

<http://www.rupestreweb.info/wayuu.html>



La blasonería* y el arte rupestre Wayuu

Camilo Andrés Delgado Rodríguez camidel14@hotmail.com Lingüista Universidad Nacional de Colombia

Rafael Mercado Epieyú ejepirairawaya@yahoo.es Lingüista Universidad Nacional de Colombia

Artículo presentado como ponencia al 1er Simposio Internacional de Arte Rupestre - Colombia, realizado en octubre de 2009. Facultad de Artes. Universidad Nacional de Colombia. El presente texto también hace parte del tercer capítulo del proyecto de grado “Signos de escritura. Un análisis semiótico visual del arte rupestre Muisca y Wayuu” (Camilo Delgado: 2009). Para la publicación en Rupestreweb se ha hecho una nueva revisión, donde se ha incluido nuevos autores y gráficas.

RESUMEN

El tema central de este texto es el estudio de la piedra **aalasü** “la piedra que cuenta los orígenes” desde la tradición oral de la cultura Wayuu. Daremos cuenta de su significado cultural versus su significado histórico a partir de un riguroso trabajo de campo, donde involucramos lo etnográfico, lingüístico, visual e histórico en el análisis de la piedra. La piedra **aalasü** es un caso excéntrico en Colombia (registrado también en Argentina), dado que hace parte de un momento histórico determinado, en el que se vislumbra la implementación y adopción del pastoreo de ganado. Los símbolos allí inscritos son blasones ganaderos y humanos que dan cuenta de un cambio económico y cultural en la sociedad Wayuu en el siglo XVII. Lo interesante de estas marcas es que fueron apropiadas por la comunidad mezclándose con su mitología y el sistema de castas; como una manera de resistencia en que la supervivencia involucra estrategias que permiten adoptar elementos de otra cultura, pero sin perder las tradiciones propias.

PALABRAS CLAVE: Arte rupestre Wayuu, tradición oral, blasonería ganadera y humana, semiótica visual, pastoreo de ganado, significado cultural versus significado histórico.

(N.E.) ***Blasón:** Arte de explicar y describir los escudos de armas de cada linaje ciudad o persona. / Cada figura, señal o pieza que se ponen en un escudo (DRAE).

1. Introducción

Akumajaa atravesó la Sabana y sus pasos la llevaron a la región que queda al sur de la Guajira, donde quedan las montañas de Montes de Oca, en Wompümüin. (...) En su recorrido por la geografía de la Guajira *Akumajaa* aprendió a ver las diferentes y diversas formas que tienen las cosas, los árboles, los animales, las montañas, la Mar, los ríos, las

pedras... Así como los colores, las texturas y espacios que ocupaban en el entorno...y aprendió a simplificarlos (Mujica, 1996: 20).

El viaje emprendido por *Akumajaa* es uno de los muchos viajes realizados por el hombre americano en su geografía, pero es un viaje por la sensibilidad con el entorno, donde la forma de los objetos es capturada por la mente que los transforma en trazos; un objeto totalmente *presente* se convierte, por medio de la imagen visual, en un signo *re-presentado*. Por ejemplo, la cerámica de la Figura 1 lleva inscrito una serie de signos visuales que representan estilizadamente los cerros, *uchiiruwa*; encerrados por un camino, *wopüiruwa*; y colgando como orejas la representación de las nubes que anuncian la presencia de *juya* (la lluvia). Esa simbolización refleja la función de esta chirigua que es la de acarrear y almacenar agua.



Figura 1. *Grafía en cerámica “amüchi”.*
Chirigua para acarrear y trasportar agua.

La historia de *Akumajaa* continúa y a partir de lo que va viendo descubre las distintas figuras geométricas, “cuando veía el sol, ka’i, o kashi, luna llena, percibía una línea que bordeaba todo su alrededor y al comparar la redondez de la luna o del sol con un melón *descubrió* el **círculo** (...) y contó su viaje por Wüinpümüin, las montañas de poca altura, y al quererla representar sobre la arena con una ramita, trazó un **triángulo**... y así descubrió esa forma”. De esa manera *Akumajaa* va descubriendo otras formas geométricas, por último, “entre estrella y estrella trazó unas **líneas horizontales** para describir lo ancho; y unas **líneas verticales** para definir **la altura**... al hacer esto se dio cuenta que descubrió nuevas formas: **el cuadrado y el rectángulo** (Mujica, 1996: 21 -22).

Algunos Wayuu usan sus manos para crear imágenes, ya sea en el soporte mochila, chinchorro, cerámica, rostro, etc. Nuestro error siempre ha sido el afán por alfabetizar al *otro*, creyendo que con esto les ayudamos a superar una falencia de comunicar ideas por medio de imágenes (letras), pero ¿Acaso nosotros no somos analfabetas a la hora de comprender la grafía indígena? Esta pregunta suscitó en nosotros una manera diferente de abordar el estudio de la imagen indígena, ya que discutimos la visión hegemónica de que estos diseños de las cerámicas y mochilas no son más que elementos decorativos y no conllevan a ningún grado de significación. Para nosotros, estos diseños son legítimos signos visuales (como ya se vio en el ejemplo de la Figura 1), en donde la cultura expresa de manera gráfica su cosmología y la forma de estilizar su espacio geográfico (Figura 2).

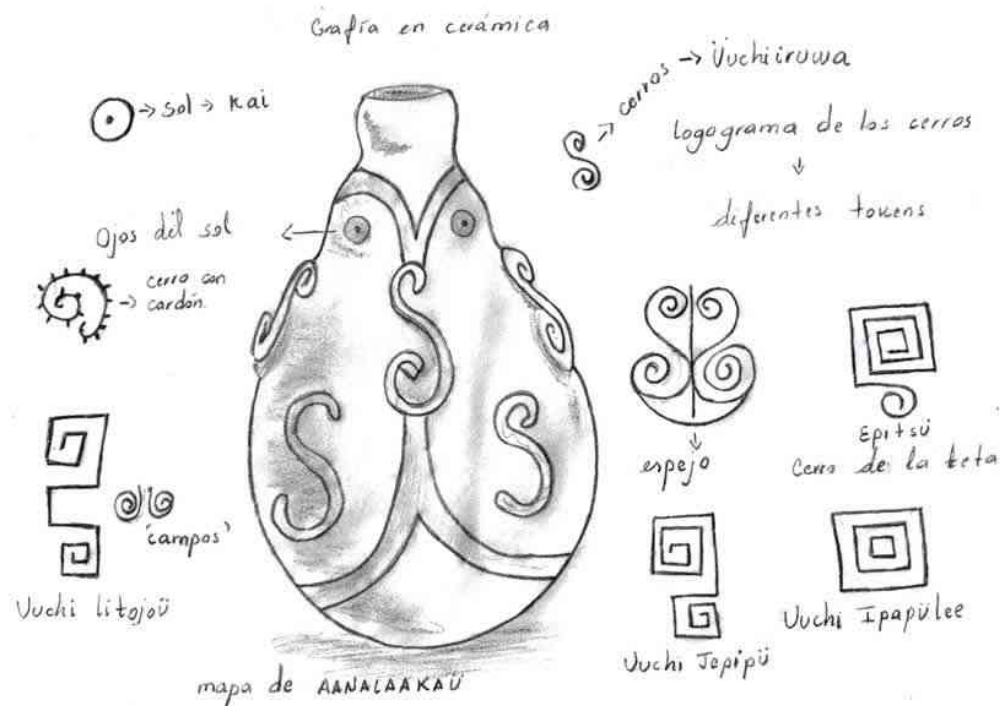


Figura 2. Mapa de aanalaakaü. Grafía en cerámica con referencia geográfica.

En el diseño de la Figura 3, se muestra simbólicamente todo un contenido cosmológico sobre las almas de los Wayuu muertos caminando entre las nubes hacia Jepirra(1). Si descomponemos este diseño encontramos que las almas se representan en forma de puntos, como si fueran huellas dejadas a lo largo del recorrido; las nubes se encuentran al lado de ese camino (como en la Figura 1); las líneas en el centro en forma de zig-zag son los rayos que acompañan ese viaje; y finalmente el punto de llegada son las tres x, Jepirra.

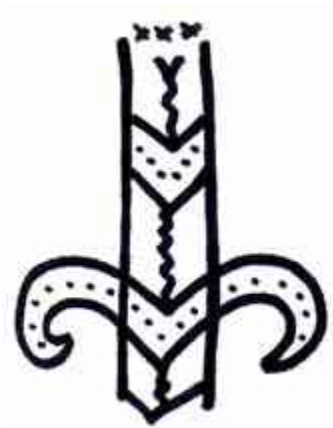


Figura 3. Diseño en una cerámica. Almas de los Wayuu muertos caminando entre la nubes hacia Jepirra. Naa'in Wayuu Outushi Jepirümüin.

Para el *alijuna* (que no es Wayuu) esta forma de expresar ideas es bastante incomprensible, dado que la organización a la que está acostumbrado es la lineal, pero los Wayuu expresan y recrean oralmente este tipo de narración visual. En el caso de la cerámica no hay mayor problema, ya que es posible llevar a cabo un análisis de imágenes teniendo en cuenta la oralidad y los mitos Wayuu, además, una ceramista nos puede decir el significado de tales imágenes. Pero la noticia de una piedra enigmática en la Serranía de la Makuira, llamada la piedra “**aalasü**”, nos reto a dar una explicación de su realización y significación.

La piedra **aalasü** (Figura 4) está ubicada en la Serranía de la Makuira en un paisaje exótico, dado que este lugar es un oasis en medio del desierto Guajiro(2), el verde irrumpe con el amarillo. El conjunto que comprende el parque tiene una extensión de 25.000 ha y fue declarado por el estado como parque nacional en 1977. La relevancia de la Makuira (Figura 5) se encuentra en su carácter de isla biogeográfica, ya que se trata de un área de selva nublada, dentro de una región semidesértica, con una precipitación menor de 400 mm anuales. La serranía constituye una barrera para los vientos provenientes del mar cargados de humedad, que al chocar con el obstáculo se condensan formando nubes que son luego interceptadas por la vegetación valiéndose de sus adaptaciones. De este lugar prodigioso provienen muchos de los mitos guajiros, dentro de los que se encuentra el mito amazónico de la vagina dentada, *Wolunk*, donde se halla una piedra manchada de rojo mostrando la sangre que derramó la vagina después de que un cazador tumbara sus dientes, según el mito Wayuu.



Figura 4. Piedra aalasü. Digitalización Camilo Delgado.



Figura 5. Parque Nacional de la Serranía de la Makuira. Contraste entre el desierto y la selva.

Aalasü es enigmática por la forma de sus símbolos, dado que no se encuentra asociación alguna con elementos del entorno, son signos totalmente abstractos que no tienen paralelo con otros motivos rupestres en Colombia. Por tal razón, para nosotros es gratificante tener por primera vez información sobre un petroglifo desde la propia cultura, ya que muchas veces cuando nos enfrentamos con “arte rupestre” tenemos que interpretar y recrear por medio de la ciencia las posibilidades de explicación.

En el caso Wayuu llegamos más allá del plano de la expresión, porque tenemos la posibilidad de que un miembro de la misma cultura nos informe del contenido; facilitándonos así la tarea de explicación del fenómeno rupestre y conciliando los dos ejes para que tales grafías tengan una función semiótica.

Función que algunas veces se encuentra restringida por la falta de conocimiento de los términos de referencia en una lengua viva, como lo anota el profesor Cesar Velandia en el texto “Prolegómenos a la construcción de una semasiología prehispánica” (2004):

Nos encontramos en una situación restringida respecto de la posibilidad de construir una semiosis aplicable a las pictografías rupestres (...) pues la función semiótica supone la articulación de los dos planos de la relación significativa, el significante y el significado (Saussure 1961), o la relación entre la forma de la expresión y la forma del contenido (Hjelmslev 1980). Digo restringida porque al carecer de los términos de referencia en una lengua viva o en una tradición iconográfica que, por lo menos, sirviera de lingua franca sólo podemos suponer que debajo de las ocurrencias pictográficas late, de alguna manera, el lenguaje (Pág. 30).

Por supuesto, la lengua que late detrás de esta manifestación rupestre es el wayuu-naiki, una de las lenguas con mayor número de hablantes en Colombia(3). Como las lenguas posibilitan un discurso, podemos rastrear en el “arte rupestre” Wayuu uno mitográfico, dando cuenta del significado cultural que tiene esta piedra.

2. El discurso mitográfico de la piedra aalasü. El significado cultural

Como ya habíamos dicho, de la piedra **aalasü** existe una explicación por parte de la cultura Wayuu de su significación. Donde se demuestra que el arte rupestre es susceptible de integrarse en el mundo del discurso oral de la cultura que lo creó. La importancia de centrarnos en el discurso para explicar un fenómeno rupestre es relevante para entender de que manera el lenguaje está articulado con la comprensión mitográfica de un orden del mundo, con una cosmovisión. Por esa razón nos parece pertinente estudiarlo:

Dado que el discurso es una corporización, un filtro, un creador y recreador, y un trasmisor de la cultura, para estudiar la cultura debemos, entonces, estudiar las formas concretas del discurso producidas y ejecutadas por sociedades e individuos: los mitos, leyendas, cuentos, duelos verbales y conversaciones que constituyen la vida verbal de una sociedad (Sherzer, 2000:51).

De acuerdo a lo anterior, nos pareció relevante hacer dos entrevistas a miembros de la cultura Wayuu para entender mejor el fenómeno rupestre en una comunidad indígena que tiene noticia del significado del mismo; también incluimos una versión recopilada por Ramón Paz Ipuana sobre el origen de las castas Guajiras (1972). Las entrevistadas viven en la Serranía de la Makuira y son conocedoras del territorio ancestral. A continuación transcribimos las entrevistas realizadas a Francisca Iguarán e Irma Iguarán.

Transcripción de entrevista a Francisca Iguarán:

- **Camilo Delgado:** ¿Conoce cuál es el significado que tiene la piedra aalasü para la cultura Wayuu?
- **Francisca Iguarán:** Soy de Nazareth alta guajira, conozco la piedra que está ubicada en **aalasü** donde aparecen los símbolos de los clanes, esos símbolos identifican cada territorio clanil de los

apushi. Esas marquillas la usan la mayoría de los Wayuu para identificar a los animales, también a veces lo utilizan en la piel, como tatuajes, desde que soy niña he visto en algunas personas la piel con algunas marcas, ahora se utilizan los nombres, son parecidos a los tatuajes.

- **C D:** ¿En la cerámica aparece esa clase de grafía para marcar que clan la hizo?
- **F I:** En la cerámica y en las mochilas también colocan esas marquillas, pero por lo general esas identifican directamente a la familia clanil, sin utilizar el alfabeto español, porque ya esa sería nuestra escritura.
- **CD:** ¿Hay una palabra para escritura en wayuu-naiki?
- **F I:** Sí, sería al utilizar algunos símbolos ya sea en el rostro, en diferentes partes del cuerpo, también en las mochilas, en los chinchorros o en algunos animales.
- **C D:** ¿Y cómo se dice la palabra para escritura en wayuu - naiki?
- **F I:** *Ashajaa*, tiene mucha relevancia para nosotros porque tiene muchos significados, no solamente es escribir sino identificar directamente sin evidenciarlo solamente con mirar el símbolo, pero también a veces cuando una mujer escribe o teje en las mochilas se sabe a qué familia clanil pertenece...

Transcripción de entrevista a Irma Iguarán:

- **Camilo Delgado:** ¿Conoce cuál es el significado de la piedra aalasü para la cultura Wayuu?
- **Irma Iguarán:** Pues cuentan las personas que cuando había mucha gente en la tierra, *Mareiwa* no hallaba como distribuirla, entonces el mandó varios emisarios, escogió varias personalidades, entre ellos el mico, el zamuro, otras aves y no le gustó a nadie. Hasta que al fin vino *Utta*, el pájaro *Utta*, entonces el pájaro *Utta* fue el que cantó los clanes con su pareja de cada clan, el *Epieyú* con el *Epinayu*, el *Urayu* con el *Jarariyuu*, y cantó y bailó. Entonces éste es el que me va servir, –dijo *Mareiwa*–. Los distribuyó por clanes en cada territorio y luego les dijo cual era el tótem de cada animal, una animal protector, dicta unas normas. Entonces le dijo al pájaro *Utta* que lo grabara en un sitio donde nunca lo podrían olvidar y que *Utta* fue a **aalasü** y en la piedra de **aalasü** grabó todas las marquillas de los clanes. Ahí se observa que después que los distribuyó *Utta*, cada clan tiene un territorio, un origen, pueden ser varios *Uriana* pero entonces hay *Uriana* de Sekouru, un arroyo, *Uriana* de Guantagu, *Uriana* de alaimapü, *Uriana* de Parisiwo, *Uriana* de Toromana y así hay muchos *Uriana*. Pero son de diferentes orígenes, pero que un *Uriana* cometa una falta enseguida preguntan *Uriana* de dónde, porque es lo que lo identifica.
- **C D:** ¿En la cerámica se identifica el clan que la creó?
- **I I:** Ellos pueden marcar varias marquillas, pero la marquilla de cada quien es para identificar los animales y como hay varias clases de *Uriana*, hay alguna modificación en la marquilla. Como también ellos tienen sus protectores, por ejemplo el de los *Uriana*, puede ser el tótem un *Karraira*, un tigre, un gato. En cada clan hay un protector.
- **C D:** ¿Entonces cada clan puede tener uno o varios animales protectores?
- **I I:** Si, para los *Uriana* dicen que el conejo, que el tigre y el gato, en los *Jurariyuu* es la culebra cascabel, en los *Arariyuu* es el perro, en los *Pushaina* el puerco, en los *Ipuana*, el karikariy y en los *Epieyuu* la Cataneja...

En el libro de Ramón Paz Ipuana “Mitos, Leyendas y Cuentos Guajiros” (1972), podemos encontrar otra versión interesante del –origen y nombre de las tribus Guajiras– (*schiki sinilia shi’iruku Wayuu shibeetawa’ya*); suministrado por José Antonio Ipuana de 55 años de edad, natural de Jarara, Guajira Central, dato tomado directamente en wayuu-naiki y traducido por el autor conforme a su concepción original.

En esta narración oral se dice que *Maleiwa*(4) después de haber creado la humanidad quiso dispersarla por el mundo por medio de castas, no sin antes asignarle un nombre a cada una para que se distinguieran. Para dar cometido a su propósito pensó en algunos personajes de la fauna. Al final se decidió por *Mako* o *Juchi* (mono) respetado por su ancianidad, sabiduría, austeridad y los dones de la virtud. *Maleiwa* le puso la tarea de asignarle a cada grupo su nombre correspondiente y ponerle un lugar de origen. *Mako* al ver los regalos y halagos de *Maleiwa* no tuvo más remedio que cumplir con la misión; *Mako* se dirigió a ellos de una manera irrespetuosa. Los agarraba por la orejas y les decía improperios de sus nombres y los orígenes, por ejemplo, a uno le dijo –cara conchudo, usted pertenecerá a la tribu de los *Shiitolupunaa*, o sea, aquellos que siempre tendrán el fondillo sudado, a causa de sus borracheras.

Maleiwa decepcionado de aquél, lo condenó a la selva, de saltar de rama en rama por sobre los árboles y los bejucos; además, de ser el hazmerreír de la misma gente que había engañado con palabras ultrajantes. Sin más resignación *Maleiwa* pensó en *Si’itchon* o *Utta* que, por su prudencia y carácter bondadoso era el más llamado a asumir tan alta responsabilidad. Le dijo lo mismo que a *Mako* con respecto a la labor asignada, y éste reunió a las criaturas en parejas de macho y hembra asignándoles un animal como emblema totémico de unión y fraternidad. Después le dijo a la hembra que ella engendrará a la casta “*Epieyuu*”, los nativos de su propia casa, y le dio por emblema el ave llamada: *Matajua* o *Waluusechi* (Aura o Cataneja). De esa manera, a cada hembra le daba el nombre de la casta y su respectivo emblema o símbolo, en total se completaron 36 castas (aunque se registran más históricamente), después *Utta* dijo que con unas mismas costumbres se congregarán; y con una misma lengua se habrán de comunicar (Ipuana, 1972:198).

Lo relevante de esta narración es que se nombra las marcas o hierros hechos en algún lugar para registrar lo acontecido, además, corrobora la información dada por nuestras entrevistadas sobre el significado de la piedra aalasü, donde nos dijeron que *Maleiwa* grabó sobre la gran piedra los emblemas totémicos de cada clan Wayuu. La narración recopilada por Ramón Paz Ipuana (1972) continúa con lo siguiente:

MALEIWA, para testificar aquel acto a la memoria de los hombres, tomó nota de lo acontecido en el gran libro del “ALE’EYA” o principio de las verdades escritas. Documento que según la tradición guajira se perdió para siempre. (Pág. 192)

En el pie de página del autor se hace referencia a que el gran libro muy posiblemente fue hecho en piedras, pero el problema es que es muy difícil hallarlos:

Creen los guajiros que el patrimonio cultural, no solo fue difundido por tradición oral; sino que fue esculpido en piedras, y que debido a fenómenos telúricos desaparecieron. (Ipuana, 1972:199).

Figura 6. Mapa de la Guajira con las distintas castas y su ubicación geográfica. Tomado de Indios y blancos en la Guajira. (Burgl, 1963: 100).

3. Análisis semiótico visual de la piedra aalasü

El mito en el que se involucra la piedra **aalasü** refleja y evidencia la importancia que tiene una manifestación rupestre para una cultura, esta piedra ha tenido validez desde el momento en el que se plasmaron las marcas, aunque debemos tener en cuenta que existe un **significado cultural** versus un **significado histórico**. En busca de ese *significado histórico*, quisimos adoptar como metodología y teoría los avances que ha tenido la semiótica visual para explicar el fenómeno rupestre(6).

La semiótica como metodología, apunta a recuperar las operaciones cognitivas empleadas en la configuración de las representaciones dentro de la estructura del diseño, abordando así el proceso de significación llevado a cabo por el autor que trazó dichas imágenes dentro de su contexto cultural. De ello se desprende que la semiótica visual pueda *reconocer, identificar e interpretar* unas imágenes gráficas hechas en el soporte piedra. La semiótica puede proveer otros puntos de vista al estudio de lo rupestre como un fenómeno social, dado que:


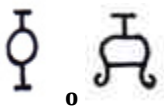

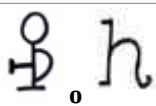

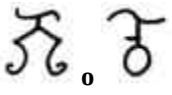




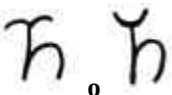

La semiótica puede entenderse como un conjunto de conceptos y operaciones destinado a explicar cómo y por qué un determinado fenómeno adquiere, en una determinada sociedad y en un determinado momento histórico, una determinada significación, cómo ésta es comunicada y cuáles son sus posibilidades de transformación (Magariños, 2001).






De lo analizado en la piedra **aalasü** y usando las operaciones anteriormente descritas(7), en primer lugar, diseñamos un corpus para hacer el **reconocimiento** de las imágenes allí representadas. Como el *significado cultural* atribuye estos símbolos a las distintas castas Wayuu, los separamos individualmente para asociarlos con el nombre del clan, su significado y el animal o animales totémicos que le pertenecen. Cada uno son signos independientes que encuentran su relación o valor con los demás al pertenecer al sistema de las castas.

De acuerdo a las definiciones propuestas por Magariños de Morentin (2000), los signos allí **reconocidos** se inscriben dentro de los *atractores*(8) *simbólicos* (ver cuadro 1), dado que están constituidos a partir de una convención o acuerdo establecido en un determinado sector social y que se organizan en un sistema con el carácter de **tipos**. Hay que tener en cuenta que una casta puede tener dos tipos de marcas, como nos dimos cuenta en la investigación realizada, también incorporamos otras marcas que no se hallaban en la piedra, ya que éstas pertenecen al mismo sistema y nos ayudarán a inferir o interpretar de mejor manera *el significado histórico*. En la piedra hay algunas marcas que no tienen asociación con ninguna casta actual, pero creemos que hacen parte de castas ya desaparecidas o signos con referencia a momentos prehispánicos (ver cuadro 2). También aparecían cruces con algunas modificaciones (ver cuadro 3).

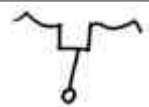




Cuadro 1. Atractores simbólicos con su respectiva casta, significado y tótem(10).

EMBLEMA WAYUU	CASTA	SIGNIFICADO	TÓTEM

	Aapüshana o Walepüshana	Los amigos de sangre unida	Samuro: <i>samüt</i>
	Epieyü	Los nativos de su propio hogar	Cataneja: <i>autaropo</i>
	Sijuna	Los centinelas bravos de su tribu	Avispas: <i>ko`oi</i>
	Uriana	Los de ojos sigilosos	Tigre, gato y conejo
	Paüsayü	Los celosos de su hogar	Repelón
	Jusayü	Los mansos de altivez bravía	Culebra sabanera: <i>kasiwanot</i>
	Jaya`aliyü	Los que siempre se ven listos	Zorro, perro: <i>apüche y erü</i>
	Pushaina	Los hirientes, los de sangre ardiente	<i>Wakiros, ko`oi</i>
	Wuliana		
	Ipuana	Los que viven sobre las piedras	Halcón, karikare
	Uraliyü	Los de bravura emplumada	Cascabel: <i>ma`ala</i>
	Uliyu	Los del sereno andar	Oso hormiguero: <i>walit</i>

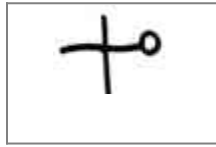
	Epinayú	Los que golpean duro en los caminos	Venado, rey de los gallinazos
	Jirnúu o Jinúu	Los de cola espesa	Zorro
	Woluwoouliyúu	Los de color blancuzco	Perdiz
	Waliliyúu o Wouliyúu	Los de los pies ligeros	Aves crepusculares
	Ulewana	Los mansos rastreadores	Lagarto

Cuadro 2. Atractores simbólicos sin relacionar.

Cuadro 3. La cruz.





En un caso encontramos un *atractor existencial*(10) con referencia territorial y geográfica (Figura 7), no se sabe a ciencia cierta si algunas marcas también contienen la misma información, pero lo cierto es que el uso de estas **geo-imágenes** es frecuente en la cultura Wayuu; se puede observar muy bien en la cerámica donde allí se encuentran diseños interesantes de lugares estratégicos (Figura 2).



Figura 7. Atractor existencial con referente geográfico y territorial. Tomado del texto “Etnoecología Wayuu en la Serranía de la Makaira” (González et al, 2005:18). Entrevistada: Carmen Montiel. 80 años. Cayushpanao (lugar donde abunda el cayush, parecido al cardón) casta Uriana.

Según la **identificación**, en dichas imágenes “se muestra la forma de determinadas relaciones ya normadas en determinado momento de determinada sociedad” (Magariños, 2000). Por lo tanto, hacen parte del *legisigno icónico*, la forma de las normas, descrito por Peirce (1987). Es decir, son signos visuales que hacen parte de una norma representativa que se relacionan con cada clan en concreto, los podemos tratar como verdaderos logogramas, en el sentido de la asociación de un símbolo con cada palabra, en nuestro caso la palabra de cada clan, según la definición que da Juan Carlos Moreno Cabrera (2000: 167).

4. La interpretación de la piedra aalasü. El significado histórico

En cuanto a la **interpretación** sobre la procedencia de las marcas de la piedra **aalasü**, partimos de la búsqueda de un *significado histórico*, dado que, en algún momento estas marcas fueron hechas con la intención de plasmar varios fines y funciones que determinaron un momento histórico en la sociedad Wayuu. En una primera interpretación, supusimos que su realización fue en tiempos prehispánicos(11), pero de acuerdo al análisis hecho anteriormente (ver cuadro 1) se reconoce fácilmente la letra latina **h** con algunas modificaciones; en dos casos se reconoce la letra **A** con modificaciones; y lo mismo la

letra T. ¿Cómo es posible hallar en una piedra inscripciones latinas? Pregunta que nos generó gran sorpresa y a la vez entusiasmo por encontrar respuestas, después de muchas indagaciones se encontró un caso parecido en Argentina, específicamente con los arrieros cuyanos. El artículo de María Mercedes Podestá *et al* titulado “Arrieros y marcas de ganado. Expresiones del arte rupestre de momentos históricos en el desierto de Ischigualasto” (2006) nos abrió el panorama y pudimos concluir que el arte rupestre Wayuu hace parte de este mismo sistema histórico, pero con sus peculiaridades.

Según la propuesta de María Mercedes Podestá *et al* (2006), estas marcas eran parte de *blasones ganaderos* para identificar la propiedad y el uso recurrente de los caminos de circulación dentro del valle de Ischigualasto. “Está asociado íntimamente al arreo de vacunos que se practicó en este valle durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX”, además “al igual que el arte rupestre de momentos prehispánicos conforman un sistema de expresión plástica que refleja el mundo simbólico de un determinado grupo humano.” (Pág. 169)(12). En la Figura 8 se muestra un bloque con marcas de los arrieros cuyanos en Argentina que se puede comparar con la digitalización hecha de la piedra **aalasü** (Figura 3), en donde se reconoce algunas **h**, **A** y **cruces** como en nuestro caso. Pero veamos específicamente en que consiste la práctica de herrar el ganado:

La yerra, antiguamente denominada “hierra”, consiste en marcar a fuego los animales para que sus dueños puedan reconocer su ganado y hacer valer sus derechos de propiedad. Esta práctica era de mucha importancia en tiempos pasados cuando los ganados se encontraban en campos abiertos sin alambrar. La marca casi siempre llevaba la inicial del apellido del dueño, adornado con florones para distinguirlas de otras semejantes. Antiguamente, la yerra consistía en reunir todo el ganado que se dejaba solo pastoreando durante uno o dos años. (Podestá et al, 2007:20).

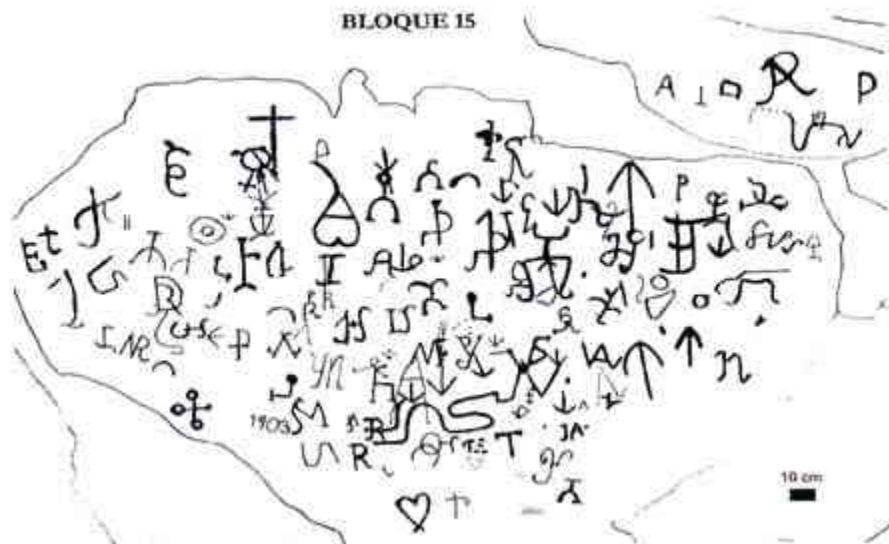


Figura 8. Bloque con alta densidad de motivos. Compárese con la piedra aalasü.
Tomado de Mercedes Podestá et al (2006:179)

Al igual que los arrieros cuyanos, la *blasonería* es una práctica usada por la sociedad Wayuu a partir de la implementación ganadera en la Guajira (Figura 9). Como fecha promedio, se estima que la adopción del ganado fue en el siglo XVII, según nos cuenta el historiador José Polo (1999):

En el siglo XVII los Wayuu adoptan el ganado introducido por los españoles; para el siglo XVIII este proceso estaba prácticamente consolidado, y más aún, el ganado pasó a ser de cualquier tipo de transacciones en esa comunidad aborigen. (Pág. 14).



Figura 9. *Blasón ganadero en un chivo, la marca significa la propiedad de la familia clanil, Jusayuú.*

Desde la introducción del ganado, el chivo adquirió un estatus en orden de lo económico y lo espiritual simbólico, como lo expresan Michel Perrin en el artículo “Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el pensamiento simbólico Guajiro” (1987a) y José Polo (1999):

Pero la relación de los Wayúu con el ganado iba más allá de su mero valor comercial; también existía una relación simbólica y mitológica entre ellos y el animal, que muestra cómo los indios supieron adoptar el ganado no sólo como medio comercial de subsistencia sino también como elemento regulador al interior de su propia cultura (Pág. 17)

En las prácticas chamánicas, el espíritu, *wanülü*, pide que se pague con ganado cuando éstos lo requieren para curar al enfermo; en la resolución de los conflictos de clanes se compensa a la familia afectada con un número determinado de chivos; en el segundo entierro hay un gran festín donde la familia del muerto ofrece chivos de banquete; y cuando se pide la dote de la mujer se hace generalmente pidiendo un determinado número de los mismos, según el estatus de ella. Lo anterior demuestra la importancia del ganado, dado que:

Algunos sostienen incluso que, al igual que todos los animales sacrificados en los entierros, los que se matan durante la fiesta de clausura reaparecerán en Jépira, la tierra de los muertos. Allí, sus espectros enriquecerán a los parientes difuntos del enfermo. (Perrin. 1997: 186)

Lo interesante del arte rupestre Wayuu es que estas marcas fueron apropiadas por la comunidad mezclándose con su mitología y el sistema de castas; como una manera de resistencia en que la supervivencia involucra estrategias que permiten adoptar elementos o patrones culturales de otra cultura, pero sin perder las tradiciones propias (Polo, 1999: 9). Las marcas tienen un *significado cultural e histórico* arraigadas con las prácticas cotidianas y ancestrales. No sólo en el ganado se

encuentran estas marcas, en objetos como cerámicas, mochilas y chinchorros también están presentes para determinar que familia clanil realizó dicho objeto, como una clase de firma de la creación artística (Figura 10 y 11).



Figura 10. Cerámica “amuchi” con la marca de la casta Wouliyu



Figura 11. Mochilas modernas con las marcas más representativas de la Guajira. Antiguamente sólo se ponía el clan que la creó.

5. La blasonería humana

Esas marquillas la usan la mayoría de los Wayuu para identificar a los animales, también a veces lo utilizan en la piel, como tatuajes, desde que soy niña he visto en algunas personas la piel con algunas marcas (...) (Fragmento de entrevista a Francisca Iguarán).



Figura 12. Blasón tatuado en el brazo, Epieyú.

El estudio de la historia nos lleva a lugares y acontecimientos insospechados, como la legitimidad de la esclavitud en tiempos de la conquista. Se daba por sentado que el indígena era por naturaleza esclavo y que por tal razón era legítimo subyugarlos en pro de la soberanía de los reyes católicos (Beuchot, 1992). Ésa historia cándida nos ayudó también a corroborar que estas marcas tienen su origen en la esclavitud desarrollada en la Guajira, a pesar de la resistencia militar por parte de los Wayuu. Se usaba el hierro para marcar a vivo fuego a los indígenas para que fueran reconocidos como parte de las encomiendas y el servicio personal⁽¹³⁾ en los repartimientos o en la granjería de perlas. El misionero franciscano Juan de Zumarraga rechazaba esta práctica de esclavizar y herrar a los indígenas (Beuchot, 1992: 88). Por esa razón, el estar marcado se consideraba ser esclavo, según Eduardo Barrera (2002):

Algunos consideraron que la esclavitud era estar marcados con un hierro y la libertad el no estarlo. Los indios que no estaban marcados con el hierro no se consideraban esclavos por este hecho, según se deduce de sus declaraciones de los distintos visitantes. Tal vez estar herrado o no, pudo generar una diferenciación social entre los indios, aunque su vida cotidiana trascurriera de forma casi idéntica (Pág. 21).

En wayuu-naiki se denomina *jeerü* al hierro, al parecer es un préstamo lingüístico dado el cambio fonológico que sufrió esta palabra al pasar al wayunaiki. La **h** inicial de la palabra en castellano aparece en algunas marcas de la piedra **aalasü**, con algunas modificaciones, como prueba de la práctica de **herrar**. En el caso de Argentina se usaba la inicial del propietario del ganado.

Los conquistadores aprovecharon el sistema de castas wayuu para herrar la marca de la familia clanil, posiblemente para tener registro de los indígenas pertenecientes a una encomienda o en la granjería de perlas, lo que denominamos *blasonería humana*. El tatuaje usado actualmente (Figura 12) halla su origen en esta práctica colonialista, pero según la tradición oral, se usa para no perderse espiritualmente después de la muerte al llegar a Jepirra “*el camino de los wayuu muertos*”, ubicado en el Cabo de la Vela. Al llegar a este lugar se reencuentra con su familia clanil, con sus ancestros, de este lugar Michel Perrin (1997) expresa lo siguiente:

Al morir los seres humanos se transforman en yoluja. Nuevos soportes del alma, siluetas imprecisas y “sin huesos”, estos espectros residen en Jépira, tierra localizada en una península al noroeste del territorio guajiro. Allí, según los mitos, gozan de una sexualidad sin límites y de alimentos inagotables, al revés de lo que sucede en el mundo terrestre. Cada quien vuelve a encontrarse con sus difuntos padres y recupera las reses matadas para sus funerales. Allí, los ricos siguen siendo ricos, y los pobres siguen siendo pobres, (1997: 37).

6. Conclusión

El arte rupestre Wayuu es un caso particular en Colombia, dado que marca un momento histórico del contacto de dos culturas totalmente diferentes. La una que impone sus símbolos a sangre y fuego; y la otra que transforma esos símbolos en metáforas representadas en sus narraciones orales y sus prácticas cotidianas. La importancia del fenómeno rupestre aquí descrito es que finalmente su significación encuentra coherencia cuando ponemos en la balanza un *significado cultural* versus un *significado histórico*, los dos se complementan y forman lo que hoy en día se puede decir de la piedra **aalasü**.

Aún nos queda por averiguar si existen más piedras en la Guajira que tengan estas mismas marcas, como en el caso de Argentina⁽¹⁴⁾, con el fin de hacer más extensivo el corpus y observar que otros diseños se implementaron. Además, sería interesante encontrar en archivos coloniales el registro de las mismas y el proceso histórico de su uso en los indígenas y el ganado. En Argentina si se llevaba dicho registro:

En 1576 los cabildos coloniales comenzaron a implementar el uso de marcas para hacer valer la propiedad del ganado. El cabildo de Buenos Aires creó en 1609 un registro de marcas, un año después don Martín Rodríguez registró la primera marca para ganado cuyo diseño consistía en dos báculos cruzados. Aún en la actualidad las marcas se inscriben en un registro especial como propiedad, (Podestá *et al*, 2007: 21).

Si hubiéramos hallado estas imágenes en otro lugar sin conocer su contexto cultural, tal vez tendríamos la incertidumbre de saber que pueden significar. La etnografía realizada contribuyó a entender, desde un punto de vista cultural, el significado que se le atribuye a un fenómeno rupestre. La semiótica visual, como herramienta intelectual, nos permitió **reconocer**, **identificar** e **interpretar** una piedra que era enigmática. La historia nos ubicó en un mundo *posible*, donde dichas marcas se plasmaron, teniendo en cuenta el punto de vista de unos *observadores* en el presente, dado que:

Como puede verse, y de manera necesaria, toda imagen implica la presencia de un observador que desde un punto de vista dado organiza en términos visuales un mundo posible en el que se instalan determinadas figuras situadas en un tiempo y espacio, (Zunzunegui, 1992: 83).

Los distintos *observadores* de la piedra la dotaron de sentido y en esa semiosis ilimitada, **aalasü** encontró un lugar en que alojarse, en el origen mismo en que *Mareiwa* envió al sabio pájaro *Utta* a grabar todas las marcas de los clanes para que nunca se pudieran olvidar, hasta el día de hoy se cumplió su cometido.

NOTAS

1. Para una mayor profundización sobre este mito ver: PERRIN, Michel. 1980. *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
2. El territorio de la Guajira es de 21.000 Kilómetros cuadrados, 15380 constituyen el territorio wayuu; de éstos, unos 12000 pertenecen a Colombia (Departamento de la Guajira, municipios de Uribia, Maicao, Manaure, Riohacha, y Barrancas) y otros 3380 a Venezuela (Estado Zulia, Distrito Paéz). Para efectos de la planificación de la acción estatal, la Guajira (Colombia) ha sido subdividida en Alta, Media y Baja; esta decisión consulta factores como fuentes de agua, tipos de vegetación y accidentes geográficos. (Pérez van- Leenden. 1998: 3)
3. En promedio se calcula que el wayuunaiki lo hablan unas 300.000 personas, en el territorio étnico comprendido entre Colombia y Venezuela.
4. Muchos abuelos dicen que el término *Maleiwa* es una construcción hecha por los primeros capuchinos para asociarlo con las cualidades del Dios cristiano, este nombre deriva de *Sūmaleiwa* “antes de la existencia de las cosas”. Consultar diccionario bilingüe wayuunaiki-español /español-wayuunaiki de Rafael Mercado Epieyú. (2009). Pág. 38.
5. En su organización social y política los miembros de la sociedad nacional reconocen y hacen frecuente referencia a las *castas* guajiras, o clanes de tipo matrilineal, los cuales se denominan *e’irükuu* (palabra que literalmente traduce carne), los cuales se definen como “*categorías no coordinadas de personas que comparten una condición social y antepasado mítico común, pero que jamás actúan como colectividad*” (Curvelo: 2002: 66). Es así como se reconocen inicialmente 36 clanes

primigenios, sibs o castas, algunos ya desaparecidos, pero todos con referentes propios de identidad, cada uno de los cuales se identifica con un animal totémico y un símbolo gráfico o monograma (...) (Martínez et Hernández, 2005: 60).

6. En el proyecto de grado “*Signos de escritura. Un análisis semiótico visual del arte rupestre Muisca y Wayuu*”, (Delgado: 2009), se propone analizar el arte rupestre por medio de herramientas teóricas y metodológicas de la semiótica visual, con el fin de llegar a una interpretación del fenómeno rupestre. Para el 1er Simposio Internacional de Arte Rupestre realizado en Colombia (2009) se incluyó como eje temático la semiótica visual para el análisis de lo rupestre, dentro de las ponencias con este tema encontramos la de Martín Cuitzeo Domínguez “*Las manitas, cañada de Cisneros, México. Un análisis con herramientas de semiótica visual*”. En ella el autor propone una metodología semiótica para el análisis rupestre derivada del planteamiento de Jean Marie Floch. Como invitado magistral estuvo la ponencia del profesor Jorge García Carbajo “*Hacia una hermenéutica de la imagen de la obra rupestre: consideraciones semióticas y metodológicas*”, en la que el profesor consideraba la importancia de la interdisciplinariedad como clave para llegar al conocimiento holístico que pudieron tener estas representaciones rupestres y la importancia de involucrar la semiótica como disciplina.

7. Las operaciones semióticas para el análisis de una imagen las encontramos en el texto de Magariños de Morentin, “*La(s) semiótica(s) de la imagen visual*”. <http://www.centro-de-semiotica.com.ar> [Consultado en abril de 2009]. El autor comienza con la **identificación**, después el **reconocimiento** y por último la **interpretación**. Después de una reflexión profunda por parte de los autores, quisimos incorporar en primera instancia el **reconocimiento**, dado que éste parte del corpus de análisis y posibilita a que lleguemos a una **identificación** de las imágenes.

8. Un **atractor** es un conjunto de formas que, en un momento dado, ya está organizado en una imagen mental almacenada en la memoria visual de la cultura que lo crea.

9. Fuente: Alcaldía y Oficina de asuntos indígenas de Uribia. Algunos emblemas son producto del trabajo de campo realizado en algunas partes de la Guajira, allí nos dimos cuenta que habían diferencias en las marcas o existía otra marca para identificar una misma casta, por eso doña Irma Iguarán nos aclaraba que “como hay varias clases de *Uriana*, hay alguna modificación en la marquilla”.

10. Los *atractores existenciales* son aquellos que corresponden con la percepción y el reconocimiento de objetos de entidades existenciales. Muchos de los motivos rupestres de carácter zoomórfico, antropomorfo o fitomorfo se inscriben dentro de esta categoría. En este caso hay una relación existencial con un orden geográfico.

11. Según Peirce hay “tres tipos de interpretantes: el Interpretante *emocional*, o una sensación que es evocada en la mente del intérprete; el Interpretante *energético*, que es una reacción habitual o respuesta del intérprete; y el Interpretante *lógico*, que es una respuesta considerada o una acción o un cambio habitual basado en la inferencia”. (“Peirce identifies three types of Interpretants: the *emotional* Interpretant, or a feeling that is conjured in the mind of the interpreter; the *energetic* Interpretant, which is a habitual reaction or immediate response of the interpreter; and the *logical* Interpretant, which is a considered response or action or habitual change based on inference”. (Citado en Robert W. Preucel and Alexander A. Bauer. 2001:9; de Pierce, Charles. 1998:409). Esta primera interpretación fue *emocional*, tuvimos que llegar al Interpretante *lógico* para desarrollar inferencias sobre el fenómeno rupestre estudiado.

12. En comunicación personal con la profesora María Mercedes Podestá, nos expresó estar sorprendida con las estrechas semejanzas entre el arte rupestre Wayuu y el de Ischigualasto, Argentina. Además, de la gran distancia entre éstos dos. Le pareció interesante encontrar otro ejemplar que diese cuenta de un momento histórico en el que se involucraba igualmente la *blasonería* y en donde las marcas aún tienen vigencia para una cultura indígena.

11. El servicio personal no es más que un eufemismo para designar a los indígenas esclavizados, dado que no se les pagaba por sus servicios.

12. Se estima que hay más de cincuenta bloques con grabados realizados por los arrieros en la geografía de Ischigualasto. (Podestá et al, 2007: 14).

Agradecimientos

Queremos agradecer la ayuda brindada por el profesor Federmán Contreras Díaz, ya que nos suministró información valiosa sobre la relación de las marcas de la piedra **aalasü** con las realizadas en Argentina. A la profesora María Mercedes Podestá por sus opiniones entusiastas de nuestra investigación. También queremos agradecer a Francisca Iguarán, Irma Iguarán, Gabriel Iguarán y Rafael Iguarán, quienes nos recibieron de la manera más hospitalaria en su hogar y colaboraron con las entrevistas.



—¿Preguntas, comentarios? escriba a: rupestreweb@yahogroups.com—

Cómo citar este artículo:

Delgado Rodríguez, Camilo Andrés y Mercado Epiyú, Rafael.
La blasonería y el arte rupestre Wayuu. En Rupestreweb,
<http://www.rupestreweb.info/wayuu.html>

2010

BIBLIOGRAFÍA

- BARRERA MONRROY, Eduardo.** (2002). *Los esclavos de las perlas. Voces y rostros indígenas en la granjería de perlas del Cabo de la Vela. (1540 – 1570)*. Boletín cultural y bibliográfico. Vol. 39 No. 61.
- BARTHES, Roland.** (1971). *Elementos de semiología*. Alberto Corazón, Madrid.
- BEUCHOT, Mauricio.** (1992). *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XVI*. Siglo XXI editores. México.
- BRUGÉS DE PLATA, María Idalides.** (1999). *Costumbres y tradiciones del grupo étnico wayuu*. La Guajira. Gobernación de La Guajira. Fondo mixto para la promoción de la cultura. La Guajira: pluriétnica y cultural, 35 años. Premio departamental de ensayos.
- BURGL, Hans.** (1963). *Indios y blancos en La Guajira*. (Copilado De Autores). Tercer Mundo. Bogotá. Colombia.
- DAZA VILLAR, Vladimir.** (2002). *Guajira, Memoria visual*. Bogotá. Banco de la República. Area Cultural- Riohacha.
- DELGADO RODRÍGUEZ, Camilo Andrés.** (2009). *Signos de escritura. Un análisis semiótico visual del arte rupestre Muisca y Wayuu*. Tesis de grado para optar por el título de lingüista. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. Colombia. Ganadora de la convocatoria de apoyo a tesis y trabajos de grado 1er semestre de 2009. HERMES.
- ECO, Umberto.** (1981). *Tratado de semiótica general*. Lumen, Barcelona.
- GONZALEZ, Jorge, LAZARO, Eduardo y SOLANO, Gonzalo.** (2005). *Etnoecología Wayuu en la serranía de la Makuira*. Ed Universidad de la Guajira. Colciencias. BID.

- GRUPO μ .** (1993). *Tratado del signo visual*. Hacia una retórica de la imagen. Ed Cátedra. Madrid. España.
- GUERRA CURVELO, Weidler.** (2002). *La disputa y la palabra – la ley en la sociedad Wayuu*. Premio Nacional de Antropología 2001. Colombia. Ed por el Ministerio de Cultura.
- HARRIS, Roy.** (1999). *Signos de escritura*. Gedisa. Barcelona. España
- JUSAYU, Miguel Ángel.** (1986). *Achi chi. Relatos Guajiros*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas- Venezuela.
- MAGARIÑOS DE MORENTIN, Juan.** (2000). *La (s) semiótica (s) de la imagen visual*. <http://www.centro-de-semiotica.com.ar> [Consultado en abril de 2009]
- _____. (2001). *Semántica visual. De las imágenes simbólicas*. <http://www.centro-de-semiotica.com.ar> [Consultado en abril de 2009]
- MARTINEZ, Miguel / LIZARRAGA, Eduardo / BARRAZANO, Alejandra.** (2008). *Petroglifos, valles calchiquies*. <http://www.centro-de-semiotica.com.ar/PETROGLIFOS-completo.pdf> [Consultado en abril de 2009].
- MARTINEZ UBÁRNEZ, Simón et HERNÁNDEZ GUERRA, Ángel.** (2005). *Territorio y Ley en la sociedad Wayuu*. Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y de las Artes de La Guajira. Riohacha. Colombia.
- MERCADO EPIEYÚ, Rafael.** (2003). *Poemas Nativo*. Ed Antillas. Barranquilla. Colombia.
- _____. (2009). *Diccionario bilingüe wayuunaiki-español / español-wayuunaiki*. Grupo Editorial Educar. Bogotá. Colombia.
- MELLENDEZ, M. y MONTES, M.E. (Comp).** (2001). *Diferencias y similitudes en la estructura del léxico de lenguas aborígenes*. Serie Memorias 7. Bogotá: Universidad de Los Andes. Notas sobre la terminología de los olores y de los sabores en la lengua Ticuna.
- MORENO CABRERA, Juan Carlos.** (2000). *La dignidad e igualdad de las lenguas*. Crítica de discriminación lingüística. Alianza Editorial. Madrid. España.
- MUJICA ROJAS, Jesús.** (1996). *La cerámica Guajira. Amüchi Wayuu*. ED A.C. Yanama – Guarero. Venezuela.
- OGN, Walter.** (2001). (1982. Primera edición). *Oralidad y escritura*. Tecnología de la palabra. Fondo de cultura económica. México.
- PAZ IPUANA, Ramón.** (1972). *Mitos Leyendas y Cuentos Guajiros*. Ed por el Instituto Agrario Nacional. Caracas – Venezuela.
- PEIRCE, Charles Sanders.** (1987). *Obra Lógico Semiótica*. Madrid: Taurus,.
- _____. **PERRIN, Michel.** (1980). *El camino de los indios muertos: mitos y símbolos guajiros*. Caracas: Monte Ávila Editores.

_____. (1987a). *Creaciones míticas y representación del mundo: el ganado en el pensamiento simbólico Guajiro*. Revista Antropológica No 67; 3-31. Caracas- Venezuela.

_____. (1987b). *Creaciones míticas y representaciones del mundo: el hombre en la simbología wayuu*. En Revista Antropológica No 72; 41-60. Caracas- Venezuela.

_____. (1997). *Los practicantes del sueño. El chamanismo Wayuu*. Monte Ávila Editores. Venezuela.

PODESTÁ, María Mercedes et al. (2006). *Arrieros y marcas de ganado. Expresiones del arte rupestre de momentos históricos en el desierto de Ischigualasto*. En *Tramas en la piedra*. Producción y usos de la arte rupestre. Editado por Dánae Fiore y María Mercedes Podestá. Buenos Aires, Argentina.

_____. (2007). *El arriero de San Juan*. Agencia Nacional de Promoción científica y tecnológica. Buenos Aires, Argentina.

POLO ACUÑA, José. (1999). *Los Wayuú y los cocina: dos caras diferentes de una misma moneda en la resistencia indígena en la Guajira, siglo XVII*. Anuario Colombiano de Historia Social y de la cultura. 26. 7 - 29

PREUCEL, Robert et BAUER, Alexander (2001). *Archaeological Pragmatics*. Norwegian Archaeological Review, Vol. 34, No. 2. Department of Anthropology, University of Pennsylvania, USA.

SAMPSON, Geoffrey. (1997). *Sistemas de escritura*. Editorial Gedisa. Barcelona. España

SHERZER, Joel. (2000). *Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso*. FORMA Y FUNCIÓN 13, páginas 31-54. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C

URBINA, Fernando. (1991). *Mitos y petroglifos en el río Caquetá*. Boletín del Museo del Oro. 30: 3-41. Bogotá.

VAN-LEENDEN PEREZ, Francisco Justo. (1998). *Wayuunaiki: estado, sociedad y contacto*. Editorial de la Universidad de Zulia. Venezuela.

VELANDIA, Cesar. (2007). *Prolegómenos a la construcción de una semasiología prehispánica*. En Rupestreweb, <http://rupestreweb.info/prolegomenos.html> [consultado en mayo de 2009].

ZUNZUNEGUI, Santos. (1992). *Pensar la imagen*. Ed Cátedra. Madrid.