

## ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA METODOLOGIA ETNOHISTORICA, SU APLICACION A LA CORDILLERA DE LOS ANDES, VENEZUELA.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE.

Como lo indica este título, hablaré aquí de mi experiencia de "antropólogo que ha hecho incursiones en el terreno de la historia".

Justamente porque yo ya tenía la experiencia antropológica previa, sabía que la interpretación que iba a hacer del pasado cultural andino no podía quedar encerrada en los límites de los datos propiamente "históricos", contenidos en documentos de archivos y crónicas. En efecto, a pesar de todo el cuidado que tuvo la administración española en dejar una cantidad enorme de información acerca de todos los pasos que daban los españoles en el suelo de América, hay que reconocer que hay a menudo poco contenido real en esa enorme masa de papeles. Por lo menos, ésa fué mi reacción de antropólogo al enfrentarme a ese tipo de documentación, por ejemplo: que se consigan setenta folios en un archivo, que los setenta estén dedicados al juicio de un moján (sacerdote hechicero), y que no pueda reunir en total media página de información real acerca de las creencias y costumbres ritualísticas de dicho moján y de su grupo, porque el énfasis está puesto todo el tiempo sólo en su parte netamente burocrática, en lo que concierne al derecho español de la época... O que alrededor de una encomienda de indios se consiga en el Archivo General de Indias todo un ramo de un legajo, y que este ramo sólo se dedique, a través de más de veinte cartas dirigidas al rey de España, a alabar los méritos de un conquistador o de un hijo de conquistador para que le otorguen una encomienda y que además cada una de esas cartas no sea sino una repetición de las otras... Como antropólogo, al terminar de leer todo esto, siento que no tengo nada, o casi nada.

Me siento frustrada, he leído mucho, con mucha dificultad, y quedo con las manos prácticamente vacías. Y esto, a pesar de que sé muy bien que los españoles no podían dejar otro tipo de información por su mentalidad, por su época, por su concepción del mundo: ellos tenían una verdad que querían imponer (verdad social, política, económica, religiosa) y querían dejar en claro cómo la estaban imponiendo; así que no les interesaba dejar información acerca de los grupos por ellos dominados, desde el punto de vista cultural; justamente porque esos grupos constituían para ellos gente inferior, sin cultura. No podemos exigir a los españoles haber intuido que, nosotros, investigadores del siglo XX, íbamos a necesitar un tipo de datos que ellos o despreciaban, o ignoraban.

Los cronistas constituyen una excepción en este sentido. Sin embargo, también es decepcionante lo que nos dejaron, si se quiere comprender la doble situación sociocultural de América: no sólo la del conquistador, sino también la del conquistado. Un cronista tan rico en detalles como Fray Pedro de Aguado, por ejemplo: nos dice mucho acerca de la conquista de los Andes venezolanos, pero la información que podemos sacar de él en relación a los grupos dominados es escasa, mínima, y por sí sola no permite ninguna verdadera reconstrucción. Lo mismo podemos decir de Fray Pedro Simón, o del mismo Juan de Castellanos...

Acercas de este problema, un joven antropólogo que también tuvo recientemente su experiencia de archivo me decía en una convención de ASOVAC (1): "No puedo estar toda la vida metido en un archivo, con la esperanza de encontrar algún día datos que yo necesito". Tiene razón: El antropólogo acostumbrado al trabajo de campo, y que lo ha hecho de verdad, se encuentra en una situación especialmente difícil e interesante para un investigador, pues son tantos los datos etnográficos recogidos, que el problema que se le presenta es más bien: ¿Cómo organizar tantos datos tan distintos? ¿Cómo darle sentido a toda esta masa de datos?... Entonces se puede comprender que este investigador se desconcierte luego en su encuentro con el archivo, y que éste le parezca pobre en comparación con el terreno etnográfico... Le parece que sólo le quedara una solución: dedicarse más bien a hacer el estudio etnológico de los españoles, cosa factible, pero... ¿nunca se conocerá entonces lo que había del otro lado, del lado de los dominados? Ya los historiadores se ocuparon y siguen ocupándose mucho de las leyes e instituciones españolas, le parece justo al antropólogo que sería bueno conocer también acerca de los grupos autóctonos...

La experiencia en la cual insistí me mostró que los datos históricos, si bien no permiten en sí y por sí reconstruir nada o casi nada desde el punto de vista etnológico, nos son de gran utilidad. En efecto, después del primer momento de frustración, que me llevó a pensar que tendría que quedarme años en Sevilla para leerme toda la sección de Santa Fe en el Archivo General de Indias (ya que esta sección, además, no está clasificada todavía) antes de encontrar tal vez algunos datos significativos para mi propio trabajo (2), pensé que una metodología etnohistórica me podía ser de gran ayuda ya que, como antropólogo, no me servía una metodología únicamente histórica. En efecto, al comparar los escasos datos históricos disponibles en referencia a mi tema con los datos de mi propio trabajo etnológico actual en la Cordillera de Mérida, descubrí que los datos históricos se aclaraban, que yo podía leer detrás de ellos y que, a su turno, me permitían:

a) Establecer que yo no había errado al hablar de probables raíces hispánicas para la actual cultura campesina merideña,

b) establecer entonces una continuidad entre el pasado y el presente de la Cordillera.

Hoy puedo decir que la experiencia fué para mí muy enriquecedora ya que me enseñó:

1) A trabajar con los datos históricos (de archivos y crónicas);

2) qué tipo de datos nos puede dar la historia de América a nosotros los antropólogos, en cuanto a la población indígena;

3) cómo trabajar con esos datos para hacerlos hablar a partir de la experiencia etnológica, y para que sirvan en relación al propio trabajo del antropólogo.

Sin embargo, no es suficiente acudir a los datos históricos y a los datos propiamente etnológicos: hay otras disciplinas que en nuestro campo pueden aportar una información útil e imprescindible: datos arqueológicos, por ejemplo, los geográficos acerca de la región estudiada, y también la utilización de la lógica, por supuesto... Para dar algunos pequeños ejemplos: Cuando hice el estudio de ciertas comunidades negras del sur del Lago de Maracaibo, me hice la pregunta: ¿Qué se hicieron las poblaciones autóctonas de esa zona? Sabía que cierta parte de ellas había sido encomendada y transportada a otras encomiendas de la Cordillera; pero, ¿Y las demás? ¿las que resistieron a la Conquista? ¿Fueron exterminadas? ¿Se dejaron vencer por fin y se diluyeron luego en la población de esclavos africanos que trajeron muy pronto a la zona? ¿O se refugiaron hasta zonas apartadas?.

Estudiando la geografía y la topografía de la región me pregunté: En el caso de haberse ido, ¿Cuál habrá podido ser su región de refugio?. Los españoles estaban conquistando la Cordillera de los Andes y se estaban instalando en las zonas al pie de monte y a orillas del lago. Pero, ¿Y la Sierra de Perijá? Esa podía haber sido la zona, o una zona de refugio. Entonces, cuando planteé esta hipótesis en nuestra última convención nacional de antropología, me dijo Iraida Vargas que sus propios datos arqueológicos podían confirmar esto ya que muestran que en Perijá se instaló en los siglos XVI-XVII un grupo cuyos restos culturales son semejantes a los del Sur del Lago.

Y cuando avancé la idea de que la alfarería merideña típica actual no lleva colores porque el mito acerca del origen de la cultura andina prohíbe la utilización de éstos, me dijeron los arqueólogos Mario Sanoja y Erika Wagner que los vestigios alfareros antiguos encontrados hasta ahora en la Cordillera de Mérida están sin colores, mientras que los de Trujillo y Quíbor sí tienen. De modo que me pongo a pensar que estamos trabajando todos en lo mismo, y que nos podemos completar todos mutuamente.

Cuando descubrí los actuales mitos andinos, cuando los analicé dentro de la metodología etnológica, en relación con las creencias y rituales actuales, descubrí qué relación tan grande tenían con la geografía, la topografía y con el sistema ecológico de la región.

En cuanto a la posibilidad de establecer raíces", me preguntaba el otro día un joven antropólogo cómo podía haber dicho que la cultura campesina merideña tenía raíces prehispánicas antes de haber estudiado la historia de la región. A esto se contesta que, para un investigador que ya tiene cierta experiencia en el estudio de una zona, que ya ha manejado cierta cantidad de datos antropológicos, no es difícil poder elaborar hipótesis como ésta. Sólo se debe uno cuidar de seleccionar los criterios que se van a utilizar en la interpretación de dichos datos: ¿qué categorías tienen importancia? No se puede afirmar, por

e ejemplo, que la concepción campesina andina de la enfermedad es española del siglo XVI porque se consigue en esta concepción una categoría explicativa, la de "calor-frío" que, por ser hipocrática, influencia la concepción española de dicha época. En efecto, esta categoría se consigue en efecto entre nuestros campesinos (no sólo merideños, sino de todo el país), pero también se consigue entre los grupos afro-americanos y entre los grupos de africanos, entre los campesinos franceses, polacos, malayos, polinesios... ¿Nos permitiría esto afirmar que, por consiguiente, los campesinos andinos tienen una concepción de origen polaco, malayo, etc.? Una categoría que tiene una distribución espacial tan grande no puede servir para diferenciar a una sociedad de otra ni para establecer los orígenes de una cultura, justamente porque hay mucha probabilidad de que se trate de una categoría universal.

Además el frío-calor es una de las primeras categorías con las cuales se tropieza uno en el trabajo de campo, porque es de muy fácil observación, pero lo que fácilmente se observa no significa que constituya toda la realidad. Al contrario, demasiado a menudo se descubre que se necesita un largo e intenso trabajo antes de encontrar lo que realmente es importante, y más cuando se trata de una "concepción". El psicoanálisis y el método estructural antropológico ya han demostrado que lo que conscientiza fácilmente el individuo es superficial, sólo constituye un conjunto de normas que pertenecen a menudo a un modelo ideal, el cual en la mayoría de los casos no corresponde al modelo real. Otro ejemplo de esto sería la religión de los campesinos: si uno se contenta con lo que declaran al respecto, tiene que concluir que ellos son "católicos", y lo son sin duda, aunque se trata de un catolicismo insólito; pero no son solamente católicos, como he demostrado en mi libro Dioses en Exilio (3), aunque confunden ellos el término "religión" con el de "católico", lo que probablemente se debe al hecho de que los españoles presentaron siempre su religión como la "única religión".

Demostre también en el mismo libro que las normas conscientes que tienen acerca de parentesco matrimonio, virginidad, etc., no corresponden a las que ellos ponen en práctica, y hasta las contradicen.

De modo que, si queremos buscar raíces, debemos buscar otras categorías, aquellas que tengan un carácter más particular y que permitan diferencial principio. Daré un pequeño ejemplo: si encuentro (como encontré) en la Cordillera un mito de los que llamamos "mitos de origen" porque relata cómo se originó la Cordillera de Mérida, cómo las lagunas y páramos de la misma fueron formados por una pareja divina que vino una vez de la Vía Láctea, cómo esta misma pareja (hermano-hermana y al mismo tiempo marido-mujer) enseñó a los hombres la agricultura, la medicina y la alfarería, que este mismo mito lo pude relacionar además con todo un sistema de creencias y prácticas religiosas actuales y que descubrí que páramos y lagunas estaban integrados dentro de un sistema de parentesco que se origina en esa pareja divina, me es muy difícil opinar que este mito, este sistema de creencias y prácticas simbólicas, son españoles, a pesar de que hay tam-

bién la referencia en ellos al diluvio (fenómeno muy corriente en la mitología universal) y que se utiliza a veces el término católico de "ángeles" para referirse a esa pareja (ángeles macho y hembra). En efecto, conocemos bien el mito de creación que tenían los españoles, que es el mismo mito hebreo de creación del mundo, el cual se diferencia notablemente del mito andino en relación a la concepción de lo divino, del espacio cósmico, de lo creado, del modo de creación, de la importancia dada a ciertos elementos; además, estamos frente al mito de origen del mismo paisaje andino (y no del mundo), y que los españoles llegaron aquí sólo a mitad del siglo XVI, que encontraron en este sitio unas poblaciones indígenas ya asentadas las cuales, según los arqueólogos, tendrían mucho tiempo en la región. Así que es más lógico pensar que dicho mito de origen, que concierne tan íntimamente al paisaje andino, su topografía y ecología, sea una producción de los pueblos autóctonos que una producción española. Las referencias geográficas, topográficas, toponímicas, son demasiado claras. Además, porque dicho mito está extremadamente relacionado con un sistema de prácticas religiosas tales como: ofrenda de chimó y otros productos típicos y autóctonos, sacrificios de guacamayos, de jóvenes animales y de niños a las lagunas sagradas y a los páramos, y que difícilmente podemos relacionarlo con la religión que practicaba el español desde antes de la conquista de América y que procuró imponer a ésta.

De modo que mito y sistema de representaciones y prácticas religiosas apuntaban lógicamente hacia otro grupo que el español, y era también lógico pensar que dicho grupo debía ser el prehispánico. Al hacer luego el estudio de las fuentes históricas se confirmó mi hipótesis, pero ya había antes de dicho estudio grandes probabilidades para que fuese confirmable.

Así, que, con la metodología antropológica aplicada al estudio del actual campesino andino (merideño), de sus representaciones y prácticas simbólicas demostré (4) que su concepción del mundo tiene probables raíces prehispánicas e integró ciertos elementos de la cultura española, así como de alguna religión de origen africano, siguiendo sin embargo una lógica propia. Pensé que el estudio de los documentos históricos podría venir a confirmar los resultados antropológicos, lo que sucedió en efecto, a pensar de la escasez de los datos históricos disponibles.

Sobre la base de mis datos antropológicos había elaborado ciertas hipótesis:

1) Lagunillas tuvo que ser en la época prehispánica un importante centro económico - religioso para la Cordillera de Mérida.

2) Los mojanos andinos (sacerdotes-médicos-hechiceros de las lagunas) debieron tener un papel importante en la antigua sociedad andina.

3) Las lagunas andinas son desde la época prehispánica personajes míticos y centros de culto.

4) La laguna de Urao en Lagunillas debió ser (y sigue) siendo la más importante de las lagunas sagradas de la Cordillera.

5) Hubo probablemente una población de esclavos negros de cierta importancia en la Cordillera, ya que dejaron vestigios culturales en ciertos rituales.

Las cuatro primeras hipótesis me fueron sugeridas por el análisis del mito de origen así como de las actuales creencias acerca de lagunas y mojanos, y el prestigio que tienen en la Cordillera. La última, por la evidencia que encontré, en el estudio de ciertos rituales (San Benito, y especialmente la Candelaria), del parecido entre éstos y los cultos afroamericanos ya estudiados en otras partes del Continente.

El análisis de los datos de tipo histórico me mostró además la arbitrariedad de la denominación "Timoto-Cuica" utilizada por J.I. Lares y ciertos historiadores sin base real, ya que el estudio de documentos de archivos acerca de la Conquista y de las encomiendas, así como el de las Crónicas de Indias sólo muestra que hubo gran confusión entre los españoles, quienes no llegaron a hacer ninguna clasificación, ni lingüística ni de otra clase, de los grupos indoandinos de Mérida y Trujillo. La mayoría de las veces los documentos de archivos sólo mencionan "encomiendas de indios", de modo que es imposible reconstruir los grupos, su parentesco lingüístico, su organización territorial y política a partir de tales documentos.

Las denominaciones adoptadas por los españoles eran sacadas con cierta probabilidad de los nombres de los caciques de pueblos (como Carache, Cuica, Boconó, Timotes, Escuque, etc.) Sin pretender a clasificación alguna de los mismos.

Lo único que se puede adelantar realmente en base a los documentos con respecto al momento de la Conquista, es que había dos grandes grupos culturalmente diferenciados en la Cordillera a la llegada de los españoles: uno ya asentado que practicaba la agricultura, rendía culto a las lagunas y cuyos sacerdotes fueron perseguidos desde un principio por los españoles bajo la denominación de "mojanos" o "mohanos" (nombre que también fue utilizado en Nueva Granada). El segundo grupo era probablemente un grupo invasor, en plan de migración o de conquista. El primero fue encomendado en seguida ya que presentó menos resistencia al español que el segundo. El grupo asentado practicaba la agricultura lo mismo en las zonas bajas como en las zonas altas de la Cordillera y poseía varios grandes centros poblados o ciudades, siendo las mismas: Zamu, Macaria (o Mucuria), Chama, Mucuchies y Timotes para la región que hoy llamamos Estado Mérida (6) y Carache, Boconó, Cuica, Escuque y Esnujaque para la que hoy denominamos Estado Trujillo.

Algunos de esos pueblos tenían una numerosa población (por ejemplo Macaria y Zamu), equivalente a unos 2.500 habitantes, lo que era mucho para la época, sobre todo si consideramos que las ciudades españolas edificadas luego en su lugar mantuvieron durante mucho tiempo (por lo menos hasta el siglo XVIII) una población de 500 "vecinos" para las ciudades mayores (como Mérida y Ejido), y aún menos para las demás (150 para Lagunillas o antigua Zamu, 150 para Acequias o antigua Macaria, 200 para Timotes, 130 para Tabay, etc., para el año 1761, dos siglos después de la Conquista). (7).

Para facilitar el estudio y porque se necesita una clasificación, propongo que se acepte, para el grupo asentado a lo largo de la cuenca del río Chama, la denominación de "Mucu-Chama" formada de dos nombres ya propuestos por J.C. Salas; me parece más válida que la de "Timotes" o de "Cuicas".

Y para Trujillo podemos conservar la denominación de "Cuicas", con la plena consciencia también de su arbitrariedad (ya que podría ser igualmente Carache, Boconó o Escuque...).

Es factible y hasta válido distinguir al grupo de la cuenca del Chama, por una razón etnológica y por una razón histórica: la primera es que los campesinos actuales se clasifican a sí mismos en "gente de arriba" o "de tierra fría" y "gente de abajo" o "de tierra caliente", en referencia a un eje oeste-este, que va del lago de Maracaibo a Santo Domingo y un eje Norte-Sur indefinido, siendo el punto de encuentro entre ambos ejes el pueblo de Lagunillas. La segunda es que los indígenas del siglo XVI utilizaban la misma clasificación, si creemos a Fray Pedro de Aguado, el cronista de la "Sierra Nevada"; sólo que, para entonces, el punto de encuentro de ambos ejes estaba ligeramente desplazado hacia el oeste, al "pueblo de la Sabana".

El eje Oeste-este corresponde en realidad a la cuenca del río Chama, y los campesinos merideños no distinguen generalmente más allá de ella. Esto corresponde igualmente a la división político-administrativa establecida por los españoles, por razones distintas: conquistaron la Cordillera por tres vías de entrada: de Coro a Cuicas (Diego Ruíz de Vallejo, 1548 y 1549), del Tocuyo a Cuicas (Diego García de Paredes, 1551) y de Pamplona a Zamu (Lagunillas) (Juan Rodríguez Juárez, 1558), y por rivalidades entre los conquistadores mantuvieron la región correspondiente a las dos primeras entradas dentro de la Capitanía de Venezuela, mientras que la que correspondía a la tercera permaneció en el Nuevo Reino de Granada hasta 1777, para pasar luego a pertenecer a Venezuela.

Para la ubicación de los grupos indígenas sólo podemos utilizar la toponimia actual, que conservó buen número de nombres indígenas, así como los datos acerca de las encomiendas que se encuentran en las peticiones de las mismas y en las Cédulas Reales. Estos documentos sólo indican sin embargo el emplazamiento aproximado de las encomiendas y no el emplazamiento real de los grupos encomendados; además éstos fueron a menudo desplazados según los intereses de los encomenderos. Sobre la base de toda la información (histórica, etnológica, toponímica) recogida procuré reconstruir la ubicación espacial por lo menos de aquellos grupos que fueron encomendados en la cuenca del Chama.

En cuanto a los españoles, la clasificación que utilizaron en la colonia, como se puede observar en sus censos, informes y cartas, fue la división de la población en "vecinos", "indígenas" (o "indios") y "esclavos". Los dos primeros términos serán conservados mucho tiempo después de la Independencia: autores de principios del siglo XX como Salas y Febres los siguen utilizando para distinguir entre los andinos, y permanecen hoy todavía en cierta medida: se acaban en efecto de formar en Mérida "juntas de vecinos", y ciertos caseríos son considerados todavía como "indios", especialmente en la zona de Lagunillas y al sur de la Cordillera. Los habitantes de dichos caseríos han tenido además, hasta ahora, la voluntad de permanecer diferenciados, la voluntad de seguir siendo "indios" y de mantener su identidad étnica, en lo cual los ayudan sus "mojanas" o sacerdotes-médicos-hechiceros de las lagunas y de los "Aires".

En cuanto al origen de la propiedad de la tierra entre los campesinos merideños actuales, lo podemos encontrar:

a) en las tierras de los antiguos "resguardos de indígenas", los cuales fueron conservados en la Cordillera en ciertos casos hasta fines del siglo XIX. En 1885 una ley (19 de marzo) dió definitivamente a los "indígenas" andinos las tierras de sus resguardos establecidos antaño por el gobierno español. Así se volvieron ellos propietarios definitivos de parcelas colectivas o individuales, que tuvieron que pelear durante el siglo XIX y a principios del XX contra los "despojadores", españoles o criollos.

b) En casos más raros hubo también "dones" de tierras, los cuales fueron a veces colectivos, otras veces individuales, según los hacendados y según las épocas.

c) En la compra de parcelas de parte de los propietarios de las tierras de antiguos resguardos, o de parte de propietarios individuales (campesinos descendientes de españoles y mestizos de indios), modalidad que se consigue especialmente a fines del siglo XIX y en el siglo XX.

Ya había comenzado una tendencia individualista en la propiedad de la tierra dentro de las tierras de resguardos y paralelamente a éstas, a partir del Cuerpo de Leyes de la República de Colombia (1821-1827). Esta tendencia fue reforzada luego:

a) con el sistema de renta de la tierra establecido por los hacendados para sus peones, b) con los dones individuales hechos por ciertos hacendados a ciertos peones por causa de lazos de compadrazgo o en intercambio por servicios particulares; c) aumentó aún la tendencia en el siglo XX con la migración rural-urbana, porque disminuyó así el número de propietarios de los terrenos colectivos, y ciertos individuos compraron las parcelas que correspondían a sus parientes emigrados. (8)

Es imposible comprender ciertos datos históricos acerca de las culturas indígenas si no se poseen también datos etnológicos al respecto: por ejemplo, en el caso de cierta información de tipo religioso sobre los habitantes de la Cordillera, que se consigue en los juicios de mojanas de los siglos pasados, los datos están desprovistos de sentido por estar aislados de su contexto. Sin embargo, al conocer el contexto gracias al análisis etnológico, se aclaran los datos de archivos y se puede establecer así la continuidad que sin duda hubo de la época prehispánica hasta hoy, a pesar de las persecuciones de la Iglesia durante la Colonia, y a pesar del "endoculturamiento" de los indígenas.

Los mojanas, aunque menos numerosos hoy que antes, siguen siendo los depositarios de la antigua cultura indígena. Procuraron mantenerla viva y reconquistar a los demás indios a favor de ella, como se puede juzgar a través de los juicios de mojanas en Mérida y Trujillo. El principal medio de control y de presión que ellos poseen para mantener a la población en sus antiguas creencias y prácticas es el manejo de ciertas enfermedades. (9)

Con el conocimiento de las creencias y prácticas religiosas actuales, adquirido a través de la metodología etnológica, los escasos datos históricos toman mayor relieve, se complementan fácilmente y, al mismo tiempo, sirven de comprobación para

la reconstrucción etnológica. Así es como los **Juicios de mojanas** en los archivos históricos merideño y trujillano aportan elementos para esta **comprobación** en relación a los siglos XVIII y XIX (datos acerca de cultos en santuarios privados, del culto a lagunas, especialmente la de Urao en Lagunillas; datos sobre los mojanas que realizaban dichos cultos, razón por la cual fueron perseguidos y enjuiciados, las ofrendas que se hacían a los dioses indígenas (Arcos, Lagunas, Piedras y estatuillas), siendo todos estos datos muy similares a los datos recogidos por mí en el estudio etnográfico que hice de la Cordillera de Mérida de 1971 a 1977, y en el estado Trujillo (zona de Carache 1975). Son también similares a los datos de la Crónica española de los siglos XVI-XVII (Fray Pedro Aguado para Mérida, Juan de Castellanos para Trujillo, Fray Pedro Simón para Mérida y Trujillo). Corresponden también a los datos del Archivo General de Indias de Sevilla, Sección Santa Fe (especialmente las cartas de Oidores), en lo que trata de los siglos XVI y XVII para la "provincia de Mérida" (desde 1561) y otras provincias del Nuevo Reino de Granada.

Estos datos, comparados con los del Handbook (10 y con mis propios datos etnográficos permiten establecer las numerosas correspondencias existentes entre los mitos, creencias y prácticas religiosas a) de los actuales campesinos merideños, b) de los indígenas de Mérida y Trujillo del siglo XVI al XIX, y c) de los Chibchas de Nueva Granada: los sacrificios de niños y animales (guacamayos, venados), los dioses-culebras acuáticos, que corresponden a lagunas sagradas y al arco-iris, las ofrendas de primicias, etc. permiten establecer que la laguna de Urao en Lagunillas (=Arca) corresponde a la laguna de Guatavita de los Chibchas, que el hijo-marido de ésta corresponde al hermano-marido de la laguna de Urao (=Arco) y que las otras lagunas sagradas de los Andes venezolanos, (por ej. las de Faro, de la Trampa, de Canajuay, de San Benito, de Arica-gua), "hijas" todas de Arco y de Arca, o sea del Páramo y de la Laguna de Urao, corresponden a las lagunas "Guasca", "Siecha", "Teusaca" y "Ubague" de los Chibchas, siendo identificadas todas con dioses-culebras y recibiendo unas como otras las ofrendas y los sacrificios, en el pasado (de Colombia y de los Andes venezolanos) como en el presente (Cordillera de Mérida).

Finalmente, pienso que el centro prehispánico "Zamu" (Lagunillas) tuvo en la Cordillera de Mérida el mismo papel económico-religioso que el centro chibcha de "Iguague" en Colombia.

La pregunta a hacerse es, naturalmente: ¿Como han podido conservarse tales creencias y prácticas hasta hoy? ¿Cómo pueden ser vigentes, a pesar de que han pasado ya cuatro siglos y medio desde la Conquista de la Cordillera de Mérida, y que se nos ha dicho siempre que los españoles "endoctrinaron" totalmente a los "indios"?

Debemos considerar:

a) que tales creencias y prácticas se conservaron en una forma integral sólo en pocas zonas (no necesariamente apartadas);

b) que se re-estructuraron en la mayoría de las comunidades andinas, mediante transformaciones diacrónicas y sincrónicas debidas al encuentro entre

las dos religiones, y a la presión ejercida por una (la católica española) sobre la otra (la de los mojanas);

c) que se re-estructuraron además en función de alguna religión de origen africano x, de la cual ciertos elementos fueron integrados en la re-estructuración general, y que esos elementos fueron incorporados gracias a la población de esclavos negros que sabemos ahora fue introducida desde el siglo XVI en la Cordillera de Mérida.

Para comprender el hecho de la vigencia en su forma integral como en su forma re-estructurada, es bueno señalar:

1) que el endoctrinamiento de los indígenas por parte de los españoles fue siempre muy superficial y asistemático, cosa fácil de comprobar a través de las Cartas de Oidores, las cuales constituyen una larga queja contra el no-endoctrinamiento y la actitud de los gobernadores y encomenderos, quienes estaban más deseosos de enriquecerse que de convertir a los indios.

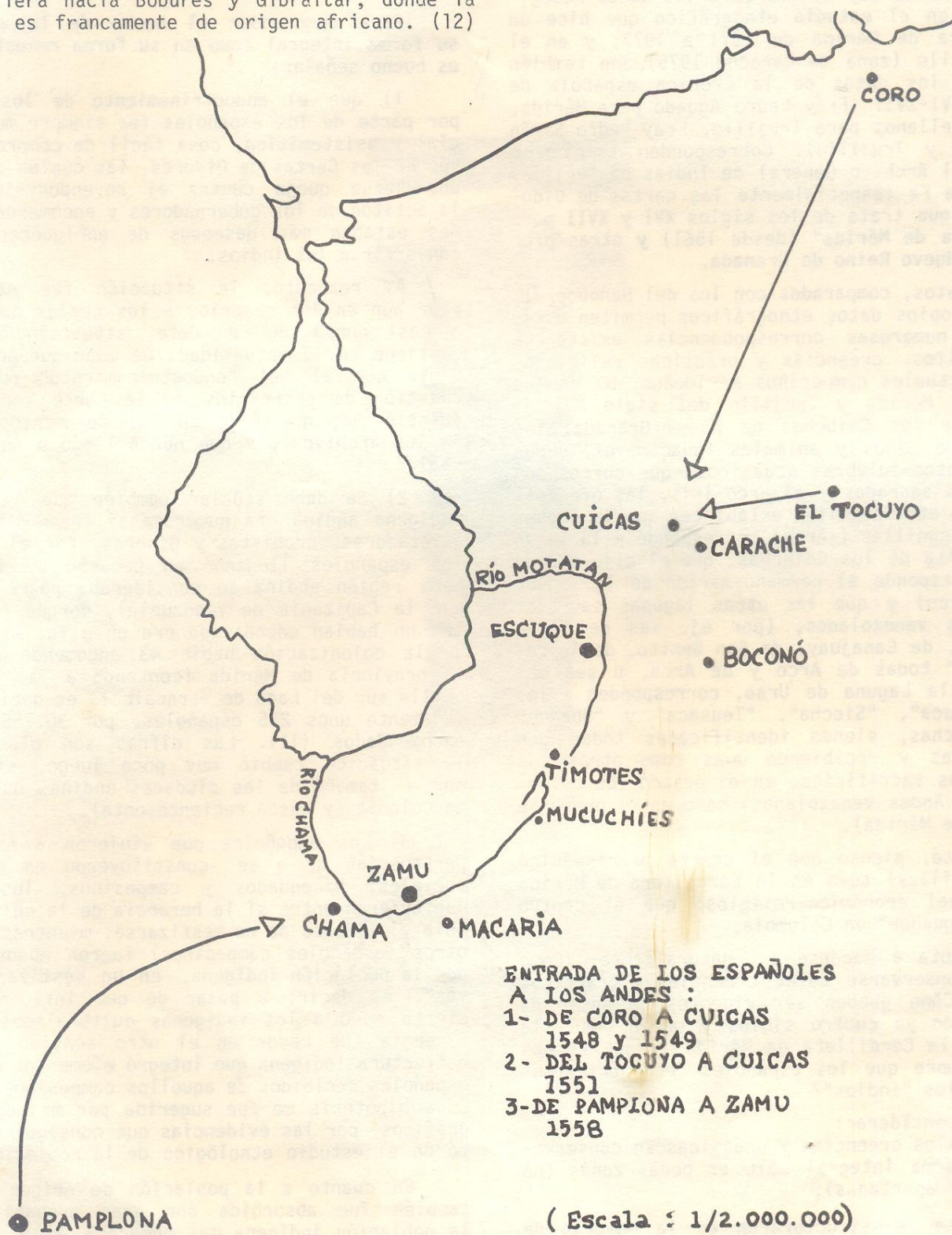
Al respecto, la situación fue naturalmente peor aún en los caseríos a los cuales no iba nunca o casi nunca un sacerdote, situación ésa que se mantiene en la actualidad. De modo que podemos concluir que el tal "endoctrinamiento" fue más una cuestión de principios de la Corte española, que existió más que todo en los documentos (y ahora en los archivos), y que nunca llegó a ser un hecho real.

2) Se debe señalar también que la población indígena andina era numerosa si creemos a los conquistadores, cronistas y Oidores. Por el contrario, los españoles llegaron en pequeño número, porque esta región andina se consideraba pobre (lo mismo que la Capitanía de Venezuela), porque los españoles no habían encontrado oro en ella. Al principio de la colonización había 43 encomenderos en toda la provincia de Mérida (contando a Táchira y a la orilla sur del Lago de Maracaibo), es decir, aproximadamente unos 215 españoles, por 30.755 indígenas encomendados (11). Las cifras son elocuentes, y la situación cambió muy poco luego, si juzgamos por el tamaño de las ciudades andinas durante toda la Colonia (y hasta recientemente).

3) Los españoles que vinieron a esta región pertenecían a, o se constituyeron en dos clases sociales: hacendados y campesinos, los primeros mantuvieron entre sí la herencia de la cultura española y el deseo de no mestizarse, mientras que los otros (españoles campesinos) fueron absorbidos por la población indígena, en un mestizaje "al revés", es decir: a pesar de que influenciaron de cierto modo a los indígenas culturalmente, la influencia fue mayor en el otro sentido, y fue la estructura indígena que integró elementos culturales españoles recibidos de aquellos campesinos europeos. Esta hipótesis me fue sugerida por mis datos etnográficos, por las evidencias que conseguí al respecto en el estudio etnológico de la población actual.

En cuanto a la población de origen africano, también fue absorbida con gran probabilidad por la población indígena mas numerosa, cuya estructura mágico-religiosa integró elementos culturales africanos. Esto, en lo que trata de la población indíge-

na "de arriba", que aparentemente sobrevivió a la Conquista, a las epidemias y se adaptó al sistema de encomiendas; mientras que hubo una disminución progresiva de la población indígena "de abajo" concretamente en una zona que podemos situar de Tucaní a Bobures. Esta disminución se incrementó con el tiempo hasta el punto que la población autóctona se extinguió totalmente o casi totalmente, y fué sustituida por una población negra, fenómeno que se intensifica a medida que uno va bajando de la Cordillera hacia Bobures y Gibraltar, donde la población es francamente de origen africano. (12)



## NOTAS

- 1.- Asociación Venezolana de la Ciencia.
- 2.- La Cordillera de Mérida, como Provincia de Mérida, dependió hasta 1777 de la Audiencia de Santa Fe de Bogotá.
- 3.- Clarac de Briceño, Jacqueline, Dioses en Exilio Fundarte, Caracas, 1981.
- 4.- Ibidem.
- 5.- Estos nombres aparecen en las obras de cronistas como Fray Pedro de Aguado, Fray Pedro Simón y Juan de Castellanos.
- 6.- Zamu ocupaba el sitio del pueblo llamado luego "Lagunillas", donde fundó Juan Rodríguez Juárez por primera vez la ciudad de Mérida, en 1558. Impresionó a los españoles por su abundancia económica así como por el orgullo de sus habitantes.
- 7.- Ver el informe Oviedo sobre los Curatos de Nueva Granada, publicado por Arellano Moreno, 1970
- 8.- Para las tierras colectivas, ver mi obra Dioses en Exilio.
- 9.- Ver idem.
- 10.- Handbook of South American Indians, Julian E. Steward: The Andean civilizations, vol. 2, pp. 905-909. Washington, 1946.
- 11.- Cartas de Venero de Leiva al rey de España Archivo General de Indias, Sevilla, Sección Santa Fe, Legajo 188, Año 1564.
- 12.- Con la salvación de que, en esta última década, la población negra está migrando y es sustituida progresivamente por colombianos e indios guajiros.



MAPA MOSTRANDO LOS  
CENTROS PREHISPÁNICOS  
MÁS IMPORTANTES  
DE LA CORDILLERA

(ESCALA : 1/2.000.000)

## BIBLIOGRAFIA

### 1.- Fuentes Históricas:

#### A.- Archivos:

- Archivo General de Indias, Sevilla, Sección Santa Fe.
- Archivo Histórico de Mérida, Sección Materia Criminal, Juicios por idolatría: y Sección Encomiendas y Resguardos.
- Archivo Diocesano de Trujillo, Pleitos por hechicería e idolatría.

#### B.- Crónicas:

- Fray Pedro de Aguado, Recopilación histórica de Venezuela, tomo 2, libro 11: "Descubrimiento de las Sierras Nevadas", Publ. de la Academia Nacional de la Historia, N° 63, Caracas, 1963, (escrito de 1578 a 1581).
- Fray Pedro Simón, Noticias históricas de Venezuela, publ. de la Acad. Nacional de la Historia, N° 66, Caracas, 1963 (primera publ. en 1627, Madrid).
- Juan de Castellanos, Elegías de Varones Ilustres de Indias, Parte II, Elegía III, Canto Tercero, Publ. de la Acad. Nacional de la Historia, N° 57, Caracas, 1962 (impreso por primera vez en Madrid en 1589).

### 2.- Obras Contemporáneas:

- Acosta Saignes, Miguel. El área cultural prehispánica de los Andes venezolanos, en Arch. Vzlanos. de Folklore, 1 (1), 45, 1952.
- Arellano Moreno, Antonio, Documentos para la historia Económica en la época colonial bibl. de la Acad. Nac. de la Hist., N° 93, Caracas, 1970.
- Bastide Roger, Les religions africaines au Brésil, PUF, París, 1960.
- Clarac de Briceño Jacqueline, Dioses en Exilio, Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida, Fundarte, Caracas, 1981.
- Idem: Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes, en Imprenta.
- Febres Cordero, Tulio, Procedencia y lengua de los Aborígenes de los Andes Venezolanos, Década de la Hist. de Mérida, tomo I, Edit. Antares, Mérida, 1960.
- Handbook of South American Indians, Vol. 2, Wash., 1946.
- Lares, J. Ignacio, Etnografía del Edo. Mérida, 1883, 3ª ed. Dirección de Cultura. Mérida, 1950.
- Métraux, Alfred, Le Vodou haitien, Gallimard, 1958.
- Rouse y Cruixent, Arqueología venezolana, Ed. Vega, Caracas, 1965.
- Salas, Julio C., a) Tierra Firme, Venezuela Colombia, Estudios sobre Etnología e Historia, ULA, Mérida, 1971 (primera ed. en 1889).

b) Etnografía de Vzla. (Edos. Mérida, Trujillo y Táchira), Los aborígenes de la Cordillera de los Andes, Dir. Cult. ULA, Mérida, 1956.

- Samudio, Edda, "Los Esclavos Negros en Mérida Colonial", en "Frontera", Mérida, jueves 13-3-80.
- Sanoja M. y Vargas, I., a) Proyecto Arqueológico del Occidente de Vzla., XXXVIII Congreso de Americanistas, 1968; b) Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos, Monte Avila, Caracas, 1974.
- Tarazona, B. Alberto, "Schut-Schutuma, Las Relaciones Interétnicas en Trujillo durante la Colonia: "La Santería", Núcleo Univ. R. Rangel, ULA, Trujillo, dic. 1979 (mimeo).
- Troconis de Veracochea, Ermila, Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela, bibl. de la Acad. Nac. de la Hist., N° 103, Caracas, 1969.
- Wagner, Erika, a) "Arqueología de la Región de Mucuchíes", en Acta Cient. Vzlan., Caracas, 1970 (N° 20); b) "Prehistoria de los Andes Venezolanos", en Acta Cient. Vzlan., 23 Caracas, 1972; c) "El mundo natural y cultural de los Andes Vzlanos.", en Líneas, N° 191, Caracas, 1973.

