R. :

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

ELIADE, M. :

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

FALCHETTI, A.M. :

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

FOSTER, G.M.:

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

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

GARCIA, S. :

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

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

GOODWIN, G.:

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

GRZYMEK, B. :

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

HILL, J.E. y D. SMITH :

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

HUGH JONES, S.:

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

LEGAST, A. :

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

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

LÉVI-STRAUSS, C.:

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

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

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

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

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

METRAUX, A. :

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

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

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

PETRULLO, V.:

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

PLAZAS Y FALCHETTI:

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

RANGEL, F. y J. CLARAC :

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

REICHEL-DOLMATOFF, G.:

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

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

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

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

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

ROJAS, BELKIS:

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

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

ROWE, J. H. :

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

RUEDA, M.V.:

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

SHAEFFER, C.E.:

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

SIMON, FR., PEDRO :

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

TASTEVIN, C.:

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

THOMPSON, S.:

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

WAVRIN, Marquis de:

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

WILBERT, J. :

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

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

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

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

RESUMEN

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

Palabras claves:

Animal, Mitos americanos, Arqueología, Etnología.

ABSTRACT

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

Key words:

Animal, American myths, Archaeology, Ethnology