



**Universidad de Los Andes  
Facultad de Humanidades y Educación  
Maestría en Etnología Mención Etnohistoria**

**El pensamiento religioso y sus manifestaciones en los habitantes del  
Noroeste del Estado Táchira**

**(Trabajo presentado para optar al grado de Magister Scientiae en Etnología  
Mención Etnohistoria)**

**Anderson Jaimes Ramírez  
Tutor: Dr. Omar González Nández**

**Mérida 2011**

**C.C.Reconocimiento**

## INDICE

Abreviaturas.....	1
Introduccion: Encuentros y desencuentros.....	2
1. Encrucijada de caminos.....	2
2. La cuestión del método, desde el paradigma de la interdisciplinalidad.....	8
Capítulo I. Los Aborígenes del Táchira y sus manifestaciones religiosas.....	17
1. La Visión del indio.....	20
2. La religión de los indios.....	27
3. Los Petroglifos y sus referencias Chamánicas.....	31
3.1.Chamanismo y religion.....	33
3.2.El Chamanismo o mojaneria en los andes tachirenses.....	35
3.3.Chamanismo y arte Rupestre.....	36
3.4.La persistencia del Mojan.....	41
Capitulo II. Escenarios de Encuentros entre el pasado y el presente de los grupos humanos de los andes tachirenses.....	45
1. Los Espacios Rituales.....	45
1.1.Pisos ceremonials.....	47
1.2.Cuevas y abrigos.....	48
1.3.Las Lagunas.....	49
2. Las piedras como expresión simbólica de los antiguos pueblos aborígenes.....	50
2.1.Piedras Poderosas.....	54
2.2. Piedras Protectoras.....	56
2.3.Piedras que demarcan tiempo y espacio.....	56
2.4.Piedras que curan.....	57
2.5.Piedras de la fertilidad.....	59
2.6.Piedras Talismanes.....	61
3. La Simbología viva de los petroglifos en los grupos humanos contemporaneos.....	63
3.1.La permanencia de una especial significación.....	66
3.2.La Historia y la reactualización del mito.....	69

3.3.Análisis estructural del mito.....	71
Capítulo III. Ritos, Creencias e Iglesias en la Tierra Tachirense.....	74
1. La imposición del Catolicismo.....	82
1.1.La Erección de la Parroquia San Juan de Los Llanos.....	86
1.2.Las discrepancias por los límites.....	88
1.3.Unas visiones sobrenaturales.....	90
1.4.Ante los hechos cotidianos.....	91
2. Los Negros Esclavos del Táchira.....	97
2.1.Cimarrones y juicios de hechicería.....	99
2.2.Esclavos y comuneros.....	100
2.3.La Abolición de la Esclavitud.....	101
3. Sociedades Secretas, Ocultismo y Esoterismo.....	105
4. El Protestantismo en el Táchira.....	113
5. María Lionsa y otros cultos Afroamericanos.....	120
Capitulo IV. Contextos y discursos de lo Simbólico.....	123
1. Del Oro de los Indios al Entierro de los viejos.....	124
1.1.El Tesoro de Alfinger o el mito del dorado en tierras tachirenses.....	127
1.2.Los Entierros o la moneda de la gente de antes.....	130
2. La Magia del Bautismo.....	134
2.1.El Bautismo y las creencias de los pueblos aborígenes andinos.....	136
2.2.Los niños en las creencias religiosas de los andes.....	140
3. La Eucaristía, de la fracción del pan a la Misa.....	143
3.1.Dimensión Social del ritual.....	146
3.2.La presencia real y otras concepciones mágicas.....	147
4. La Muerte por su propia mano.....	149
4.1. Cuando el suicidio toca la sensibilidad colectiva. Los ahorcados de Colón.....	152
4.2.Miradas, Rituales, Explicaciones.....	157
4.2.1. Un muerto muy poderoso.....	157
4.2.2. Las Exequias.....	158
4.2.3. El Diablo anda suelto.....	159
Conclusiones.....	162

Fuentes Primarias.....	166
Referencias Bibliográficas.....	169

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

C.C.Reconocimiento

## Abreviaturas

- A.A.M.** Archivo Arquidiocesano de Mérida.  
**A.G.N.** Archivo General de La Nación  
**A.H.L.G.** Archivo Histórico de La Grita. Registro Principal de San Cristóbal.  
**A.P.S.J.B.** Archivo de la Parroquia San Juan Bautista de Colón.  
**A.I.L.** Archivo de la Iglesia de Lobatera.  
**C.I.C.** Código de Derecho Canónico.  
**DZ.** Dezingen, Magisterio de la Iglesia.  
**I.M.** Inter Mifrica. Declaración sobre los Medios de Comunicación social del Concilio Vaticano II.  
**L.G.** Lumen Gentium. Constitución Dogmática sobre la iglesia del Concilio Vaticano II.  
**O.Ex.** Ordo Exequiarum. Ordinario de difuntos.  
**P.** Puebla, documentos de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano.  
**S.C.** Sacrosantum Concilio, Constitución Dogmática sobre la Sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II.  
**S.Th.** Summa Theologiae, Santo Tomás de Aquino.

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

## **INTRODUCCION: ENCUENTROS Y DESENCUENTOS**

La realidad histórico – político – territorial que hoy día se conoce como “Estado Táchira”, forma parte de un área geográfica que a lo largo de los siglos ha sido habitada por diversos grupos humanos que se han transformado en el tiempo. Las mismas características paisajísticas que han hecho de la llamada “depresión del Táchira” el paso obligatorio para cualquier movimiento migratorio, convierten a esta región en un punto de encuentro, en una unidad especial con una identidad propia.

Y es que la depresión del Táchira se presenta como un espacio natural, propicio para la convergencia y encuentro de grupos humanos. En efecto este territorio:

...es cortado en diferentes direcciones y por profundos valles y caudalosos ríos de montañas que abrieron caminos en distintas épocas pre-hispánicas a corrientes migratorias de indígenas de las selvas del Zulia, de las altas laderas de Mérida, del alto llano apureño y de Colombia. (Durán, 1996: 47).

La consecuencia más visible de esto se traduce en la gran heterogeneidad de los grupos que han habitado estos territorios. Ellos han contribuido a construir una tipología cultural amplia y compleja que se ve reflejada en todos los ámbitos de su existencia. Pero es particularmente importante, dentro de este espacio geográfico, la zona noreste de la depresión, punto importante de confluencias de abras naturales y caminos lacustres. Esta micro región es entonces un punto neurálgico, referencia obligada, tierra de paso y de asentamiento de numerosos grupos humanos.

### **1. Encrucijada de Caminos.**

El estudio de los pueblos aborígenes que habitaron la depresión del Táchira, y especialmente el noreste de la misma, demuestra que estos presentaron una forma compleja de organización socio-económicas que permiten desechar el mito del primitivismo rampante (Vila, 1976). Por cierto que este territorio se asocia hoy día con los llamados Municipios Ayacucho, Michelena, Lobatera, García de Hevia del Estado

Táchira y con un área equivalente en el Departamento Norte de Santander de la República de Colombia.

Las sociedades que se establecieron en este territorio constituían comunidades sedentarias agrupadas en Aldeas constituidas a su vez en familias o clanes que se distribuían en pequeños conucos. Por ésta razón se puede decir que la agricultura jugó un papel fundamental en su organización social. Entre las especies cultivadas estaba el maíz, la yuca o mandioca, el ñame, el ocumo o turma, el apio o arracacha y la ahuyama o churí. En las tierras bajas de Rivas Berti recolectaron el cacao y aprovecharon los árboles frutales como el mamón, el aguacate, el guayabo y el vareniza (Vila, 1976), cultivaron también los frijoles, así como la práctica de la caza y pesca. En las tierras altas de Vegones, Paraguay y Las Pilas, cultivaron la papa. Cazaban venados y aprovechan su piel para elaborar piezas de vestir y utensilios, testimoniando un conocimiento de las técnicas de tenería.

Estos pueblos indígenas se organizaban sobre el núcleo fundamental de la familia, las cuales constituían Aldeas que formaban una comunidad. La identificación a esta residía en lazos afectivos, e incluso en otros de carácter religioso. Dos figuras sobresalían dentro de esta forma de organización: el Cacique, quien ejercía un liderazgo de tipo guerrero y el Mohán, Piache o Faraute, que cumplía funciones médico sacerdotales.

Sus creencias y prácticas religiosas se encuentran hoy presentes dentro de la estructura inconsciente y profunda de la vida de los grupos humanos de los campos andinos. Unidas a su quehacer vital y a su medio ambiente natural dentro de una estructura de pensamiento mágico – religioso. (Clarac, 1985). Así muchas de estas creencias, se inscriben en conductas particulares y colectivas que tienden hacia la socialización de lo femenino como fuente de fertilidad, la asociación de las fuerzas naturales con los elementos sobrenaturales, el culto al sol y a la luna, etc.

Algunos aspectos relacionados con la experiencia religiosa aborígen trascendieron durante la colonia como elementos de resistencia, fundiéndose en toda una amalgama de nuevas manifestaciones religiosas que han persistido hasta la actualidad. Esto se manifiesta, de manera especial, en las expresiones y actitudes

originadas de una forma de pensamiento religioso que se logra apreciar mejor en los campesinos de las aldeas más remotas. Dichos elementos han sido transmitidos a múltiples generaciones que han migrado incluso a centros urbanos donde aun pueden intuirse un mar de creencias, actitudes, visiones, esperanzas, observaciones y sentido de existencia y asombro ante el mundo (Clarac, 1985).

Durante el siglo XVI la población de origen peninsular se acomodó en las tierras andinas Tachirenses. Estos nuevos asentamientos humanos reprodujeron los modos de vida de sus sitios de origen. Sus tradiciones alimentarias se fueron aclimatando con la introducción del trigo, la cebada, los frutales mediterráneos, los animales domésticos y las especies que lo alimentaron en España. Pero además se vieron enriquecidos por las especies autóctonas. Los colonizadores y sus descendientes criollos siguieron las tendencias del poblamiento indígena, lo que supone el aprovechar los valles y las terrazas fluviales, así como las zonas de poco relieve (Cunill, 1987).

Poco a poco la convivencia de los colonizadores con los colonizados dio lugar a una aculturización recíproca, aunque más acentuada de parte del elemento blanco español (Alviárez, 2005). Este proceso se cumpliría de una forma violenta ya que el europeo siempre vio como algo “inferior”, cualquier manifestación de los pueblos originarios. Los primeros imponen su lengua, su religión, sus instituciones, leyes, discriminando así a unos pueblos que cada vez estaban más sometidos. Dentro de este proceso se daría también un fenómeno que daría origen a un nuevo producto humano, el mestizaje.

Otro grupo étnico de ésta época fue la población esclava negra. El Táchira durante los siglos XVII y XVIII fue receptor de esclavos negros provenientes del Sur del Lago de Maracaibo. Estos fueron “utilizados” como mano de obra en las haciendas de cacao ubicadas en el territorio actual del Municipio Ayacucho, en las tierras bajas de Guaramito. Sin embargo su número nunca alcanzaría las elevadas cifras de otras regiones del país. En el norte del Táchira existieron negros esclavos que trabajaron en las minas de Seboruco y en el Valle de San Bartolomé, así como en las haciendas de Umuquena, San Antonio y Ureña. (Moreno, 1994).

A este largo periodo corresponde el fenómeno de implantación del Cristianismo a través del proceso de evangelización. La penetración del catolicismo impuesto contó con dos centros que influyeron sobre este territorio: San Cristóbal, con el convento



Agustino y La Grita, con los religiosos de la Orden de San Francisco. Además de la muy accidentada implantación de las encomiendas y toda una serie de instituciones ligadas a la Iglesia, como la creación de parroquias, cofradías, las manifestaciones de costumbres y tradiciones populares hispánicas. Todo esto en conjunto con las formas de resistencia indígena, daría origen a vigorosos procesos de sincretismo. Estos fenómenos se desarrollarían durante los siglos XVI – XVIII y para el siglo XIX se constituirían como elementos formadores de la caracterización cultural de unos grupos humanos que comenzaría a formar nuevos centros poblados. Nuevas y pequeñas urbes que pronto se convertirían en polos de desarrollo de la región y del occidente del país.

Para 1870 se vive el boom cafetalero convirtiendo al Táchira en una sociedad muy próspera.

En el Táchira no hay más hombres que puedan llamarse ricos, pero tampoco hay mendigos: cual más, cual menos, la mayor parte tiene tierras, hogar y cultivos que proveen a sus modestas necesidades y lo que es más, para todos hay ocupación productiva, hasta los más impedidos, en el beneficio del café (Villafane, 1960).

La producción cafetalera favorece la dispersión de la población, cada familia vive en su propiedad rural concurriendo al poblado más cercano sólo los días de mercado, de ferias, para las actividades religiosas y para la compra de víveres. La modalidad de su cultivo hace que entre los meses de septiembre a mayo se movilicen tráficos laborales de hombres, mujeres y niños de un poblado a otro para emplearse como jornaleros. Algunas familias incluso efectúan contratos largos como colonos.

A partir de 1870 se acentúa la inmigración desde Colombia en tiempo de cosecha cafetalera ante la gran escasez de mano de obra en la región y el aislamiento de la misma hacia el resto del país. Estos neogranadinos se quedan en el Táchira disfrutando de los buenos salarios que genera la actividad, pronto se hacen propietarios y quedan establecidos con sus familias y allegados aumentando así el número de pobladores. Pero además de jornaleros también muchos profesionales colombianos arribaron al Táchira atraídos por el progreso general de la región.

De Europa atraídos también por el café, llegan comerciantes alemanes agentes de las grandes compañías comercializadoras. Estas comienzan a adquirir numerosas propiedades como reembolso de las deudas de aquellos productores que no podían cancelar sus préstamos a estas transnacionales. Las casas comercializadoras alemanas se

establecen en San Cristóbal y Maracaibo pero pronto abren importantes sucursales. En San Cristóbal se encontraba la Casa Steinvorth & Co, Casa Noack, Breuer Moller & Co, Van Dissel & Co. En Rubio Van Dissel & Co, Breuer Moller & Co. Y en San Juan de Colón Breuer Moller & Co.

Igualmente de Italia y Francia provienen comerciantes que pronto formarían parte de la sociedad regional. Provenientes especialmente de las Islas de Olsa y Córcega hoy todavía se siente la presencia de sus apellidos: Berti, Costa, Celis, Giusti, Croce, Anselmi, Paolini, Mazzei, Ricci, Laviosa, Guglielmi, Pagnini, entre otros. Los europeos contribuirían a formar la imagen de gran prosperidad que tuvo en la época San Juan Colón, San Pedro del Río y Estación Táchira. Pero sobre todo se destacaron en la construcción de grandes casonas para sus comercios, que fueron albergue del gran transitar de rostros y gentes diversas.

Al lado de ésta inmigración Europea hubo también una inmigración venezolana muy importante, especialmente de Maracaibo, Trujillo, Mérida y fundamentalmente de los llanos, quienes vienen huyendo de la Guerra Federal (Villamizar, 2006). Todos ellos fueron moldeando la sociedad que tenemos hoy en día.

Como consecuencia de éste fenómeno de inmigración Europea, Colombiana y de otras regiones del país, se da un fenómeno de asimilación y adaptación de formas religiosas desconocidas hasta entonces en la región. Los europeos, especialmente los corsos y alemanes, traen consigo toda una carga religiosa de protestantismo, pero también de otras manifestaciones tanto de religiones autóctonas de Europa, así como de otras con una tendencia de tipo esotérico y otras derivadas de la masonería. Igualmente la migración colombiana y la interna de otras regiones del país, van a darle una mayor complejidad a las formas y expresiones del pensamiento religioso de los habitantes de estas sociedades.

La decadencia del cultivo del café, originado por la crisis de los mercados internacionales y el cambio económico hacia un país petrolero, ha producido la transformación económica de estos Municipios. Sin perder su vocación agrícola esta región ha asumido nuevos caminos hacia el progreso, desarrollando así una serie de Instituciones que son el cimiento de su construcción social.

En este contexto hombres y mujeres de este territorio continúan expresando sus creencias religiosas. Al hablar de religión se hace referencia a los distintos sistemas unificados de creencias y prácticas relacionadas con asuntos y objetos sagrados. “Supone la reunión en una comunidad y abarca además las creencias en objetos sagrados y las relaciones de los adeptos con la comunidad”. (Pollak-Eltz, 1994: 12).

Pero con mayor énfasis la expresión del hecho religioso se da a través de una serie de manifestaciones que asume connotaciones muy particulares en la región. Esta se refiere al comportamiento religioso en general, prácticas y cultos no necesariamente relacionados con las instituciones religiosas establecidas; creencias, ritos y símbolos religiosos. Es decir una forma concreta y particular de cómo el grupo o el individuo vive su experiencia religiosa.

El miedo, la esperanza en el más allá, el asombro ante el misterio del mundo y la existencia, el sentido de participación en el universo, los sentimientos de dependencia y respeto, de confianza, de búsqueda del sentido de la existencia, sentimientos de protección y miedo ante lo extraño del mundo, siguen siendo elementos que afloran como fuentes del hecho religioso contemporáneo. Esto se ve influenciado por los acontecimientos de la vida, tanto personales y sociales, que originan relaciones religiosas diversas y particulares.

Este imaginario común integra a los grupos andinos venezolanos y es particularmente visible en relación a las creencias y prácticas religiosas. De hecho este elemento se constituye en algo determinante de su vida por encima incluso de otros aspectos como los políticos y económicos. Estas características son apreciables en la región conocida hoy como Táchira, la cual además de una porción territorial, pareciera definir también una forma de ver las cosas, una determinada mentalidad.

El ser tachirense lo define la pertenencia a una sensibilidad colectiva, a una memoria colectiva; lo designa las estructuras cognitivas pero fundamentalmente los hábitos psicológicos y morales, las creencias profundas, la visión del mundo y de la vida, así como el dominio afectivo. La mentalidad no se traspasa al cruzar una frontera, o al cambiarse de ropa, o al simular ser como el otro. La mentalidad como la vida y la muerte son únicas. (Mora, 2004:70).

De esta forma se busca explicar, partiendo de las creencias y manifestaciones ritualísticas y cotidianas, algunas de las características del pensamiento religioso de los

grupos humanos de la región tachireña, concretamente los ubicados en el noroeste del Estado Táchira. Se intenta identificar los elementos que van a configurar el pensamiento religioso, reconstruir las razones que las originan y determinar los rasgos simbólicos que lo definen.

Para lograr esto se realizará un análisis e interpretación de las características del pensamiento religioso a partir de las manifestaciones religiosas de los habitantes de la región nor-oeste del estado Táchira. En consecuencia se buscará:

- Sistematizar e interpretar el proceso etnohistórico de la región objeto de estudio, partiendo de los elementos más significativos en la influencia y configuración del pensamiento religioso de los grupos humanos de ésta.
- Comprender el hecho antropológico que origina las expresiones del pensamiento religioso.
- Reconstruir los elementos de expresión del pensamiento religioso de estos grupos.
- Determinar los principales rasgos del pensamiento religioso dentro del contexto simbólico de los grupos humanos de esta región.

## **2. La Cuestión del método, desde el paradigma de la interdisciplinalidad.**

La Experiencia religiosa asalta la vida del hombre, su cotidianidad. Las emociones, los afectos y la experiencia vital se ven trastocados por la irrupción de un régimen simbólico, cualitativamente distinto, que fractura la noción de verdad y con ella la noción misma de sentido. Merleau – Ponty describe esta irrupción de la siguiente manera:

Hemos creído encontrar la experiencia del mundo percibido una relación de nuevo tipo entre el espíritu y la verdad. La evidencia de la cosa percibida se refiere a su aspecto concreto, a la textura misma de sus cualidades, a esa equivalencia entre todas sus propiedades sensibles que hacía decir a Cézanne que debería ser posible pintar hasta los olores. Es frente a nuestra experiencia indivisa que el mundo es real o existe; su unidad, sus articulaciones se confunden. Es decir que tenemos del mundo una noción global cuyo inventario para siempre inconcluso, y en el cual tenemos la experiencia de una verdad que más que poseída o circunscrita por nuestro espíritu, se transparenta o nos engloba. (Geist, 1996:85).

La subjetividad, lo simbólico, se convierten en el primer elemento de la religión y de la estructura que la sustenta. Se percibe al mundo en tanto signo de un “más allá”,

esto implica a la vez trascendencia y presencia en el mundo percibido. La religión es entonces, la emergencia de una creencia enraizada en la percepción del mundo, pero que lo supera al dirigirse hacia “lo otro”.

Se puede decir incluso, que la religión busca justificar y representar a las sociedades y las relaciones sociales, proporcionando el medio para comprender o hacer inteligible la realidad del mundo que rodea a los grupos humanos. Además de proponer categorías y esquemas conceptuales, representa, en el sentido de simbolizar las relaciones entre el hombre y la sociedad. (Luxes, 1984).

Incluso para autores como Durkheim la religión, además de fuente y origen de conocimiento, posibilita la experiencia emocional, moral e intelectual de los seres humanos:

Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento; esto no parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que pueden faltar a un hombre, a una sociedad, a una época; estas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como la osatura de la inteligencia. Pues bien, cuando se analizan metódicamente las creencias primitivas, se encuentran naturalmente en el camino a las principales de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. (Durkheim, 1993: 145).

Malinowski, por su parte, llega a una conclusión similar pero partiendo de su experiencia de campo en las Islas Trobriand de Nueva Guinea. Al igual que los primeros antropólogos, este autor clasificaría el material etnográfico por él recopilado bajo las categorías de: magia, ciencia y religión, siendo la primera de ellas la que “revelan las creencias fundamentales e ilustran las creencias típicas de una forma tan compleja y contundente que ninguna otra vía nos lleva más directamente a la mentalidad profunda de los indígenas”. (1973: 383).

Por su parte los estudios fenomenológicos de la religión han reconocido en la religión una relación, un encuentro con el mundo de lo “numinoso”. Partiendo de la

filosofía Kantiana se considera la existencia de unas “categorías a priori” de orden irracional que hacen referencia al sentido de “lo sagrado”.

Para ampliar prácticamente un conocimiento puro, debe estar dada a priori una intención, es decir, un fin como objeto (de la voluntad, que sea representado, independientemente de todos los principios teóricos, como prácticamente necesario por un imperativo (categórico), que determina inmediatamente la voluntad; tal es aquí el supremo bien. Pero este no es posible sin presuponer tres conceptos teóricos (para los cuales al ser puros conceptos racionales, no es posible encontrar ninguna intuición correspondiente, por lo que tampoco ninguna realidad objetiva por vía teórica): a saber, libertad, inmortalidad y Dios. (Kant, 1981: 1345).

A estas ideas vacías se le proporciona un contenido específico, al ponerlas en relación con los datos sensibles que nacen al contacto con formas afectivas de los grupos humanos con el mundo. Así el hombre percibe al mundo según las formas a priori de su afectividad.

Partiendo de esto se puede afirmar que el sentido de lo sagrado, innato del género humano, arroja luz sobre las cualidades “divinas” del mundo percibido y proporciona un contenido a la idea de Dios. De esta forma se percibe intuitiva y afectivamente lo sagrado, lo misterioso, lo otro, en las formas simbólicas de lo terrestre; de la misma manera que percibe en ella, también de manera intuitiva y afectiva, la belleza. (Otto, 1992).

Otra noción sobre la religión, que ha influido enormemente, es sin lugar a dudas la originada a partir del estructuralismo. Este se presenta como un método especial, riguroso y de indudable estatuto científico, que considera a todas las manifestaciones de la vida humana como expresiones de una estructura inconsciente, pre reflexiva y colectiva que puede ser determinable según rigurosas leyes científicas. Así se busca una explicación total de la realidad, intuyendo las reglas comunes a la naturaleza y a la cultura que dirigen el comportamiento del hombre, entendido como un elemento más del mundo.

El estructuralismo se opone a la visión existencialista de Sartre y al método fenomenológico como reconstrucción mental de la experiencia. Se ve influenciado por varias formas de positivismo, cientifismo y materialismo. Además del psicoanálisis, con su concepción de dependencia de las actividades conscientes respecto al inconsciente y del marxismo, que insistía en el influjo de las infraestructuras sobre las actividades

humanas y su atención sobre el grupo en lugar del individuo. Sin embargo su mayor influencia la tiene del positivismo, ya que se inscribe dentro de la tradición positivista como una variante del neopositivismo.

Levi- Strauss, máximo representante del estructuralismo, concibe la religión como el conjunto de relatos míticos y estructuras simbólicas que se funden dentro de las manifestaciones sociales y culturales de los grupos humanos. Al referirse a los ritos funerarios, manifestación religiosa por autonomía, afirma que estos son

La representación de una sociedad que hace de la relación entre los vivos y los muertos, que se reduce a un esfuerzo para esconder, embellecer y justificar, en el plano del pensamiento religioso, las revelaciones que prevalecen entre los vivos. (Levi- Strauss, 1979: 277).

En otras palabras, como en el mito, en el pensamiento religioso opera una mediación lógica de las revelaciones entre vivos y muertos. La religión es entonces la representación simbólica del pensamiento de los grupos humanos. Magia y religión son dos maneras en las que estos grupos intentan intervenir en el devenir natural para modelar su curso:

La religión consiste en una humanización de las leyes naturales; la magia de una naturalización de las acciones humanas... el antropomorfismo de la naturaleza (en el que consiste la religión) y el fisiomorfismo del hombre (por el cual definimos magia). Forman dos componentes dados siempre y cuya dosificación solamente varía... cada una envuelve a otra. No hay religión sin magia, como no hay magia que no contenga, por lo menos, un poco de religión. La noción de sobrenatural no existe más que para una humanidad que se atribuye a si misma, poderes sobrenaturales, y que presta, a su vez, a la naturaleza, los poderes de su superhumanidad. (Levi-Strauss, 1984: 321).

Como se puede apreciar existe dentro de estos tres grandes enfoques antropológicos, la coincidencia de considerar una estrecha e irrenunciable relación, entre la vida en el mundo y la religión. A través de la última se puede entender y explicar la orientación particular y general de los grupos humanos en su situación de ser y estar en el mundo.

Cada sociedad establece a través de sus prácticas religiosas, sus pautas culturales. Al insertarse dentro de un contexto específico estas prácticas y el pensamiento que las sustentan, reproducen al grupo mismo. De ahí que entender la

religión es entender y comprender las sociedades mismas que las generan. Para esto se requiere de una estrategia metodológica que responda adecuadamente a los retos que las ciencias plantean.

Precisamente uno de los hechos que más ha transformado las ciencias sociales en los últimos años ha sido la teoría y la praxis metodológica. Esto se traduce en el renovado interés por reconsiderar y transformar antiguos paradigmas, de manera que puedan responder a los nuevos retos que plantea un momento en que, como se ha observado muchas veces, no sólo se vive un cambio de época sino también una época de cambios.

Este momento histórico exige nuevos caminos en la búsqueda de conocimiento que se construyan sobre la lógica de la complejidad y de la transdisciplinalidad (Morín, 2000). Se rompe así con la idea central positivista que ha inluido enormemente sobre la concepción de ciencia y verdad científica predominante en la modernidad. Según ésta existe fuera del ser humano toda una realidad hecha, acabada, externa y objetiva, la cual debería ser aprehendida y copiada sin deformarla. La verdad consiste, entonces en la fidelidad de la imagen interior a la realidad que se representa, o en términos tomistas “*adecuatum rex cosa*” (Mora, 1995).

Los criterios del saber científico podrían resumirse entonces en la objetividad del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la experiencia sensible como fuente del saber y su posibilidad de verificación. La lógica formal se constituiría como la garantía de un procedimiento correcto. Así, la guía suprema de cualquier proceso sería entonces la razón.

Sin embargo esa razón, causa de los éxitos de las ciencias en la modernidad, hoy se ha convertido en el motivo de profusos cuestionamientos, puesto que más que un evento totalizante la razón se convirtió en un hecho unilateral. Es decir, tendió hacia “la súper simplificación de aceptar como norma universal el parcial raciocinio burgués o del burócrata o del técnico”. (Habermas, 1988:94).

Una nueva orientación comienza entonces a gestarse a partir de los años 60 del siglo XX y pretende convertirse en una reacción frente a la modernidad. Se trata de un movimiento global, presente en casi todas las manifestaciones culturales y que, para muchos, es consecuencia lógica del relativismo modernista que llega a cuestionar sus



propios valores. Las obras de Dilthey, Wundt, Brentano, Husserl, Max Weber, se encuentran dentro de una estación inicial continuada por Wittgenstein, Toulmin, Feyerherberol, Lakatos, Popper, entre otros. Igualmente desde movimientos como la psicología gestalt, el estructuralismo francés y el enfoque sistemático.

Esta nueva forma de pensar exige una conceptualización de la materia y de la realidad no como sustancia fija o como un conjunto de partículas estáticas; sino como procesos, como sucesos que se realizan en el tiempo. El conocimiento no es ya la copia de la realidad, ni la percepción es el reflejo de las “cosas reales”. El conocimiento es fruto de una interacción, de una dialéctica, de un diálogo entre el conocedor y el objeto conocido. La influencia de cada uno de estos factores va a depender de la pertenencia de dicho conocimiento a las ciencias naturales (objeto) o a las ciencias humanas (sujeto).

Este diálogo tiene además múltiples voces, pues son muchos los interlocutores que intervienen: los factores biológicos, psicológicos y culturales. Todos estos influirán en la conceptualización que se haga del objeto. Así la objetividad y verdad dependerán del enfoque desde el cual se percibe, pues lo que se considera conocimiento se basa en un consenso que se va a dar en un contexto histórico y social determinado.

Esto evidentemente nos lleva a un relativismo, pero sólo a un relativismo parcial o, mejor, aun perspectivismo, ya que en la medida que partamos de los mismos presupuestos y adoptemos el mismo enfoque, también lograremos un consenso y una validez intersubjetiva. El concepto de intersubjetividad reemplaza así al concepto de objetividad... la ciencia no alberga ningún absoluto ni verdad final alguna... la ciencia tendrá problemas eternos, pero no podrá dar respuestas eternas (Martínez, 1999:27).

Ante la complejidad de los fenómenos estudiados por las ciencias sociales contemporáneas, el abordaje de varias disciplinas de éstos hechos, se va a convertir en una opción fundamental del quehacer científico. La confrontación de los resultados de varias disciplinas sobre un mismo tema partiendo incluso de premisas epistemológicas diferentes, es una opción cada vez más reconocida como un modo de acceder a la dinámica y compleja realidad investigada. El uso de herramientas teóricas y de distinta índole, pero sobre todo la confrontación de todo lo producido por estas, va a permitir aclarar el por qué de las conclusiones generadas en los estudios abordados por investigadores insertos dentro de determinadas premisas teóricas y culturales.

Esta forma de entender la construcción de conocimiento tiene un sentido especial en América latina, si se considera el proceso formativo rico y multicultural que ha caracterizado a este continente. La historiografía generada desde una visión etnocéntrica totalizante en función de el blanco europeo, no ha podido asimilar todas estas singularidades. Esta visión positivista y evolucionista reduce la historia de América a los 500 años de presencia europea, cosa que se ha sustentado sobre una metodología tradicional que justifica en “la ausencia de fuentes escritas”, su desinterés por los pueblos autóctonos.

Sin embargo han sido muchos los esfuerzos realizados por mostrar una historia que se basa en otras fuentes distintas a los documentos españoles. En esta es fundamental el dato arqueológico, el dato etnográfico, ecológico, geográfico, el análisis etnológico y la interpretación antropológica de todos estos y otros datos. Una historia donde el historiador es sólo el interprete de un discurso autóctono, donde la cronología y la periodización han sido sustituidas por un tiempo etnológico que se extiende y contrae según las referencias y articulaciones de dichos datos. Un tiempo que abarca el pasado y el presente de la dimensión humana (Clarac, 1996).

Como consecuencia de lo anterior desaparecen los conceptos definitivos, pues la ciencia se va a construir sobre la base de una investigación multidisciplinar que va a reconciliar a la historia y antropología, vistas hasta ahora como disciplinas ajenas e inconexas. Se trata de dos ciencias con un mismo objeto pero con distinta orientación referida a la manera de organizar los datos, ya que mientras una recurre a las fuentes escritas, la otra se interesa por lo escrito.

La etnografía no puede permanecer indiferente a los procesos históricos, ni a las altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales... su objetivo es alcanzar más allá de la imagen consciente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número es ilimitado... proporciona una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios. En palabras de Marx: los hombres hacen su propia historia pero no saben que la hacen. (Levi-Strauss, 1995:70).

En el ámbito latinoamericano el hecho de esta interdisciplinaridad de lo antropológico e histórico, es objeto de discusión entre muchos investigadores. Se debe recordar que ha sido la antropología anglosajona el núcleo de la producción teórica de

esta disciplina, la cual concibe a la ciencia antropológica como un estudio de la cultura. Esto supone el abordaje descriptivo y no teorizante de esta.

La necesidad de teorización conduce entonces a la consideración de la antropología como una ciencia histórica, dentro de una perspectiva más integral y abiertamente multidisciplinaria en sus enfoques. El tipo de conocimiento que se pretende producir se va a caracterizar por un ámbito temático “definido por los hechos que genéricamente llamamos socioculturales... tanto en el aspecto sincrónico (un momento histórico preciso), como el diacrónico (la transformación general o de algunos aspectos particulares de esa sociedad)”. (Amodio, 2001:127).

Aunque esta relación con la historia es fundamental para la antropología el método a utilizar debe tener en cuenta los problemas especiales que surgen al tratar de conocer el pasado y donde los procedimientos de las ciencias sociales, en la práctica, pueden ser inapropiados. De allí que debe confortarse y conjugarse con una amplia gama de las ciencias humanas, con las exactas y de la naturaleza, aproximándose así desde los múltiples métodos de las disciplinas científicas.

Por todo esto la antropología de hoy se configura como un área de confluencia de varias y distintas disciplinas, que la colocan en la frontera misma de las ciencias humanas con las ciencias naturales, con un método y fuentes propias, la construcción del pensamiento de la vida futura volviendo sobre la pasada. Es entonces una disciplina de síntesis y conciliación del trabajo intelectual con el manual creativo, del trabajo de campo y de laboratorio, en una reconstrucción de los procesos históricos de la interpretación de datos y de conservación del patrimonio tangible e intangible.

La investigación debe incorporar también la visión propia que tienen los grupos actuales descendientes de estos antepasados, su forma particular de concebir su historia y pasado. Por eso debe darse simultáneamente una variedad de enfoques: lingüístico, bioantropológico, genético, geográfico, etnobotánico, etc., para así aproximarse a la realidad desde una visión que suponga su complejidad. Todo esto en permanente confrontación con otros trabajos dentro de una discusión cada vez más enriquecedora, que supone la construcción de la historia a través de la participación activa en la historia misma. Se trata entonces de una práctica dinámica y progresiva dentro del criterio de investigación – acción, redescubriendo las poblaciones, su pasado y su presente creativo.

La implementación de estas metodologías provenientes de un abordaje multidisciplinar, puede lograr un procedimiento más eficiente para estudiar los múltiples procesos de los grupos humanos del Táchira. Esta nueva metodología debe asignar mayor importancia a las observaciones, reconocer la complejidad de los contextos históricos y considerar el papel de los elementos locales. Se valora así las variables y categorías propias, por encima de los grandes temas y tendencias de una teoría construida en otros centros.

Este abordaje supone además el dar una coherencia a las distintas proposiciones en una posición científica definida que constituirá una verdadera opción investigativa. Se busca así, lograr una ciencia cada vez más útil a la sociedad, una investigación que parta del reconocimiento de los fines elaborados de manera colectiva y que rescate los valores regionales y universales de esos colectivos sociales. Así se educa en el conocimiento de los procesos históricos reales de los pueblos en cada momento histórico, para que las comunidades entiendan la importancia de comprender su propia historia para conocerse a sí misma y lograr solucionar sus propios problemas. (Vargas, 2001).

Bajo esta versión de la observación privilegiada de los procesos latinoamericanos y en concordancia con esta interdisciplinaridad enriquecedora, la ciencia antropológica aspira y va creando, una mayor sustancia, metodología y clara instrumentalidad. Esto no es otra cosa que una evidencia contundente de la intensa vida que late en la antropología y en las realidades que la nutren.

Desde esta opción orientada hacia el estudio de una realidad particular se puede construir y generar nuevos aportes. Y es que la comprensión adecuada de realidades, como la que el estudio plantea, supone un análisis más verosímil de la verdadera identidad, eliminando estereotipos y originando un acercamiento verdadero a la esencia de estos grupos. Un proceso que supone una adecuada valoración a la historia de esos pueblos, esa que ha sido negada por la falsificación, por el ocultamiento, por la sustracción y por la escritura amañada por una retórica de poder. Conocer cómo se piensa, en qué se cree, que nos une, supone liberarse de esas mentiras y medias verdades que han escondido a esa identidad real y a la existencia auténtica como pueblo.

## CAPITULO I

### LOS ABORIGENES TACHIRENSES Y SUS MANIFESTACIONES RELIGIOSAS

En las altas cumbres de Mérida y Táchira, tiene su origen el río Apure con el nombre de Uribante, pero dos de sus principales afluentes, el Quinimari y el Torbes penetran en el corazón mismo de la cordillera formando largos valles longitudinales con amplias vegas y un clima en extremo suave. Por el norte, los ríos de La Grita y Lobatera, separados de los anteriores por montañas poco elevadas, y de fácil acceso, descienden a las selvas del Zulia Catatumbo, navegable en parte de su curso. Por el oeste depresiones de la cordillera que apenas se elevan 200 mtrs., sobre el fondo de los valles Quinimarí y Caparo, permite una fácil comunicación con los valles de Cúcuta cuyos ríos Pamplonita y Táchira caen a 40 km., de su unión en el mismo Zulia, navegable desde allí. Estas condiciones topográficas debieron favorecer sobremanera la entrada a la cordillera de tribus venidas de las selvas del Zulia y de las llanuras de Apure. (Jhan. 1973)

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

En efecto, el territorio de lo que es hoy el Estado Táchira, es cortado en diferentes direcciones por profundos valles y caudalosos ríos de montaña que abrieron caminos, durante el período indígena, a corrientes migratorias provenientes de las selvas del río Zulia, de las altas laderas de Mérida, del alto llano Apureño y de Colombia. La depresión de la región occidental tachirense, entre el páramo del Tama y del Zumbador, establece una solución de continuidad de la zona paramera y en ellas se asentaron algunos grupos de la familia Arawak (Aruacos) y también de los Chibchas.

Los grupos Arawak provenientes de los llanos, probablemente penetraron por los valles de Uribante, Quinimari y Torbes que tienen un enlace natural con el río Apure y llegaron hasta los valles de la cordillera. Los grupos de origen Chibcha, se extendieron por el occidente del Táchira provenientes de la cordillera oriental de Colombia, donde se encuentran los Chitareros, de igual filiación.

Existen referencias sobre incursiones armadas de los llamados Motilones Bravos los actuales Barí del grupo Chibcha, quienes se asentaron en los valles del norte hasta llegar a la cordillera del Táchira. Igualmente grupos pertenecientes a la familia Caribe

llegaron a las tierras que circundan el lago de Maracaibo y avanzaron por sus caudalosos ríos alcanzando el actual territorio tachirenses.

Estos grupos mencionados fueron las principales etnias que poblaron el territorio venezolano. Igual sucedió en el Táchira, facilitándolo sus propias características geográficas, las cuales constituyen un escenario natural propicio para la convergencia de grupos étnicos de distintas extracción cultural.

Así mismo dentro de los actuales límites imaginarios de ésta porción de territorio tachirenses conocido como “Municipio Ayacucho” han sido numerosos los vestigios dejados como evidencia del paso y habitación de diversos pueblos aborígenes. Las huellas de sus antiguos lugares de vivienda, de sus caminos, sitios sagrados, herramientas y particularmente manifestaciones rupestres, constituyen parte de lo que hoy se reconoce como patrimonio cultural. De este tipo de manifestación son las imágenes o rastros de actividad humana grabadas sobre la superficie de una roca, los petroglifos, los más comunes en la zona.

La evidencia documental, etnográfica y arqueológica, señalan la existencia de muchos grupos que guerreaban y establecían alianzas entre sí para controlar determinados territorios. Esta región, donde hoy se encuentra ubicado San Juan de Colón, era tierra de paso obligado y por ello convergencia de la población aborígen. Esta situación se origina como consecuencia de los accidentes geográficos que rodean la planicie inclinada de esta población actual, por donde se realizaba el traslado desde y para otros sitios de importancia poblacional dentro de la trashumancia propia del género humano. Uno de éstos senderos naturales lo constituye el abra de la quebrada la Sanjuana, que va a posibilitar la movilización desde las tierras bajas del sur del lago hacia una auténtica encrucijada de caminos en lo alto del páramo El Zumbador.

Precisamente en un punto central de este sendero natural se comprobaron las diversas informaciones relacionadas a presuntos asentamientos indígenas en ésta zona montañosa. Las investigaciones arqueológicas, hechas sobre la base del dato etnográfico, dieron como resultado el hallazgo de vestigios cerámicos de tipo utilitario en el sector denominado “Plan de los Indios”. A poca distancia de éste, en un abrigo rocoso, se consiguieron igualmente restos cerámicos de muy fino acabado, con decoración de apliques, líneas y puntos incisos, lo que hace suponer que puede tratarse de instrumentos de uso ceremonial (Durán, 2009).

Otro elemento encontrado en el sector fue una especie de sistema de terrazas de varios tamaños, ubicadas en las laderas de las montañas que rodean el sector. En medio de esta actividad se consiguió ubicar también un interesante petroglifo que daría origen a una nueva estación rupestre en el Municipio Ayacucho: La Estación Rupestre “Plan de Vegones”.

El sitio arqueológico Plan de Vegones se encuentra ubicado en jurisdicción de la Aldea Los Vegones, una de las 26 Aldeas pertenecientes al Municipio Ayacucho, al Noreste del estado Táchira. Su capital es la ciudad de San Juan de Colón, en dirección noreste del sitio a una distancia aproximada de 12 km.

La aldea Los Vegones delimita al norte con las Aldeas Paraguay y Las Pilas, por el este y el sur con el Municipio Michelena y por el oeste con la Aldea La Sanjuana. Se divide en varios sectores que se encuentra a medida que se asciende por la hoya de la quebrada La Sanjuana: La Vega, Urumales, Agua Clara, La Huérfana, Los Vegones parte baja, Plan de Vegones y Los Vegones parte alta. Posee una extensión territorial de 7,11 km<sup>2</sup>. (Alviárez, 2005: 180 s).

La tradición oral de los habitantes más “viejos” del sector, hacen referencia a la presencia indígena a lo largo de toda la zona de la Aldea, pero ubican especialmente al sector Plan de Vegones como el punto de referencia geográfico de muchas de esas historias narradas por sus padres y abuelos. Una de estas tradiciones orales es contada por el señor Teófilo Ramírez, habitante del sitio conocido como “Plan de los Indios”.

Aquí lo que vivían eran indios, en una choza, en todo esto, de ahí pa bajo. Eso me lo decía el taita mio que no los conoció, pero mi nono sí, alma bendita... ellos venían de por ahí donde llaman Casa del Padre y se fueron metiendo y sacando a los indios y fundando y fundando fincas... por ahí hay también muchos plancitos (terrazas) donde vivían los indios, pero los corrieron y dejaron eso solo... (Ramírez, Informante).

Otra parte de su narración hace referencia a la violencia desatada en contra de los indígenas que habitaron en la zona, síntoma de la intolerancia y reflejo de una época extendida donde la superioridad tecnológica de estos colonizadores del siglo XIX fue muy superior a la resistencia indígena:

Este plancito es donde me decía nono que vivía una india, una india que vivía en la choza y que mataron. La agarraron para hacerla presa pero no se dejaba dominar y nunca pudieron por que estaba muy

arrecha porque le había matado al marido. Entonces, pues la mataron, la mataron, le echaron unos perros y entonces la mataron... no ve que los indios también mataban gente y tenían muchas flechas, les caían a las casas y jodían a la gente, claro pa ellos no irse. Pero al fin se fueron metiendo, se fueron metiendo y los indios se fueron iyendo, iyendo. Ahora uno no escucha de indios en ninguna parte ¿verdá? (Ramírez, Informante).

Estas narraciones parecen remontarse hacia alrededor del año 1860, fecha donde se encuentran los últimos registros escritos de la presencia de indígenas en el estado Táchira (Figueroa, 1961).

Pero fue el señor Antonio Colmenares, habitante del sector desde su nacimiento y de unos 65 años de edad, quien en medio de las actividades de las excavaciones informó de la existencia de un sitio donde había una “piedra del mapa”, que es una forma como localmente se identifican los petroglifos. La ubicación del petroglifo se realizó el 06 de septiembre. Las excavaciones se realizaron en una terraza asociada a la información del señor Teófilo Ramírez, (de unos 80 años de edad), y en un abrigo rocoso cerca de la anterior arrojando los restos cerámicos arriba mencionados, es decir utilitarios en el primer sitio y de uso ceremonial en el segundo.

Así se comprueba como los pueblos aborígenes que habitaron estos territorios dejaron toda una serie de productos materiales esparcidos por muchos lugares. Al mismo tiempo esto es testimonio de una compleja forma de vida y de la riqueza de significativos conceptos que orientaban su existencia y que dieron como resultado creaciones tangibles e intangibles: cerámica. Objetos líticos, estructuras, técnicas y más, que dan muestra de importantes desarrollos creativos. Mucho de esto se encuentra aun en el inconsciente colectivo de las comunidades campesinas andinas que transcurren sus vidas en una región con mucha historia no escrita y por ende de innegable potencial etnográfico y arqueológico.

### **1. La Visión del Indio.**

La invasión europea significó necesariamente un impacto cultural de dimensiones exorbitantes. El encuentro de grupos humanos muy distintos supuso una gran complejidad en las interrelaciones producidas en esos momentos históricos.

Literalmente los europeos llegaron a las nuevas tierras con un mundo a cuestas, que era el suyo, y se encontraron con otro distinto, que era el de las sociedades indígenas y los nuevos



paisajes, para crear, por medio de su mezcla y confluencias, otro, que es el verdadero nuevo mundo. No un trasplante de Europa, ni tampoco una continuación de las culturas indígenas... es penetrar en el oscuro y difícil proceso de cambio, de un cambio de identidad, en la formación de una nueva circunstancia humana y en una época de distinta de la historia. (Uslar, 1993: 295).

Fray Pedro Aguado, quien escribe sus noticias historiales a ocho años de la fundación de la Villa de San Cristóbal, asocia los asentamientos de las comunidades originarias del actual territorio tachirenses con estructuras propias de la geografía del terreno. Valles, montes, calderas, altos, sabanas y otros son los nombres que con mayor frecuencia se encuentran relacionados con dichos poblamientos. La evidencia de los pueblos tachirenses más antiguos muestran su situación en valles intramontanos y en las inmediaciones de corrientes importantes de agua.

La crónica de Aguado describe con gran prolijidad la región y sus habitantes. Algunas veces presenta, en sus descripciones, a las personas y sus costumbres. Así al referirse al Valle de Santiago señala:

La gente de todo este Valle de Santiago y de aun de algunas poblaciones y valles a él comarcanos, son indios de buena disposición y bien hechos y proporcionados y bien agestados, harto más que las mujeres. Precíanse mucho de cabello, pero no todos lo traen tendidos, sino recogidos y revueltos a la cabeza. Lo cual traen cubierta con ciertas hojas anchas que la tierra cría y produce en partes húmedas y montuosas. Ninguna cosa traen sobre sus cuerpos, mas todos los varones andan desnudos en carnes, por honestidad traen el miembro genital atado a una cabuya o hilo que traen ceñido en su cintura. Es gente belicosa y guerrera: sus armas principales son arcos y flechas de las cuales usan muy diestramente. Viven en barriazuelos o lugarejos de ocho o diez bohíos juntos, y el que llega a veinte son muchos. Las mujeres traen como las de Mérida, unas salamajetas vestidas que les cubre casi todo el cuerpo, que son de hilo de cabuya y hecha a manera de sacos angostos y largos. En su costumbre y manera de vivir no son menos bárbaros que las otras gentes indianas y aun digo que más, pues entre ellos ni hay principales ni señores que les rijan y gobiernen ni a quién obedezcan ni reconozcan por superiores... (Aguado, 1963; II, 473s).

En las excavaciones arqueológicas realizadas en 1986 en el yacimiento de Zorca – Pie de Cuesta, se encontraron los restos óseos de 22 individuos de diferentes sexos y cuyas tallas se encuentran entre 1,60 metros., y 1,70 metros. Debido a que dentro de los

ajueros funerarios de algunos varones se encontraron “peinetas” elaboradas de hueso animal, se puede deducir el uso de pelo largo por parte de estos. (Durán, 1998).

Así mismo se hizo evidente la práctica de una industria textil, que puede dar como resultado la fabricación de las mencionadas Salamayetas, confeccionadas con hilos de cabuya, elaboradas a partir de la fibra de fique. En la excavación ya mencionada y muchas otras, se han encontrado husos hechos en cerámica o en piedra tallada. Se trata de pequeños discos que se usan como contrapeso de la rueca y peso del extremo del uso. Se deduce así una actividad textil bastante previa, pues las dataciones de los usos de Zorca Pie de Cuesta, por el método de termoluminiscencia, “se ubicó entre el 910 y el 370 a.C”. (Durán, 1998).

También realiza el franciscano una semblanza de los pobladores del Valle del Espíritu Santo, llamada originariamente Quenaga y Senesua:

... excepto que todos traían unos sacos de mantas de hilo o cabuyas muy largos y justos al cuerpo, vestidos y atados con unas cabuyas o hilos por sobre los hombros y recogido a lo largo en la cintura, por donde traían ceñidos y recogidos estos sacos. (Aguado, 1965: II, 479).

Describe también una población ubicada en un valle próximo, llamado el de Corpus Christi por él y Susaca por los aborígenes. Sus pobladores son descritos también.

Es toda la gente de esos valles desnuda y de buena disposición, y la tierra y temple de ella más fría que caliente, por lo cual se da en ellos muy poco maíz, pero en abundancia todas las comidas y legumbres. Son faltos de loza y vasijas de barro para su servicio, y no tienen sino unos pequeños vasuelos muy toscamente hechos, que tienen el canto más grueso que tres dedos, que solamente les sirve de guisar algunas comidas y legumbres, todos los demás usos de servicio son de calabazos: y entre estos indios hay calabazos en que caben y echan más de dos arrobas de vino para su bebida, que es cosa de harta admiración; y así en esto como en otras cosas necesarias para su vivienda lo pasan miserablemente. (Aguado, 1463: II, 480).

Aguado describe minuciosamente las uniones de parejas como elemento fundamental del sistema de alianzas y parentesco, construyendo una cohesión basada en estas relaciones tanto en familias nucleares como extendidas. Las relaciones

interfamiliares consolidan la formación de nuevos hogares a través de alianzas matrimoniales, que describe el cronista en el valle de Santiago:

... y así gente muy bruta en todo, pues tienen por costumbre de en nacimiento el hijo o hija casarlos y darles compañero o compañera de su propia edad, los cuales se crían juntos y duermen juntos y están juntos en su infancia y puericia y juventud sin consumir cópula carnal ni llegar el marido a la mujer hasta tanto que a ella le baje su mujeril costumbre, y si antes esto hiciesen serían entrambos castigados gravemente por sus padres y parientes... el día que a la mujer le baja su regla la primera vez, da ella noticia de ello a sus padres, lo cuales lo hacen saber a todos los demás deudos y parientes suyos, y a los padres y parientes del desposado, los cuales se juntan y celebran las bodas con mucho regocijo de bailes y cantos a su modo, mezclados con todo el vino que pueden juntar, y el que allí puede beber más aquel que se tiene por mejor; y aunque se emborrache no por eso pierde ninguna reputación, ni honor de su persona, porque entre ellos hay poco rastro de esto ni de honra, que ni hay injuria ni afrenta que les de pesadumbre ni que les haga aborrecerse los unos a los otros, excepto dos, que son el hurtar y el fornicar con mujeres ajenas, como luego se dirá, pero palabras que injurien ni agravien a ninguno ni que le mueva a ira, no los hay. (Aguado, 1963: II, 463).

Se puede intuir, a partir de estos relatos, un sistema de parentesco que tiende hacia la matrilinealidad. Antes de la unión definitiva de la pareja la residencia de esta es con los parientes de la esposa, matrilocidad, para luego de una ceremonia, posterior a la menarquia de la conyuge, construir su propia casa y tener una vida independiente.

Esta tendencia hacia la matrilinealidad y matrilocidad antes de la “ceremonia matrimonial”, generaba grupos solidarios de parientes femeninos. Esto se comprueba en el hecho de que en los casos de adulterio, las acciones de castigo o venganza, eran ejecutadas por los parientes de la mujer.

Los adulterios no los venga el marido, sino los hermanos y parientes de la mujer, que es a su cargo el satisfacer esta injuria con matar al fornicador, con que el marido, que el agraviado, se siente por satisfecho y se queda con la mujer en su casa muy contento; y si esto no se hace, él echa la mujer de sí y la repudia como adúltera y fornicaria, a lo cual sin recibir otro daño ni afrenta más de aquesta del repudio, que es muy grande entre ellos, se vuelve a su casa de padres y hermanos. (Aguado, 1963, II:463).

En relación a la economía de los grupos tachirenses para el momento de la conquista, parecen girar en torno a la caza y la horticultura, donde toda la comunidad debió participar en las labores de siembra, cuidados y recolección. De esta actividad sólo estaban exceptuados los farautes o mohanes, quienes por su condición y función dentro del grupo, eran abastecidos por los demás. El pescado, maíz, yuca, batatas, auyamas, papas y frijoles son los productos que se nombran como de gran abundancia en estas tierras fértiles.

La organización política de estos grupos parece responder a una estructura igualitaria y sin liderazgos fuertes, pues no se registra que determinados individuos o grupos hayan detentado una forma de poder superior sobre los demás. Se reconoce cierto prestigio social sobre la base de dos elementos muy concretos. En primer lugar el haber formado una familia numerosa, lo que supone el manejo y control de una mano de obra abundante con el resultado económico que esto proporciona, además el hecho intimidatorio ante grupos de menor tamaño, y en segundo lugar el mojan o faraute, por su función dentro de estos grupos.

Entre ellos no hay principales, y si se tienen algún respeto o veneración es a algún pariente que tiene muchos hijos e hijas y posee más labranzas y bienes temporales que los demás, y que por esta vía viven o han vivido tiránicamente, y que por vía de tiranía se hace respetar y acatar, más no para que por esta causa pueda castigar civil ni criminalmente ni entrometerse en diferencias populares ni particulares, porque en esto tienen ellos su antigua costumbre convertida en ley inviolable y se guarda enteramente. La gente de más reputación entre ellos es los mohanes o farautes que con el demonio tratan, los cuales son dedicados y criados desde pequeños para este efecto, y estos ni labran, ni siembran, ni tienen cuidado de cosa alguna de estas, porque de todo lo necesario les proveen los demás indios, y se ven en alguna necesidad de temporales o enfermedades, acuden a ellos para que los remedien. Estos mohanes, para dar a entender que consiguen y alcanzan enteramente el demonio lo que otros indios les ruegan, se van a los montes y arcabucos y a partes lagunosas y cenagosas, allí invocan al demonio en su lenguaje y dan muchos golpes con varas en los árboles y en el suelo y en las aguas de las lagunas dando a entender que por aquellos medios alcanzan lo que piden... (Aguado, 1963, 1963: II, 463s).

Sin embargo en las expediciones posteriores a la fundación de la villa de San Cristóbal los invasores españoles encontrarían grupos donde el poder político se

encontraba en una sola persona o “principal” conocido como “cacique”. Algunas veces se daba en este cacique la coincidencia del poder político, religioso y chamánico. El cacique se distinguía por sus destrezas en el trabajo, por su valor para la guerra y su capacidad de liderazgo y cohesión. Debía pasar algunas pruebas para alcanzar ese puesto, que le permitía el privilegio de tener varias mujeres. Su poder, sin embargo era limitado ya que estaba supeditado por los consejos de ancianos. Por más de 80 años estos caciques lideraron una larga y tenaz resistencia. De hecho los indios Lobateras y Chinatos no fueron reducidos, a sangre y fuego, hasta 1648.

El sacerdote Agustino Joaquín de Urdician recogió en sus crónicas los nombres de un grupo de caciques de pueblos arawak o arahuacos tachirenses, habitantes del valle del río Táchira, por el margen derecho perteneciente al lado venezolano. (Salazar, 2004:9).

<b>Pueblo</b>	<b>Cacique</b>
Bulalema	Pereira
Acutaba	Nevia
Enacuacua	Queneguarí
Acasa	Loquetria
Bataca	Umale
Ucolabi	Eoquiama
Acotara	Galascoa
Totes	Caguaná

Se intuye de esta manera la presencia de dos sistemas de organización socio política dentro de los grupos aborígenes tachirenses para el momento de la invasión europea: el de sociedades segmentarias tribales y los cacicazgos. Los segundos suponen cierta complejidad social, con una figuración política dirigida por el “principal o cacique con poder sobre el resto de la comunidad y con una estructura de linaje con privilegios en el campo político, social, económico y religioso. La economía de estos grupos es muy variada y excedentaria como consecuencia del aprovechamiento, especialización y desarrollo de las fuerzas productivas.

Es de señalar que las sociedades jerárquicas de tipo cacical son sociedades intermediarias con vías de constituirse como Estado. Los cacicazgos son sociedades integradas local y regionalmente por un centro político hegemónico con una súper estructura política e ideológica justificadoras y reproductoras del sistema socio – político, además de desarrollar una economía diversificadora a través de una profunda división del trabajo y de la especialización de los medios ambientales. (Salazar, s/f: 76).

Por su parte los grupos segmentarios tribales, descritos en el Valle de Santiago, están divididos en comunidades locales independientes pero los vínculos políticos primarios tienen poblaciones pequeñas con asentamiento en caseríos, barrios, aldeas o pueblos pequeños. Los habitantes están unidos por lazos de parentescos en linajes, por parientes de una misma descendencia al parecer, como ya se dijo, de tipo matrilineal. Políticamente están sujetos a la autoridad de pequeños jefes o cabezas de familia y el Gran Hombre, un cabeza de familia destacado por su prestigio, bienes de fortunas y familia numerosa.

En 1602 el capitán Antonio Beltrán de Guevara visitaba la encomienda de los indios Guaramito, que era para entonces de Esteban Sánchez. Estos se encontraban escondidos en sus tierras y sin quererse reducir, el visitador dispuso la captura de ellos y después de muchos trabajos sólo pudieron atrapar a unos pocos de nombre: Guayorure, Siribia, Sirema, Sanipe, Tanyllane, Istaique, Etaiquén, Torota, Quequibare, Guitansa, Sanite, Enitera, Ricami, Toyquen, Cutapone y Vacaguane. (Castillo, 1992).

También en la región del noroeste tachirenses, en lo que es hoy San Juan de Colón, se encontraba la encomienda de los Caconabeca de Hernando Lorenzo Salomón que incluía además a los grupos Loracas y Teconoquecas. Entre los nombres de los indios “más principales” figuraban: Dicase, Becorore, Corquesin Coropino, Airiguere, Yratayre, Biranure, Consapan, Coscote, Curiguiti, Gubiguri, Guantiguere, Suarco, Cugupro, Guanique, Diecunare, Bayrimuri, Buisan, Cangaribuire. (Castillo, 1992).

Los indígenas tachirenses también recibieron la definición de belicosos y guerreros, esto como consecuencia de la resistencia realizada contra la dominación europea. Se señala además el uso de armas en contra de los conquistadores, muchas de ellas de tipo arrojadas como arcos y flechas con puntas envenenadas. Los enfrentamientos se prolongaron durante muchos años y se registra en los combates o “guazabaras” el uso de armas contundentes conocidas como “macanas” y que eran una

especie de palo o palma cortante con una punta muy destacada, así como lanzas que podían ser arrojadas o de peso.

Estos indios,... más que otra ninguna de aquella comarca, es muy belicosa y salteadora del arcabuco a esperar y muy emplumados de plumas de muchos colores y embijados y enjuagados de colorados y negro... (Aguado, 1963: II, 394s).

Además del maquillaje corporal, es recurrente la descripción a ciertas formas particulares de comportamiento durante estos combates.

...comenzaron a pelear con los españoles, dando muestras de muy briosos, porque con sus rústicos ademanes y bárbaras griterías se llegaban muy cerca a disparar y emplear sus flechas en los nuestros. (Aguado, 1963; II, 394).

No podía faltar tampoco, entre los elementos justificadores de la naturaleza “salvaje” de los aborígenes de estas regiones, la acusación de canibalismo.

...todos a punta de guerra con sus macanas y dardos y piedras de que venían muy prevenidos y aun cargados de grandes mochilas de guijarros escogidos aposta para tener que tirar. Traían consigo sus mujeres con ollas y otros aderezos para guisar de comer de la carne de los españoles. (Aguado, 1963: I, 1549).

La confianza en el triunfo de los guerreros aborígenes, se ve truncada ante la superioridad tecnológica de los invasores.

Porque como estos bárbaros jamás habían visto españoles, ni tenían noticia de su valor en el guerrear, aunque les ponían algún pavor los terribles aspectos que en ellos y en sus caballos veían, no entendían que les podían dañar tan perjudicialmente como luego lo experimentaron, y así pretendían arrojarse ante los nuestros y tomarlos a manos vivas, porque cada cual de los bárbaros traía consigo una gruesa cabuya ceñida al cuerpo para llevar atado al español que le cupiese en parte o en suerte. (Aguado, 1963: II, 395).

## **2. La religión de los indios.**

Una de las cosas que sorprenden al cronista Fray Pedro de Aguado en sus noticias sobre los habitantes del valle de Santiago, es la ausencia de cualquier manifestación religiosa, la inexistencia de los complejos panteones de dioses y diosas que habían reseñado en otras áreas de la cordillera de los andes. Esta situación origina

una reacción inmediata en el escandalizado fraile, la consideración de estos aborígenes como los más “bárbaros” que cualquier otra “genta india”.

En sus costumbres y maneras de vivir no son menos bárbaros que las otras gentes indianas y aun digo que más, pues entre ellos ni hay principales ni señores que los rijan ni gobiernen ni a quien obedezcan ni reconozcan por superiores, ni usan hacer ninguna adoración ni veneración a ninguna criatura por dios ni tampoco al verdadero Dios; que es cosa cierto que entre pocos indios se han hallado que no tengan veneración a algún simulacro o a otra criatura que imaginariamente y por ilusiones del demonio entiendan o tengan de allí les venga todo el bien que tienen, especialmente tratando como tratan por mano de sus farautes y mohanes con el diablo. (Aguado, 1963: II, 463).

Sin embargo una mirada más atenta nos revela la presencia del faraute o mojan, signo indiscutible de la presencia de la religión chamánica, que ha dejado sus huellas incluso en los petroglifos tachirenses. Se trata entonces de una figura que persiste en el imaginario andino, transmutado hoy en los rezanderos, secreteadores, sobanderos, hierbateros, brujos y curiosos.

Hablar aquí de chamanes buenos o malos, de magia blanca o negra, me parece una polarización algo dudosa, basada en prejuicios y conceptos occidentales. Más bien habría que aceptar que los chamanes actúan de acuerdo con las definiciones del bien y el mal de sus culturas respectivas y que difícilmente se pueden medir con los valores y normas de otros credos. De todos modos la agresividad es parte esencial de la constitución psicológica del chamán y a veces se expresa en forma violenta o acrecentada, como es natural, por los efectos de las sustancias psicotrópicas que consume. Cabe añadir que sus atavíos, sus máscaras y sus gestos a veces violentos, pueden inspirar temor reverente a particulares en rituales nocturnos. Además muchos chamanes emplean en sus cantos y ensalmos un idioma arcaico, secreto, lo que aumenta desde luego la sensación de lo misterioso de los ritos. (Reichel – Dolmatoff, 2005:145).

Un ritual detallado por el cronista es el de los funerales, que supone la creencia en el alma y la continuidad de la vida más allá de la muerte. Al igual que otras parcialidades indígenas de la cordillera andina de Venezuela y Colombia, enterraban a sus muertos con ajuar funerario y con sus armas de guerra.

En el yacimiento arqueológico de Zorca – Pie de la Cuesta va a comprobar la importancia religiosa de estos rituales. Se encontraron durante el proceso de excavación



dos clases de entierros. El primario o directo en tierra, con ajuar funerario, y con el cuerpo acostado de lado en posición fetal o sentado sobre una laja de piedra. El entierro secundario se realizaba en urnas funerarias con tapas. Los entierros primarios se ubicaron a una profundidad que varía entre los 80cm y 100 cm, contenían restos de personas adultas acompañadas de su respectivo ajuar que consistía en vasijas, material lítico, restos de animales y armas. (Durán, 1998).

En sus enterramientos y mortuorios usan de pocos ritos ni ceremonias. Solamente hacen la sepultura a la larga abierta del grandor del difunto, como lo hacen los cristianos; y si es varón entierran con él todas sus armas, y si es mujer, sus piedras de moler y otras cosas mujeriles, y cúbrenlo con tierra; y si acaso se olvidó de meter en la sepultura alguna cosa del difunto o de la difunta, no hay indio ni india que ose llegar a ello no tomarlo para aprovecharse de ello. Y si algún indio hurta o toma cualquier cosa ajena, el ofendido, o a quien se hizo el hurto se venga por su propia mano, dando muerte como puede y quiere al ladrón, sin que haya quien se lo estorbe o contraríe, y así hay pocos hurtos entre los indios. (Aguado, 1963: II, 463).

También se han encontrado tumbas en las excavaciones realizadas en los yacimientos de la Rochela, Municipio Rafael Urdaneta, El Ceibal, Municipio Independencia; Colinas de Queniquea, Municipio Sucre y en Angostura Municipio Jáuregui. En este último yacimiento, excavado entre 1995 y 1996, se encontró un extenso cementerio donde se han podido distinguir tres tipos de entierros: primarios de túmulo y fardo, secundarios y mintoyes.

Los primarios de túmulo son los más abundantes, tienen una profundidad promedio de 40 cm y están señalados con piedras entrelazadas y en forma de puntas o flechas. Algunos de los cadáveres se encontraban envueltos en un tipo de fardo y estaban recostados a piedras grandes. Los secundarios estaban conformados por restos dispersos.

Los tres mintoyes estaban en mayor profundidad y consisten en huecos circulares cuyas paredes, techos y pisos están recubiertos por piedras trabajadas y semi trabajadas. Tienen ventilación y llama la atención las raíces frescas a la entrada, así como los restos óseos ya que constituyen los mejores conservados de todos los entierros localizados. (Durán, 1998: 260).

Otras tumbas de este tipo, de pozo con cámara lateral, se han encontrado en la Rochela, Municipio Rafael Urdaneta. Sin embargo difieren de estos Mintoyes en cuanto son cámaras circulares a más de un metro de profundidad con pisos y paredes internas y externas recubiertas de piedras trabajadas y semi trabajadas.

Todos estos datos revelan la existencia de rituales funerarios asociados con la vida más allá de la muerte, de allí la colocación de objetos y alimentos colocados como ajuares funerarios.

Los entierros secundarios o vasijas funerarias se encontraron en mucho de estos sitios. Acostumbraban a depositar ajuares a los difuntos como vasijas, artefactos líticos, animales domésticos, figuras, adornos corporales, etc. También se pueden apreciar diferentes costumbres en la elaboración de los ajuares funerarios: laterales, en los pies, en la cabeza. Se observa el cambio de usos en los ritos funerarios a través del tiempo, es así como los entierros en posición sedente aparecen de acuerdo a los análisis cronológicos, como de mayor antigüedad entre las diversas clases de entierro, mencionados anteriormente... las aldeas tenían un terreno asignado para ser utilizado como cementerio colectivo, pero algunas familias preferían conservar sus muertos lo más cerca posible de la casa y los enterraban en los alrededores, razón por la cual en ocasiones se hallan entierros aislados. (Durán, 1998: 296s).

Otro aspecto de estas creencias denota la importancia de la pareja, lo cual se manifestaba en las ceremonias que se guardaba al morir uno de sus miembros. Se identifican los fuertes lazos de unión entre las parejas que, como ya se indicó, se comenzaban a formar desde la infancia.

Si la mujer muere y el marido queda vivo por diez lunas siguientes, que son diez meses, no se ha de lavar ni limpiar ni comer cosa alguna con sus propias manos, sino que se lo han de dar y poner otro en la boca, y cuando falta el viudo quien de esto le sirva, abaja el rostro y la boca al suelo, y allí, a imitación de otros animales irracionales, toma la comida o bebida entre las muñecas de los brazos y con aquello la llega a la boca. La misma ceremonia guarda la mujer si el marido se muere, por los diez meses siguientes, los cuales ellos cuentan por nudos que ellos dan en una cabuya o hilo grueso... y pasado ese tiempo por obsequias o cabo de año hacen las mismas ceremonias y regocijos y borracheras que al tiempo que se casó la viuda o el viudo fueron hechas; y con este dan fin a sus lloros y austera vida. (Aguado, 1963: II; 463).

Como se desprende la religión era entonces un aspecto muy importante en la vida de estas comunidades. Se constituía incluso como un factor de unidad de cohesión grupal e identitarios. La arqueología también ha mostrado, como parte de estas prácticas religiosas, las ofrendas que eran colocadas a los lados o en el centro de los pisos de las casas o terrazas de siembra, a fin de propiciar buenas cosechas, alejar malas influencias y garantizar el bienestar de sus habitantes mediante este acto de invocación a seres “superiores”.

Espíritus que moran en el bosque, en las montañas, en las lagunas. El arco y arca del cielo y de las aguas, animales míticos. El chamanismo, las ofrendas, el uso de cuevas y lagunas, los espacios rituales construidos para tal fin, bebidas, ídolos, instrumentos y demás objetos asociados a sus rituales, forman parte de este complejo religioso.

### **3. Los Petroglifos y sus referencias chamánicas.**

Los pueblos aborígenes que habitaron estos territorios, dejaron también otros testimonios materiales de su existencia. Particular referencia por su importancia, número y papel dentro de la simbología de muchas comunidades, son los petroglifos. Estos constituyen un medio de comunicación que continúa hablándoles a los hombres y mujeres de hoy sobre esos antiguos grupos. Son testigos silenciosos y narraciones mudas de la vida desarrollo y presencia de estos grupos aborígenes.

A lo largo y ancho de este territorio son muchas las manifestaciones rupestres que se han encontrado, siendo los petroglifos los más reseñados dentro de los reportes arqueológicos. La primera referencia documental de los petroglifos de esta región, cuya población más importante en la actualidad constituye San Juan de Colón, fue la realizada por Julio César Salas. Este describe algunas rocas grabadas en Venezuela y Colombia comparándolas con la “piedra del mapa” ubicada en San Juan de Colón, de la que incluso publica la primera fotografía de esta, enviada por Luís Eladio Contreras en noviembre de 1906. (Salas, 1977: 178-180).

Lisandro Alvarado menciona también la “piedra del mapa”, aunque sin proporcionar mayores comentarios (Alvarado, 1956: 347). Bartolomé Tavera Acosta (1956) publica una fotografía de la piedra del mapa tomada por Santiago Aguerrevere, jefe de la comisión Astronómica del plan militar, se transcribe la descripción que de esta hace Fernando Benet en su guía general de Venezuela, la cual a su vez la toma el

libro de José Benito Calderón (1962). Este último libro es fruto también de un importante aporte del historiador colombiano Luís Febres Cordero. Saúl Padilla (1957) por su parte, establece relaciones figurativas entre las piedras de San Juan de Colón y Lobatera. (Salamanca, 1990).

Los petroglifos de la región, al igual que todos los demás, fueron elaborados al sustraer material de la superficie de la roca con instrumentos de una dureza superior. Por medio de diversas técnicas lograron plasmar esas formas que aún permanecen en la roca. Muchos de ellos han sido visitados y registrados, sin embargo todavía hay muchos que no han sido ubicados o que simplemente se ignora su presencia. También hay considerable número de estos que han sido destruidos incluso sin haberse obtenido de ellos ningún tipo de registro.

Como ya se ha señalado, en los meses de septiembre y octubre del año 2008 se conoce de la existencia de una “piedra del mapa” en el sector conocido como “Plan de Vegones”, Municipio Ayacucho del Estado Táchira. El 6 de septiembre de ese año se realizó el registro del petroglifo el cual se encuentra asociado con un sistema de terrazas en un recodo de una montaña al margen izquierdo de la quebrada “La San Juana”. Precisamente en este sitio realizó la excavación de noviembre de 2009.

Esta nueva estación rupestre se ubica en las coordenadas: N: 8° 0' 11, 73". O: 72° 12' 11, 50", y a 1516 msnm. El petroglifo forma parte de un complejo de 3 rocas que se agolparon de tal forma que se crea un refugio de forma triangular. Por la inclinación de sus caras se convierte en un natural lugar de abrigo. Dentro de este nicho se encontró, durante la última excavación, un número muy importante de restos cerámicos de diversas características.

El petroglifo es como un abrigo rocoso y las figuras son complejas e intrincadas, con muchos triángulos formando unas figuras y parecen representar una escena: alguien está acostado acompañado por una persona en cuclillas, el jefe o chamán está cerca, se ven que están usando unos tocados de pluma... (Durán, 2009:33).

Las figuras son de dimensiones pequeñas en relación al tamaño promedio de otras figuras de petroglifos de la región. Resalta de sobre manera su manufactura que difiere de la forma tradicional de otros petroglifos. Se realizaron mediante líneas o trazos incisos sobre la roca usándose una lasca muy fina y cortante, “Podría afirmarse, sin exagerar, que se trata de un singular trabajo de filigrana sobre el soporte pétreo”. (Salamanca, Jaimes, Suescun, 2009:24).

Precisamente es imagen poderosa de una forma antropomorfa en una actitud que remite fácilmente al imaginario del chamán o moján, no exclusiva de esta estación rupestre. Figuras dotadas de atributos de poder son comunes en otros petroglifos, lo que lleva a señalar la importancia que jugó este personaje dentro de los grupos humanos aborígenes que realizaron en la piedra estas figuras impactantes.

Nuestro arte rupestre es a la vez figurativo y abstracto y debió estar directamente ligado al lenguaje y estar más ligado a la escritura que al arte... es la transposición simbólica y no la calcomanía de la realidad. Lo más probable es que dicho arte rupestre esté directamente relacionado con la mitología así como con la organización social de los grupos humanos que lo han representado. Su contenido está formado por mitogramas... pero también podríamos sugerir que se trata igualmente de sociogramas, como nos lo parecen indicar nuestros petroglifos. (Clarac, 1996:191).

### **3.1. Chamanismo y religión.**

El término chaman comienza a ser usado para referirse a los sacerdotes magos de los grupos tungus de Siberia Oriental, quienes son observados por viajeros europeos y rusos hacia el siglo XVIII. Su traducción más cercana es la de “curador de almas”.

El chamán, es verdaderamente curador de almas en su práctica terapéutica, ya que él no separa alma y cuerpo y entiendo que la efectividad de su chamanismo sólo se lleva a cabo comprendiendo primero al alma, porque si el alma está enferma el cuerpo también lo está. (Velásquez, 1987:33).

El chamán es el intermediario entre el mundo de los vivos y el de los espíritus y de todo lo que en occidente se llamó como sobrenatural. Están unidos a la naturaleza la cual se les revela como un todo sagrado. Esto trae como consecuencia que todas sus acciones tengan un gran peso simbólico lo que los hace seres diferentes ligados a lo sagrado. Por esto se puede afirmar que el chamán es un hombre religioso que vive en un espacio heterogéneo donde existen “porciones de espacio cualitativamente diferentes a otras”. (Eliade 1979:25).

En 1552 se imprime por primera vez el texto del clérigo Francisco López de Gómara quien al hablar de la región de Cumaná describe de esta manera a los piaches, que son otra forma de llamar a los chamanes.

A los sacerdotes llaman piaches: en ellos está la honra de las novias, la ciencia de curar y la de adivinar; invocan al diablo, y, en fin, son magos y nigrománticos. Curan con yerbas y

raíces crudas, cocidas y molidas, con saín de aves y peces y animales, con palo y otras cosas que el vulgo no conoce, y con palabras muy reservadas y que aun el mismo médico no las entiende, que usanza es de encantadores. Lamen y chupan donde hay dolor, para sacar el mal humor que le causa... suspira, brama, tiembla, pateo y hace mil vascas el piache; juda dos horas hilo a hilo del pecho, y en fin, echa por la boca una como flema muy espesa y en medio de ella una pelotilla dura y negra... dan respuesta los piaches si les preguntan; más en cosas importantes... previenen la gente antes que vengan los eclipses; avisan de los cometas y dicen muchas otras cosas... van a los banquetes, pero siéntanse aparte y por sí: embriángase terriblemente y dicen que cuanto más vino tanto más adivino... aprenden la medicina y magia desde muchachos, y en dos años están encerrados en bosques que comen cosa de sangre, no ven mujer, no salen de sus chozas o cuevas, van a ellos de noche los maestros y pinches viejos a enseñarles... (López, 1979: 126-127).

A pesar de destacar el aspecto terapéutico, el chamán tiene muchas otras funciones dentro de la comunidad. Es más, el chamanismo es una verdadera concepción religiosa del mundo y del cosmos. Es una religión que se distingue de otras debido a que posee ciertas particularidades, como la de no poseer una doctrina escrita, ni una historia local. Se reconstruye constantemente sobre las bases culturales de los grupos humanos aborígenes, no mediante la explicación de la historia de sus predecesores, sino con base a una experiencia revivida y compartida.

Espanoles y europeos, especialmente los religiosos misioneros, pronto reaccionarían contras estas manifestaciones religiosas de los pueblos americanos. Para 1779 Fray Antonio Caulín, de la Orden Franciscana, escribe con mucha elocuencia la consideración en que los conquistadores tenían a los chamanes.

... veamos quiénes son esos piaches o brujos que tan astutamente tienen engañados a tantos infieles y católicos. Son la mayoría de ellos unos indios taimados y generalmente del mal gesto, grandes embusteros y embaucadores, que hacen creer a los demás indios que hablan con el diablo y que este hace cuanto ellos quieren para hacerse respetables y temidos de las gentes y conseguir con estos diabólicos engaños el logro de sus intereses y desordenados apetitos. Estos son los médicos de los indios o, por mejor decir, matasanos de todas estas gentes que se valen de ellos... (Caulin, 1976: 27).

En varias regiones de Venezuela el chamán es conocido con el nombre de piache, entre los maipure es llamado marirri, en los caquetíos boratio. Entre los goajiros se llaman autsu a la mujer que cura y autshi al hombre. Los sanemas tienen dos clases de chamanes el sabli que es el chamán mayor y el lahalatwan. Para los piaroa se llama meñeruwa, en la cordillera andina se les llamó mojan y en los actuales territorios tachirenses se les llamó faraures. Pero a pesar de las múltiples formas en que se le conoció el rechazo a todo lo que su persona representa, es decir a la forma cultural autóctona, siempre fue patente.

De esta manera el encuentro entre estas dos visiones en los andes venezolanos, pronto originó un cuestionamiento a cualquier forma cultural no occidental. Esto a pesar de que los españoles tuvieron la necesidad indiscutible de recurrir a dichas prácticas indígenas.

De las brujerías no escapó ni el cadáver de Fray Alonso de Briceño, sexto obispo de Venezuela, fecundo comentador de Escoto. Refiere Juan Pablo Soto que cuando el bueno del señor obispo se encontraba enfermo le aplicaron, con intención de sanarlo, Piedra Bezoar, plantillas de gato negro y abiertas palomas sobre la boca del estómago. Cuando murió fueron encontrados bajo su cadáver dos idolillos indígenas que con la aprobación del mismo señor obispo había colocado el criado indio de su ilustrísima. (Briceño, 1961:6).

### **3.2. El chamanismo o mojanería en los Andes tachirenses**

Durante el siglo XVII y VXIII se condenaron a morir en la horca de la plaza pública de La Grita a varios hombres y mujeres, indios o negros esclavos, acusados de yerbateros, arbolarios o mojanes. En 1605 se le sigue juicio a Juana Riojano quien acudió a indios mojanes para buscar la curación de su marido Alfonso Sánchez, los cuales le recomendaron sahumeros de tabaco, bejuros y borrachera mientras éstos obtenían comunicación con los espíritus. (A.H.L.G. juicios. Tomo I).

En 1678 se llevó a cabo un juicio al indio Gaspar por ser mojan y erbolario. Este trabajaba en el Valle de San Bartolomé (hoy El Cobre) y tenía la facultad de dañar el agua del río Carira para que muriesen los animales y las plantaciones. (A.H.L.G. juicios. Tomo 9. Legajo 6). Para 1717 se condena a la horca por mojan y yerbatero al negro Antonio Arava quien se le acusaba de quitar la vida a un negro llamado Tomás Mina que vivía en la estancia de Nuestra Señora de la Chiquinquirá de Umuquena. El 20 de

agosto se cumplió con la pena de “muerte a garrote”. (A.H.L.G. juicios. Tomo 12. Legajo 12).

En 1773 se sigue juicio a la mestiza Bartola Gómez y a su hija Marcelina. Se les acusó, entre otras cosas, de haber encantado el río a fin de que las bestias muriesen envenenadas al beber y de haber causado “daño” a don Valentín García Méndez. (A.H.L.G. juicios. Tomo 26. Legajo 5).

Todo esto muestra como los habitantes de Los Andes, tanto indios como esclavos y españoles, creían en el poder de los mojanos como sanadores pero también como responsables de “dañar” o en enfermar. De ahí la persecución hacia quienes tenían esas prácticas y la contraposición de la religión cristiana como la salvación a estos males. Se enfatiza entonces la importancia de los sacramentos, como el bautismo y la unción de los enfermos, la participación en la eucaristía y los sacramentales como el agua bendita e imágenes de santos para la protección contra ese mal. En otras palabras la figura del mojan continuaba teniendo una gran preponderancia como el mediador entre el mundo de los hombres con el mundo de los espíritus.

Por otra parte se le reconocen a estos, poderes de predicción y adivinación, conocimiento y dominio de la naturaleza en rituales que aún se conservan, como las pintas o cabañuelas (para determinar los periodos de lluvia) y la siembra del agua. Sus oraciones secretas son poderosas y pueden influir sobre cultivos animales y personas. Sus bebedizos y pociones son potentes medicinas. En fin toda una serie de creencias que se encuentran todavía presentes dentro de los habitantes de los andes y que provienen directamente de esa estructura religiosa del chamanismo o mojanería.

### **3.3. Chamanismo y arte rupestre.**

Una de las grandes dificultades para el estudio del arte rupestre es que en casi la totalidad de los casos, de todo ese proceso y contexto que significó la elaboración de los petroglifos, sólo queda el resultado. Es sumamente difícil determinar exactamente qué grupo hizo, quienes intervinieron en el proceso y cuanto tiempo demoraron haciéndolo.

Otra gran interrogante está referida a las razones que estos grupos tenían para realizar estas obras. Se han esbozado diversas explicaciones, aunque básicamente existen dos tipos de análisis que se encuentran dispersos a lo largo de toda la literatura:

El primero y más numeroso es el análisis interpretativo cuyos temas y tratamientos varían desde las muy



imaginativas interpretaciones de tempranos misioneros que veían en los petroglifos obras del demonio, pasando por las comparaciones con alfabetos y costumbres de antiguas civilizaciones clásicas tales como las propuestas por Tavera Costa y Calderón y las interpretaciones arbitrarias con mapas cartográficos realizados por Tabner, hasta las interpretaciones más objetivas basadas en los mitos de Amalivaca que sugieren Humbolt, Rojas, Alvarado, Straka y de Abate Y, finalmente, los análisis comparativos de Diessly León Q. , Acosta Saignes y otros entre figuras de los petroglifos venezolanos y figuras centroamericanas, peruanas y norteamericanas. (Sujo, 1974: 761 – 762).

El segundo tipo de análisis se conoce como el análisis objetivo. En este grupo se encuentran los temas que van desde los primeros intentos por sistematizar las migraciones de los grupos que pudieron ser los autores de estos grabados, pasando por las comparaciones pictográficas apoyadas en los conceptos de relatividad cultural, hasta las clasificaciones generales a través de análisis de técnicas y figuras que se agrupan cantidades de petroglifos. Rojas, Koch – Grünberg, Mallery y Marcano representan esta tendencia, junto con Im Thurn, Boman y Rouse. A este grupo pertenece también el análisis de Crucent, Diessly León Q., Alvarado, Jahn, Sanoja y Vargas, Perea, etc.

Estos análisis van a señalar un gran número de razones que tuvieron los grupos humanos para elaborar el arte rupestre. Prácticas rituales, intenciones puramente estéticas o la necesidad y vehículo de comunicar saberes, mitos, etc. (Gonzales, 1980).

Pero una de las explicaciones que más se ha difundido en los últimos años es la que plantea un origen neurofisiológico a partir de la reacción producida por sustancias psicotrópicas. Así la ingestión de narcóticos presentes en plantas permite la observación de determinadas figuras denominadas fosfenos, las cuales son representadas en el arte rupestre e indígena en general. De esta manera las representaciones artísticas tendrían su origen en contextos rituales y la mayoría de las figuras procederían de alucinaciones a las cuales posteriormente se les asigna un significado. Estos rituales estarían presididos por chamanes y serían la representación de creencias en seres sobrenaturales, en otros mundos no completamente humanos y en relaciones cósmicas.

“El chamanismo es una de las técnicas más arcaicas del trance” (Eliade 1960:16) pero también es mística, arte, magia, religión y toda una inmensa carga cultura y

psicológica de los individuos y sus grupos. El chamán es el gran maestro del éxtasis; no hay chamanismo sin éxtasis o estado de trance.

De esta manera... todos los grupos aborígenes de América en su aspecto cultural están estructurados a partir de los modelos de la gran trama ritual del chamanismo, representado y desarrollado por sus chamanes, y dentro de la cual se da la dialéctica de las hierofanías, que es la separación radical entre lo profano y lo sagrado, a partir de una ruptura con lo real y una introducción chamánica en el mundo religioso. (Velásquez, 1987:12).

Los chamanes entran en trance de manera pasiva o desenfrenada con el fin de curar, originar cambios, predecir el futuro y controlar la naturaleza. Según la teoría neuropsicológica la capacidad de pasar voluntariamente o no de un estado de conciencia a otro es una característica universal del sistema nervioso humano. De esta manera en los estados alterados de conciencia los tipos de alucinación son uniformes en un primer momento, independientemente de los factores culturales. Los agentes externos que inducen estos estados además de la ingestión de drogas, puede ser la hiperventilación, fatiga, migraña, esquizofrenia, concentración intensa, disminución sensorial, sonidos y movimientos rítmicos persistentes, etc.

En el primer estado del trance se ven unas formas geométricas de colores vivos que centellean, se mueven, se contraen y alargan y se mezclan. Se perciben pulsaciones luminosas (fosfenos) que “con los ojos abiertos se pueden proyectar en paredes y techos”. En el segundo estado los chamanes se esfuerzan por racionalizar sus percepciones geométricas. Las transforman dentro de sus ilusiones, “en objetos cargados de significado religioso o emocional”. (Clottes y Lewis- Willians 2001: 16).

A este estado se accede por medio de un torbellino o túnel al final del cual se ve una luz viva. Los fosfenos persisten pero pasan a ser periféricos. Las formas alcanzan proporciones de alucinaciones icónicas de animales, personas y monstruos derivando a seres particulares en función del sistema cultural y de la mente del individuo.

En el estadio 3, el individuo siente que puede volar y se transforma en pájaro o en otro animal. No ve más que simplemente cosas extrañas, lo cual forma parte íntima de la alucinación... una de las experiencias más frecuentes... es la transformación en un animal. (Clottes y Lewis-Willians, 2001:18).

Estos animales corresponden a un bestiario particular de los grupos humanos relacionados con el arte rupestre. Son los animales míticos que se encuentran formando parte de sus creencias y relatos. Para los andes estos animales son el águila, relacionada con las placas aladas y que por su vuelo alto lleva al mundo de los espíritus. El zamuro que viaja al mundo de los muertos, la culebra relacionada con el arco iris intermediario entre el cielo y la tierra, ciertos pájaros, el jaguar relacionado directamente con el poder del chamán, el venado y posteriormente el caballo traído por los españoles. Además de las ranas y los sapos. (Clarac, 1997).

La experiencia del trance en todas sus fases, según esta teoría, parece estar representada en los petroglifos. En consecuencia, los fosfenos, ciertos objetos simbólicos y el bestiario particular que se encuentra presente en las concepciones míticas de los pueblos andinos, se verá también reflejado en el arte rupestre de la región.

Hoy día, sin embargo, gran parte de la práctica chamánica de algunos grupos y la heredada por actuales generaciones de descendientes de grupos autóctonos, como es el caso de los campesinos andinos, no está signada imprescindiblemente por el trance o el éxtasis. Solo hay éxtasis en los rituales y ceremonias más importantes y representativas de la cultura.

Incluso el trance ha sido estudiado detalladamente y diferenciado como tal. Una de las propuestas actuales que mayor hacidero y aceptación propone la clasificación del trance en disociativo, eufórico y teatral. El trance disociativo es el llamado como “salvaje”, “demoniaco”, “malo”. “No es valorizado por ningún grupo, incluso es temido. Sus contenidos son informes, van desde la catarsis hasta la agresión”. (Clarac, 1996:393).

El trance eufórico es causado por un mecanismo euforizante dominado por ciertos individuos (mojanos). Puede lograrse con o sin un estímulo externo como drogas, fumar tabaco con cierta técnica, olores, música rítmica, cantos monótonos, objetos simbólicos, presiones sobre el cuerpo, etc. Deja de ser una patología para transformarse en una imitación de esta pero con un contenido cultural. Los chamanes adiestrados la utilizan voluntariamente.

Finalmente el trance teatral, que no es otra cosa que la imitación del trance eufórico ante el dominio del contenido cultural. Cumple la misma función terapéutica integral del anterior y se convierte en el más frecuente de los trances. (Clarac, 1996).

Sin lugar a dudas la figura del mojan, faraute o chamán, como maestro y especialista del trance, posee un poderoso carácter comunicativo ya que implica la personificación misma de todo el contenido religioso de la cultura aborígen. Nada extraño puede resultar que una persona tan importante esté representada en el arte rupestre.

El chamán, moján o faraute, es una figura que sugiere un tipo de poder muy especial. No se trata de una diferencia vertical económica, la que le va a dar una preponderancia dentro de su grupo. Al contrario, es una diferenciación del tipo horizontal construida sobre su función religiosa. Se refiere entonces a la personificación del llamado poder simbólico.

Este poder simbólico encarnado en el chamán, es un poder subordinado, es “una forma transformada, irreconocible, transfigurada y legitimada de otras formas de poder”. (Bourdieu, 1991:170). Es un poder capaz de producir efectos reales sin un aparente gasto de energía grupal.

Ciertos elementos materiales específicos, representan el poder simbólico en cuanto lo informan y declaran. No es sólo la representación sino que es también el sostén del poder mismo. Así un petroglifo no es sólo la mera figuración del chamán, sino que es parte de su poder por ser este quien tiene la capacidad de leerlo, interpretarlo y usarlo dentro de su función transmisora.

Sin embargo el petroglifo, como cualquier otro objeto material, no es necesariamente condición indispensable de la existencia del poder simbólico del chamán, faraute o mojan andino, es más bien una forma de expresión de este. (Foucault, 1994). Por esto no puede valorarse adecuadamente el poder simbólico del mojan sin acudir al contexto que lo sostiene.

La idea de que el poder está localizado en, y emana de, un punto dado está basada en un análisis equivocado. En realidad el poder significa relaciones, un conjunto de relaciones más o menos organizado, jerárquico y coordinado. (Foucault, 1994: 198).

De esta manera se puede afirmar que ciertas esferas iconográficas de la cultura material, como el petroglifo, puede entenderse como una gran expresión simbólica de acceso restringido. Son conocimientos que permiten el monopolio y la legitimación del poder chamánico, ligado a una forma de saber y al discurso que dicho saber genera.

Discursos que van a reforzarse con una iconografía diferenciadora de aquel que detenta el poder simbólico de donde esta emana. Ciertos ítems de esta representación lo constituyen elementos materiales cuya representación es una figura humana puede asociarse con la función chamánica. Cuentas de collares, pendientes, maquillaje corporal, instrumentos y otros, indican diferencias de rango relacionadas probablemente con prácticas chamánicas.

Y es que el control de los símbolos materiales resulta ser una estrategia social efectiva en el control de significados que legitima y refuerza el poder simbólico del chamán. Usar ciertos elementos es monopolizar la información contenida en estos artefactos y controlar la forma en que esa información se emite y circula.

Así ciertas representaciones antropomorfas que recuerdan a individuos sentados en dúnos y en medio de lo que pareciera ser representaciones de contextos rituales, remite a representaciones de poder. Son instrumentos reservados a las esferas del poder que pueden hacer referencias a los caciques o líderes sociales o políticos. Ciertamente existe una gran dificultad de diferenciar entre ambos. Aunque también hay que recordar que en muchos grupos junto la función política como simbólica recaían sobre la misma persona.

En los petroglifos de la región conocida como Municipio Ayacucho, del Estado Táchira, son muy abundantes estas figuras con atributos de poder

### **3.4. La persistencia del mojan**

Uno de los datos que la evidencia etnográfica ha revelado, en el Municipio Ayacucho del Estado Táchira, es que la presencia indígena en muchos sectores de esta región se extendió, como ya se dijo, hasta finales del siglo XIX. De hecho la presencia de numerosas etnias aborígenas en los andes venezolanos, fue esencial para el surgimiento de los pueblos y ciudades durante la época de la conquista e incluso en la independencia. Los indígenas eran la única mano de obra disponible, resultaron

entonces imprescindibles para la producción agrícola, lo que supone el sustento mismo de los nuevos habitantes de la región.

Los indígenas tachirenses mantuvieron, a pesar del proceso de evangelización, sus creencias manifestadas en ciertas prácticas, como rituales y ceremonias. En ellas hacían especies de “imploraciones”, acompañadas por cantos y bebidas embriagantes como la chicha. Estas acciones religiosas coinciden con momentos especiales dentro de la vida de la comunidad, ligadas especialmente al ciclo agrícola de siembra, entrada y salida de las lluvias, recolección, etc.

En estas ceremonias y en los ritos de curación, sobresalía la mencionada figura del chamán, mojan o faraute, quienes eran unos individuos con una ascendencia importante dentro del grupo debido a su función religiosa. Estos tenían la facultad de servir de intermediarios entre los seres divinos y humanos. Eran pues “...una especie de sacerdotes curanderos que servían de agentes para transmitir a los indios sus mandatos los que eran ciegamente acatados” (Jahn,1993:9).

La tradición oral colonense señala que los indios huyeron después de las desventuras sufridas por la conquista de sus tierras, hacia un sitio conocido como la “Urbina”, territorio montañoso de muy difícil acceso, incluso en la actualidad. Estas tradiciones hablan de que “esa montaña es habitada por una tribu indígena que está allí en forma como espiritual”. (Hernán Ramírez). Se dice son gobernados “por una bruja, la viuda del cacique Urbina”. (Antonio R. Zambrano), aunque parece tratarse en realidad “de una poderosa mojan” (Freddy Suescún) que desata “formidables tormentas cuando algunos cazadores van a buscar osos, venados, cachicamos y esos animales de los muchos que viven allá”. (José María Rosales).

Es una montaña encantada, “con truenos y relámpagos, con caminos que hacen que la gente se pierda” y “con una cascada que cuando alguien va a ir a mirarla se pierde” (José María Rosales), con “neblinas que no se ve ni la mano frente a la cara”, y con “venados que se le aparecen a uno y lo pierden en el monte” (Antonio R. Zambrano). Así defiende La Urbina sus tierras de aquellos que entran con malas intenciones.

Son muchos los sitios “encantados por los indios”, especialmente por aquellos “conocedores de la brujería”, es decir los mojanes. (Hernán Ramírez). Casualmente estos datos han permitido encontrar yacimientos arqueológicos excavados en el

Municipio. Así para el año 2006 se realizó un trabajo arqueológico en una estructura de piedra ubicada en la aldea Cascarí, donde los habitantes decían “se veía a un indio encima de ella” (Juanita Chacón). Igualmente en la aldea La Blanca en un sitio “que cuando uno va a trabajar allá parece que hubiera gente que lo está mirando”. (Cándido Chávez).

Lagunas también fueron objetos de encantos, como Laguna Real en la aldea Vegones. “Es una laguna que encantaron los indios y que si uno va con mala fe hasta lo ahoga” (Angelino Guerra). También quedaron encantadas muchas “piedras del mapa”, que es el nombre con que se conoce a los petroglifos en referencia al petroglifo más documentado y observado, el llamado “la piedra del mapa” en pleno centro de la ciudad de San Juan de Colón.

“Si se mueve la piedra se inunda Colón. Una vez la movieron y llovió tanto que casi acaba con las casas” (José María Rosales). Se refiere al hecho histórico ocurrido en 1920 cuando la piedra es enterrada por orden de Eustoquio Gómez (Jaimes, 2006). “Entonces apareció un indio diciendo que si no desenterraban la piedra Colón se iba a inundar” (Hernán Ramírez). Un hecho similar ocurre en 1950 cuando es trasladada al sitio que hoy ocupa “comenzó a llover mucho, día y noche. Tuvieron que traer al Obispo para que rezara y le quitaran el encanto que le pusieron los indios”. (María del Carmen Chacón).

Pero también permanece estas referencias a los antiguos mojanos en los secretaadores, curiosos, sobanderos y yerbateros. Según muchos de ellos estos conocimientos vienen de los “indios” y fueron transmitidos por algún familiar, especialmente padres o abuelos. Oraciones, propiedades de las plantas, formas de observación, son parte de esos saberes convertidos en praxis y fuertemente mezclados con elementos del catolicismo.

Existen algunos rasgos relevantes de estas prácticas. El primero de ellos la masividad en uso y la subterrneidad del rezo, pero también la extensión geográfica y social del fenómeno, así como el reconocimiento de provenir de una tradición indígena muy antigua. (Alrviz, 1992).

Todos estos datos parecen sugerir la persistencia de una estructura religiosa ancestral donde el mojan ocupaba un lugar preponderante. Un plano mental consciente, inconsciente y subconsciente que supone toda una estructura de pensamiento donde aparecen correlatos míticos indígenas. Pero también un plano material donde las

comprobaciones etnológicas y arqueológicas comienzan a mostrar la figura del mojan como una figura central dentro de los petroglifos tachirenses.

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



## **CAPITULO II**

### **ESENAARIOS DE ENCUENTRO ENTRE EL PASADO Y EL PRESENTE DE LOS GRUPOS HUMANOS DE LOS ANDES TACHIRENSES**

Ya se ha dicho que la depresión del Táchira se presenta como un espacio natural propicio para la convergencia de los pueblos. En efecto este territorio conocido hoy como Estado Táchira "... es cortado en diferentes direcciones por profundos valles y caudalosos nos de montaña que abrieron caminos en distintas épocas pre-hispánicas a corrientes migratorias de indígenas de las selvas del Zulia, de las altas laderas de Mérida, del alto llano apureño y de Colombia". (Duran, 1998.47).

En consecuencia son muchos yacimientos ubicados en este territorio. Estos son manifestaciones de espacios utilizados para diferentes fines: asentamientos, cementerios, talleres, espacios rituales, etc. Todos ellos con variados patrones de ocupación, correspondientes a diferentes épocas.

#### **1. Los espacios rituales.**

Los llamados espacios rituales están asociados a unos sitios que poseen ciertas características que los hacen propicios para efectuar determinadas prácticas comunitarias relacionadas con sus creencias religiosas. Su cercanía a fuentes de agua, aislamiento, altura, fenómenos sonoros, son algunas de esas particularidades que los convierten en espacios ideales para estos usos. Las prospecciones arqueológicas han servido para comprobar la rica tradición oral que hacen de las lagunas de los páramos sitios rituales cargados de gran simbolismo. También las cuevas o abrigos rocosos, muchos de las cuales conservan hoy día una carga simbólica muy rica presente en las comunidades campesinas que se encuentran habitando esos territorios.

Son numerosos también los registros documentales que hacen referencia a esto. Igualmente se han encontrado estructuras líricas, a las que se les asocia una tradición que habla de su carácter ritual, hacia el suroeste y norte del Táchira. Están conformados por piedras trabajadas acomodadas en la superficie de los cerros que se encuentran en la confluencia de las corrientes de agua o quebradas.

Los espacios rituales forman parte importante de estos escenarios geográficos donde numerosos grupos humanos, adaptándose a ellos o modificándolos, han socializado o culturizado espacios en el que han desarrollado sus relaciones. Por esto comprender su ordenamiento y uso y es fundamental para conocer y comprender el proceso histórico de cualquier comunidad ya que es el resultado del sistema de relaciones que ha establecido dentro y fuera de estos grupos. (Sánchez, 2003).

Dichos espacios rituales tienen una poderosa capacidad para establecer relaciones entre el presente y pasado de los grupos humanos de esta región. Una población del pasado, los indios derrotados, escondidos pero poderosos, sostiene vínculos con la gente que vive hoy día alrededor de esos espacios. Estos son entonces escenarios para la realización de ciertas prácticas, como ofrendas, que aun hoy constituyen un referente importante dentro de la oralidad y la praxis de las comunidades campesinas contemporáneas.

El vínculo histórico está dado dentro de un territorio imaginado común a ambos actores y ocupado en sentido vertical: los aborígenes con sus encantos en capas subterráneas y nosotros en la superficie... así se plantea que en muchas mentalidades colectivas de la región andina la vivienda la existencia de estos aborígenes es indudable, ellos siguen viviendo abajo y actúan sobre nosotros mediante las apariciones... (Morales, 2002: 29).

Este simbolismo campesino se encuentra presente dentro de algunos yacimientos arqueológicos estudiados en la región y que sencillamente remiten a un pasado que parece vivir dentro de ellos. Al mismo tiempo se constituyen en esos escenarios privilegiados donde se establecen esos vínculos con los grupos que ocupan en el presente esos mismos espacios.

La arqueología no hace más que comprobar la persistencia de estos encuentros, de estas relaciones, de esas persistencias y resistencias que se encuentran escondidos debido al acorralamiento de históricamente se ha cernido sobre ellas. Por eso en muchos grupos la existencia de estas estructuras comunicativas en el presente y el pasado se ve evidenciada aun más con los hallazgos de materiales arqueológicos. Este hecho no deja de ser más que la comprobación de lo ya sabido.

Estructuras líticas, cuevas y lagunas son algunos de estos sitios rituales donde imaginarios y tradiciones tienen especialmente dinamismo de persistencia. Existen otros elementos donde también se revelan estos vínculos, como los petroglifos. Algunos como los cementerios, mintoyes, ríos, quebradas, montañas encantadas, deidades aborígenes transfiguradas, han sido desconfigurados por la cultura dominante.

Estos espacios rituales tienden, entonces, puentes entre el presente y pasado de los grupos humanos de la región. Muestran como los contenidos ideológicos de estos grupos están inmersos dentro de los significados sociales que han orientado a unos y a otros en las construcciones del sentido del mundo y en los procesos de identidades diferenciales que se reflejan en la historicidad de estos pueblos.

### **1.1. Pisos ceremoniales.**

Durante el mes de agosto de 2006 se realizó la excavación del yacimiento La Blanca, ubicado en el sector La Blanca, aldea Caliche, Municipio Ayacucho, Estado Táchira. Se trata de una estructura lítica (piso) ubicada en la parte superior de un cerro que se encuentra rodeado de norte a este por la quebrada La Urbina y por el oeste por la quebrada La Blanca.

Dicha estructura tiene la forma de un rectángulo conformado por piedras tipo laja, o en forma de planchas, que van a originar una estructura de 5,40 mtrs., de largo por 4,40 mtrs., de ancho. Está delimitado por unas piedras de canto de un promedio de 30 cm., de largo, con claras evidencias de cortes. Hacia el sur – este las piedras se encuentran escalonadas, pareciendo ser la entrada a la estructura.

En este yacimiento no se obtuvo material cerámico. Se observaron dos rocas grandes que parecen depósitos de agua. Además de una mano de moler y una punta trabajada. Al final se rellenan los pozos de sondeo y los espacios vacíos para evitar el derrumbe de las piedras. Se limpia el terreno y la estructura es dejada destapada a fin de que pueda ser apreciada por la comunidad vecina. (Durán, 2007).

La configuración de este espacio no tiene referencia dentro de la literatura arqueológica venezolana. Sin embargo se pueden encontrar algunos referentes en construcciones líticas colombianas, especialmente las localizadas en la Sierra Nevada de Santa Marta y en la serranía de El Cocuy. Esto supone la existencia de un fuerte vínculo entre los grupos que habitaron en ambas zonas antes de la conquista española.

Una referencia de este tipo de construcción se encuentra en la Elegía de Varones ilustres de India y de Juan Castellanos: "... en una de sus plazas enlozada de lajas grandes, puestas igualmente...". Se refiere aquí a la ciudad de Taironaca en la Sierra Nevada de Santa Marta. (Valderrama, 1981:4).

Otro dato se encuentra en el estudio que sobre los indios Tunebos o Úwa, de la familia Chibcha, quienes al descubrir las migraciones de sus antepasados mencionan muchos sitios de la depresión del Táchira. Igualmente describen sus espacios rituales con características similares al yacimiento La Blanca, ubicado entre las quebradas La Urbina y La Blanca.

Los Úwa practicaban ritos en sus diferentes sitios de residencia... de acuerdo con esto, los datos obtenidos demuestran determinada tendencia

en la ubicación de las sedes principales, que generalmente se encuentran en la confluencia de los ríos. (Osborn, 1985:141).

Otra teoría que se planteó sobre esta estructura, motivada a su ubicación en relación a los puntos cardinales, es que se trate del piso de una capilla de la época colonial. Sin embargo no se encontraron rastros del uso de horcones para asegurar un techo, ni restos de ocupación humana. Tampoco existe tradición oral al respecto ni información documental. Sin embargo se puede especular que de haber existido esta capilla su construcción en ese sitio se debió precisamente al hecho de haber sido un espacio ritual indígena, que se ocupó sustituyendo un ritual por otro (el indígena por el cristiano impuesto), pero teniendo el fin último de este, una continuidad en el tiempo.

Continuidad que se mantiene hasta el presente, porque en este yacimiento se mantienen vivas una serie de prácticas asociadas al culto de María Lionza. Además la quebrada de La Urbina nace de una montaña que se considera sagrada, un sitio encantado donde se refugiaron los antiguos indígenas. (Horacio Guerrero).

Los habitantes del sector no visitan este sitio sino en grupos, ya que señalan que se “sienten observados”. Añaden además la existencia de otros fenómenos como ruidos de tambores y la presencia de indios que seguramente “encantaron ese lugar”. (Ángel Chávez).

## 1.2. Cuevas y abrigos.

En octubre de 2008 se realizó la excavación de varios yacimientos en la Aldea Los Vegones del Municipio Ayacucho. Uno de ellos está relacionado con un abrigo conformado por una gran roca encajada en una montaña y sobre otras piedras de grandes dimensiones. Sus medidas son 8 mtrs., en el frente delantero y 4,80 mtrs., de profundidad.

Luego de una limpieza y despeje de su interior y alrededor, se procedió a realizar 3 pozos, uno en cada sector del abrigo. Se encontró un considerable número de tiestos de diferentes tamaños, así como abundante conchas de caracoles en la superficie, además de pequeños huesos de mamíferos y un molar no determinado. El material lítico encontrado se encuentra representado por martillos, pulidores, lascas y una especie de sello, un fragmento con líneas incisas.

La cerámica es muy variada: grandes vasijas de bases grandes, algunas con mascas de tejido o granulado, vasijas pequeñas o medianas con decoración de líneas incisas vertical u horizontal, cuadrados, triángulos alrededor del cuello y en las panzas apliques de cadenas adornadas con líneas entremezcladas. Presentan buena cocción, la cerámica es marrón en varias tonalidades hasta llegar al negro. Resaltan tiestos con engobe blanco. Su desgrasante es arenoso y algunos con cerámica fragmentadas. (Durán, 2009).

Dentro de la literatura etnográfica son numerosas las referencias que identifican a las cuevas y abrigos rocosos como espacios sagrados donde eventualmente podrían haberse realizado algún tipo de ceremonia. Dentro del Táchira son muchas también las tradiciones orales que identifican a las cuevas como espacios rituales.

Ya se dijo que la cerámica encontrada tiene una particular elaboración en comparación a la hallada en otros yacimientos que se excavaron cerca de allí. Se puede suponer que se trate de un tipo de vasijas que elaboraron con especial esmero por tratarse de instrumentos usados para algún tipo de ofrenda o como parte de algún ritual realizado dentro de estos espacios.

La tradición oral del sector insiste en señalar al abrigo rocoso como un sitio con algún “encanto dejado por los indios”. Se reportan ruidos, luces, presencia de indios dentro de ese abrigo. Incluso evitan el ingreso a este a pesar de estar cerca del camino principal de la aldea.

### **1.3 Las lagunas**

En los páramos tachirenses y en algunos valles interandinos, es común encontrar la presencia de lagunas. Asociadas a estas se encuentran toda una serie de relatos, muchos de los cuales son de clara procedencia prehispánica, mientras que otras se articulan al proceso de transculturización de las comunidades andinas.

Persiste también hoy en día un código de comportamiento ante estas lagunas que comprenden un silencio respetuoso y la entrega de ofrendas. Estas ofrendas consisten en ciertos elementos que son entregados a las aguas, como el chimó, el miche, la panela; pero también las primicias de las cosechas. Todavía se habla de las ofrendas de niños a estas y de la existencia en su interior de una culebrade grandes proporciones. Casas subterráneas, indios que salen de ellas, animales de oro, ruidos y bramidos forman parte también de esas narraciones y creencias de las comunidades campesinas en relación con sus lagunas.

Las lagunas, desde el punto de vista de la cosmogonía andina, son representaciones geográficas naturales de la mitología del origen de los andes. Todo ese sistema de creencias que existe en torno a las lagunas y sus “encantos”, reflejan un elemento característico de la cultura andina, como es la importancia del agua, tanto en el mito como en la vida cotidiana, como condición de la vida humana y de los bienes materiales (Clarac, 2003). Remiten además al mito de origen de Arco y Arca (Chía – Jamashia, Shus – Shes), héroes civilizadores que recogen la estructura dualística de orden – desorden, arriba – abajo, etc., esencia de la estructura mítica andina.

En algunos casos, estos relatos se han perdido en el proceso de transculturización, lo que ha desconfigurado su condición de correlatos geográficos del mito, aunque todavía

permanece algún reconocimiento de ser espacios sagrados, mágicos o con algo diferente a los demás. En otros casos los correlatos se han conservado, algunos son de procedencia prehispánica y otros articulados con la influencia cultural del cristianismo. A estas categorías pertenecen esas narraciones de las lagunas bravas, las lagunas que aparecen o desaparecen, o simplemente a las lagunas encantadas.

## **2. Las piedras como expresiones simbólicas de los antiguos pueblos aborígenes.**

Además de los petriglifos, por el hecho de ser piedras grabadas por “los indios”, existen otras piedras que tienen dentro del imaginario una carga simbólica muy importante, en cuanto son contenedoras de una especie de “poder de los indios”. Son piedras con algún tipo de “encanto”, que poseen ciertas “facultades” propias, o que simplemente son los mismos indios que se convirtieron en piedra. Y es que el rico panorama mítico – interpretativo, que está ligado a cada una de estas expresiones rupestres, permite descubrir:

... el posible papel que pueden jugar las diversas manifestaciones del arte rupestre en el sentir íntimo del hombre indígena, y permite vislumbrar un modo de acercamiento, una relación mística y muy vital con ellos”. (Sojo, 1987:104).

En los cronistas de indias, especialmente Fray Pedro Aguado (1963), se encuentran las primeras referencias del culto a las piedras en los pueblos andinos. Para los andes venezolanos se puede encontrar como estas creencias han persistido a lo largo de los años. Así lo demuestran los trabajos de Tulio Febres Cordero (1971), Julio César Salas (1997) y Alfredo Jahn (1973).

Una piedra se considera sagrada por poseer alguna característica que la distingue. Puede ser su visibilidad, su color poco común, sus grandes dimensiones, o una posición erecta muy distintiva. Sin embargo el carácter sagrado de estas piedras, e incluso de algunos sitios muy particulares, se puede explicar por el fenómeno asociado a las experiencias religiosas conocido como “hierofanía” y a un fenómeno perceptivo llamado “pareidolia”.

La hierofanía se refiere a la manifestación de lo sagrado, este se muestra “como algo diferente por completo de lo profano”. De hecho “la historia de las religiones, de las más primitivas a las más elaboradas, está constituida por una acumulación de hierofanía... la naturaleza es susceptible de revelarse como esta realidad sagrada que se encuentra saturada de un gran poder” (Eliade, 1983:18ss). En estas piedras sagradas se

reconoce entonces esa concentración de poder, allí se localiza, reside y este objeto es asociado con el poder mismo (Masón, 1962). Dicho poder es denominado “encanto”, y hace referencia a ese “poder de los indios que reside en las piedras”.

En el caso particular de las piedras sagradas ese “encanto” es la que hace algo distinto de lo natural, la singulariza de manera determinante. Estas piedras tienen energías, tienen maná. El término maná, que proviene de las culturas melanesias, sirve para identificar esa fuerza misteriosa que poseen algunas personas, los muertos y algunos objetos. “Los objetos tienen maná porque lo han recibido de ciertos seres superiores”, en este caso de los indios, “así participan místicamente de lo sagrado... es una fuerza cualitativamente distinta de las fuerzas físicas”. (Eliade, 2000: 86ss).

Ese maná, fuerza o encanto, sería realmente el objeto de veneración de los grupos humanos respecto a estas piedras sagradas. Su valor sagrado lo da esa hierofanía que se traduce en lo que la piedra incorpora y expresa haciéndola algo distinto ya sea porque representa “lo otro” o porque procede de “de otro lugar”.

Su valor sagrado se debe exclusivamente a ese algo o a ese otro lugar, nunca a su existencia misma. Los hombres han adorado las piedras tan sólo en la medida que representa algo distinto de ellos. Las han adorado o las han usado como instrumento de acción espiritual, como centros de energía destinadas a su propia defensa o a la de sus muertos... las piedras relacionadas con el culto eran utilizadas como instrumentos: servían para obtener algo, para asegurarse la posesión religiosa. Poseían ciertas virtudes sagradas debidas a su origen o a su forma, y más que adorarlas, eran utilizadas. (Eliade, 2000:333).

Como objetos mágicos las piedras participan de la magia contaminante o contagiosa.

... la rama de la magia simpatética que puede denominarse homeopática o imitativa. Su principio director... “lo semejante produce lo semejante” o, en otras palabras, que el efecto de asemejar a su causa. La otra gran rama de la magia contaminante o contagiosa, procede de la noción de que las cosas que alguna vez estuvieron juntas quedan después, aun cuando se las separe, en tal relación simpatética que todo lo que se haga a una de ellas producirá efectos parecidos en la otra... su base física... es un intermedio material de cierta clase que... se supone los objetos distantes y conduce las impresiones del uno al otro. (Frazer, 1986:63).

Así para la visión del hombre andino, las piedras sagradas que estuvieron unidas al poder de los indígenas que vivieron en estas regiones, conservan ese poder conferido

a ellas por las ancestrales sabidurías y prácticas de esos pueblos desaparecidos. No se puede dejar de mencionar que el pensamiento religioso "piensa" en la naturaleza como un ser vivo, dotado de actos y voluntades. Esta se antropomorfiza de acuerdo a las peculiaridades de los grupos humanos que les da unos significados simbólicos. Por esto mientras los grupos aborígenes cargan de significado a estas piedras de acuerdo al contenido de sus experiencias mágico religiosas, los grupos actuales refieren esa carga simbólica en el hecho de haber estado en contacto con "el poder" de esos grupos, de provenir de esa época, casi mítica para la mentalidad contemporánea. Y es que "la roca le revela algo que trasciende de la precaria condición humana: un modo de ser absoluto". (Eliade, 2000:332).

Por su parte la pareidolia, o imagen implícita, es un fenómeno donde lo que se observa se asocia con elementos de la imaginación. Es decir, la percepción que se tiene de un objeto combina lo real con lo fantástico. Es una forma de ilusión o percepción engañosa muy diferente a las alucinaciones provocadas por drogas u otros medios. De esta manera, desde un objeto real que se percibe escasamente estructurado, se cree percibir algo distinto. (Gombrich, 1979).

Esto ocurre cuando al observar un objeto como una nube, una mancha, una montaña, una piedra, un árbol, etc., se tiende de manera inconsciente y casi automática, a reconocer en estas formas caóticas patrones asimilables a objetos conocidos. A lo largo de la historia y en la actualidad, fenómenos de este tipo producen conmoción pública y peregrinación religiosa. En la astronomía la denominación de constelaciones y grupos estelares ha sido el resultado de hechos similares. Los patrones culturales de los pueblos e individuos determinan la forma en que estos objetos se hacen reconocibles y su valoración como sagrados.

Ambos fenómenos pueden ayudar a aplicar el por qué lugares u objetos pudiera ser considerados como sagrados. Los pueblos aborígenes al igual que los actuales, experimentaron el fenómeno de la pareidolia. En sus vivencias cotidianas y su relación vital con la naturaleza experimentaron fenómenos y percepciones que asociaron con lo sobrenatural y que originaron una experiencia religiosa. Incluso los dos fenómenos pueden estar concatenados ya que una observación puede producir la asociación con una forma animal u objeto sagrado, sobre el que se produce una profunda experiencia



religiosa “hierofanía”. Podría pensarse también, que el solo hecho de producirse una “pareidolia” muy evidente, sea en sí misma una hierofanía.

Como ya se dijo, los petroglifos hacen referencia a las concepciones religiosas de los pueblos aborígenes a través de los signos marcados en ellos. También se habló de cómo otras piedras por efecto de los fenómenos mencionados, son además objetos de una gran carga de sacralidad. En tales piedras la intervención humana ha sido mínima, o sencillamente son formas naturales que remiten a los animales míticos o totémicos. También pueden asociarse a los antepasados y a las deidades petrificadas. Otras cumplen una serie de funciones asociadas con el hecho sagrado, como la de ser demarcadoras de tiempos especiales, guardianes y protectores, con poderes curativos, con fuerzas procreativas, así como los talismanes y amuletos.

El culto a las piedras sagradas se puede apreciar la persistencia y permanencia de elementos de la religión de origen indígena dentro de escenarios contemporáneos. Revelan además profundos esquemas identitarios que están basados en esas creencias, fuertemente arraigados en las comunidades andinas del Táchira, tanto campesinas como urbanas, proveniente de migraciones hacia pueblos y ciudades.

Tales creencias forman parte de una “razón primera”, que se va a oponer a una “razón segunda” sustentada sobre el discurso occidental o logos de la ciencia.

El devenir está articulado por la razón primera. La historia es el devenir formulado por la razón segunda con énfasis de ésta en su propia aparición y en su influencia. La historia es la historia del progreso... el devenir se refleja en el mito para su interpretación y ésta se articula en el devenir por medio del rito... la historia, pues, simplifica y reseca al complejo y jugoso devenir para pasar de su cuento a su cuenta, de su relato a su razón. (Briceño, 2007:27).

La presencia de estas creencias forma parte de los procesos de resistencia cultural que se han generado desde lo más profundo de los imaginarios de los grupos humanos. Muchos han sido los factores disolventes que atentan contra las identidades colectivas, pero también han existido en estos mecanismos que buscan eliminar opresiones culturales asumiendo los rasgos de la identidad propia.

El pasado aborígen ha constituido un elemento de vertebración de los grupos tachirenses que han mantenido una referencia identitaria con base a elementos

ancestrales integradores como las manifestaciones de las religiones indígenas. El culto a las piedras forma parte de esta base referencial. Reconocerla como constituyente del ser colectivo supone eliminar estereotipos foráneos y redescubrir una profunda y ancestral estructura identitaria.

Esta manera de resistencia cultural empuja al colectivo a contrarrestar la amnesia histórica con el conocimiento y reinterpretación crítica del propio devenir. Y es que la historia de nuestros pueblos ha sido negada por la falsificación, por el ocultamiento, por la sustracción hecha sobre principios amaestrados, por la retórica del poder bajo la cual se ha escrito la historia del país. El reconocimiento de estos “focos” de resistencia supone la inolvidada intención de romper y liberarse de mentiras y medias verdades que escondieron nuestra identidad real, nuestra existencia auténtica como pueblo.

### **2.1. Piedras poderosas.**

En enero de 2010 se localizó una nueva estación rupestre en la aldea “La San Juana” Municipio Ayacucho estado Táchira. Gracias a informaciones obtenidas de los habitantes de la región se logró ubicar las “piedras de las culebras” presentes en la tradición oral de la región. Son en realidad 5 petroglifos ubicados al margen izquierdo de la quebrada La San Juana, paralelas a esta, y se encuentran en línea recta con separaciones que oscilan entre los 50 y 300 metros., en la cota de los 1280 m.s.n.m. Su nombre se deriva de las figuras serpentiformes que en ellas predominan.

Esas piedras pues la hicieron los indios, si los indios, huy hace muchísimo, mucho, muy mucho. Eso es muy muy antocorio, y le pusieron esas culebras pa protegerse, no ve que esto por aquí ha sido siempre muy culebrero. Y como ellos sabían curar cuando los picaba la culebra pues estas piedras eran las contras pa que las culebras no les picaran. (Carlos E. Colmenares).

Claro que esas piedras son pa las culebras... aquí hay muchas culebras porque había mucho indio. (Hugo Berto Zambrano).

En esa misma microcuenta, también al margen izquierdo pero en la aldea LosVegones, una piedra es temida y respetada por los actuales habitantes del sector. Se conoce como “la piedra de los chiflados” (locos), donde “... si se pasa por allí sólo, de noche la gente se vuelve chiflas porque comienzan a sentir un encanto de los indios uno muy muy fuerte”. (Beatriz Ramírez). Es difícil evitar la piedra ya que se encuentra en la intercepción de los “camino reales” o “de piedra” que unen Boca de Monte con La San

Juana y Los Vegones con Laguna Real. Por eso los caminantes prefieren, en las tardes oscuras, en las noches o en días de neblina, hacer el tránsito por la carretera principal a pesar de aumentar considerablemente las distancias.

Hoy desaparecidas en medio de un desordenado progreso urbanístico que se ha desarrollado en San Juan de Colón, cinco pequeñas piedras distribuidas en semicírculo y cuyas caras miraban al observador. Se encontraban ubicadas en terrenos que pertenecieron a la familia Martínez en el antiguo camino real de Colón – Paraguay, barrio La Esperanza. (Salamanca, 1990).

Obviamente en su desaparición jugaron muchos aspectos relacionados con el crecimiento urbanístico de la población. Sin embargo todavía se guarda en la memoria colectiva de los habitantes más antiguos del barrio el recuerdo del sitio como un lugar encantado. “Allí se veían indios, se escuchaban tambores, eso estaba encantado, así como la quebrada que está cerca y donde hay una piedra grande así pero con muchos dibujos de esos” (Benilde Martínez). Hoy día se habla de que en las casas construidas sobre el sitio en que se encontraban estas piedras “espantan, se oyen que suenan cosas, seguro es eso de los indios”. (Ricardo Acevedo).

Otro espacio de este tipo se encuentra en el sector Morretales, de la aldea Caño Arenoso, Parroquia Ribas Berti del Municipio Ayacucho y donde se encuentra un muro de unos 50 metros, de largo y de unos 2 metros en su parte más alta. El propietario de la finca donde está la estructura asegura haber visto “indios, porque ahí eso está encantado”. Los indios “... enterraron allí botijas llenas de morocotas y por eso es que encantaron eso y se quedaron allí, no los ve mírelos, esos son los indios todas esas piedras del muro son los indios que se volvieron piedras”. (Javier Orozco).

Hoy tapada por los escombros dejados por la remoción de los terrenos y construcción del terminal de pasajeros de San Juan de Colón, la “piedra de los sacrificios” aun permanece en el recuerdo de muchas personas. Se trata de una piedra de unos 1,50 metros., de altura con un acceso formado por unas piedras en forma de escalones colocadas para tal fin. En la parte superior dos cavidades o cárcavas alargadas. La más grande de aproximadamente 1,70 metros de largo por 80cm de ancho,aproximadamente. Era conocida como “la piedra de los sacrificios”... “dice que ahí los indígenas practicaban ritos para sus dioses y que incluso allí ocurrían los partos y los huequitos era uno para la mamá y otro para el niño”. (Cecilio Pérez V.).

## **2.2. Piedras protectoras**

En la llamada Estación Rupestre Riecito 2, se encuentra un petroglifo, cuya roca de forma rectangular y emplazada de forma vertical, tiene una altura máxima de 5,80 metros., y un largo en su base de 7,55 metros., se encuentra al margen derecho del Riecito, a 40 metros., de donde la carretera La Arenosa – La Popa atraviesa el río. Los grabados se encuentran en la parte superior de la roca y estos...”parecían ser caras vigilantes de sus dominios, que miraban a todo aquel que viniese remontando el río”. (Salamanca, 1990: 171).

Esta última afirmación resume claramente que significa estas rocas para la comunidad. “Esos son como unos vigilantes que dejaron los indios allí”. (Pedro Duque). “No pues esos son los indios mismos que tan ahí”. (Jesús Duque). “Así los indios vigilan sus terrenos pa que naiden sepa lo que ellos dejaron escondido por ahí en el río, no ve que por ahí hay un encanto que cualquiera se pierde y no aparece sino al tiempo y en otra parte”. (Matilde Morales).

## **2.3. Piedras que demarcan el tiempo y el espacio**

La aldea Naranjales se encuentra al oeste del área urbana de San Juan de Colón, hacia el margen izquierdo del río Lobaterita. Dentro de su territorio se han localizado distintos testimonios arqueológicos que hacen referencia a un poblamiento colonial y republicano muy significativo, pero también existen vestigios de la población aborigen. Alrededor de una laguna, de la que se han recogido numerosos relatos, se encontró un petroglifo y un número importante de “piedras de moler”.

Pero lo que más ha llamado la atención es un conjunto de piedras claramente intervenidas por el hombre para dotarlas de una forma triangular y que se encuentran esparcidas a lo largo de un área considerable del terreno. Son unos posibles señalamientos que, según las observaciones realizadas, parecen indicar la salida del sol “en épocas muy precisas al año” (Freddy Suescún), posiblemente durante los solsticios. Igualmente, alrededor de estas, se ha encontrado un patrón de asentamiento indohispánico, así como otras estructuras circulares alrededor de señalamientos más grandes.

Los habitantes reconocen estas piedras como “raras” aunque “nunca le hemos parado porque eso siempre ha estado allí” (Fermín Chacón). Otros, sin embargo

suponen que “fueron dejadas por los indios para marcar algo, para que ellos se dieran cuenta de algo” (Senaida Colmenares).

Señalamientos parecidos comienzan a observarse en distintos sectores de la región. Igualmente se han encontrado piedras colocadas de unas formas muy particulares, constituyendo lo que se ha denominado como alineaciones. Se trata de un grupo de piedras, naturales o con algún tipo de intervención para darle alguna forma particular. Estas han sido colocadas de determinadas maneras para establecer un referente geográfico, espacial, temporal, etc. Además del ya señalado en la Aldea Naranjales del Municipio Ayacucho, se han podido observar este tipo de trabajo en la aldea Laguna Real del Municipio Michelena; La San Juana y San Pedro del Río en el Municipio Ayacucho; Las Cumbres en el Municipio Lobatera; La Teura y La Rinconada en el Municipio Pedro María Ureña.

Se pensó que podría tratarse de algún tipo de marcas de linderos de terrenos, sin embargo la revisión documental de estas propiedades nada dicen al respecto. En documentos de este tipo se especifican estructuras hechas para tal fin. Así por ejemplo, en la división territorial entre las parroquias eclesiásticas de Colón y Michelena se construyeron “mojones de piedra” e incluso “montones de estas”, pero se encuentran bien documentadas. Esto no sucede en los documentos de las fincas aledañas a la mayoría de los sitios señalados. La documentación de estas tierras se encuentra, casi en su totalidad, en el Registro Principal del Municipio Ayacucho.

En la alineación de la aldea Laguna Real, los campesinos indican que “esas piedras señalan al cielo... en diciembre muestran clarito a unas estrella que cuando ya va a ser noche buena están completicas encima de ella (Nerio Colmenares). Las estrellas en cuestión parecen ser la constelación de las Pleyades y la fecha parece coincidir con el solsticio de invierno.

#### **2.4. Piedras que curan**

Existen piedras cuyo poder, “dejado por los indios”, sirve para la curación de enfermedades. Su convivencia con ellas y su uso como elemento terapéutico o como medicina de consumo, son las formas en que estas pueden ayudar a la curación.

Ubicada ahora en el interior de una vivienda del centro poblado “El Uvito”, en jurisdicción del Municipio Michelena, se encuentra la llamada “Silla del Indio”. Se trata

de una roca semi triangular de 1,60 mts de alto por 2,01 mts de ancho y en cuyo centro se encuentra una cárcava, lo que permite catalogarse como una gran “metate”. La ubicación de dicha cárcava en relación con el resto de la piedra le da una configuración ergonómica a esta. Con mucha comodidad una persona de tamaño promedio se sienta, un tanto recostada, sobre la roca.

Sin embargo no es sólo el hecho de esta extraña conformación lo que atrae a un número considerable de personas, sino su capacidad curadora. El sentarse algún tiempo sobre esta piedra y repetir la acción en un periodo determinado, según las recomendaciones de los curiosos de la zona, forman parte de una terapia curativa de cierto tipo de enfermedades.

A esa piedra los indios le dejaron el poder de curar, ellos sabían bastante de eso... yo sé porque eso me lo enseñó mi nono que jue el que me enseñó a lo de las yerbas y a secretear... uno le manda las maticas que la gente necesita y lo manda y lo manda a la piedra pa que la juerza que ella tiene se le meta y lo mejore... así he curado a mucha gente, bueno yo no, Dios y la piedra... es la piedra la que cura, uno lo que hace es ayudar un poquito y la fe, la fe de la gente en la piedra y en la medicina de los indios... (Isabelano Rosales).

Durante las prospecciones realizadas, especialmente en las zonas de la montaña y el páramo, se había comenzado a observar como en algunas casas los campesinos tenían unas piedras totalmente redondas, que eran “encontradas por ahí en esos montes”. En su mayoría estaban asociadas a estructuras de piedras como señalamientos, terrazas o cercas de piedras. Los más jóvenes sostenían que se trataba de “mingos”, que es una pieza redonda de pequeño tamaño usada en el juego de “bolas criollas” fabricadas con barro cocido.

Sin embargo, posteriores y detalladas observaciones arrojaron que se trataba en realidad de piedras, redondeadas de una forma casi circular y de tamaños variables. La más grande que he observado hasta ahora, es de 8,5 cm., de diámetro y la más pequeña de 3,4 cm. Otro dato suministrado, es el hecho que en su contacto al tacto, alguna de estas transmiten calor y otras frío. “pues estas piedras hay unas calientes y otras frías, no sé por qué será pero como que unas se cargan con el sol y tienen calorcito por dentro”. (Concepción Zambrano).

Al parecer dichas piedras eran usadas como elementos terapéuticos en la antigua medicina practicada por los pobladores de estas regiones. El uso de piedras preciosas

como “fuentes de energía” se usa en distintas terapias de la medicina oriental. Incluso elementos redondos macizos son usados por quiroprácticos populares en masajes y “sobas” como tratamiento de dolencia de tipo reumático.

Pues esas piedras siempre han estado allí, esa como que eran de la mamá de mi mamá, mi nona, que era partera y curaba a la gente de por aquí, era curiosa y venían a verla... esas piedras las usaba ella... yo no me acuerdo como pero sí sé que eran de ella y era pa curar a la gente que aquí venía... (Fausto Chacón).

La “piedra búchica” es el fragmento de una piedra al parecer de origen volcánico que parece tener la propiedad de ayudar en la calcificación de los huesos. Al igual que el “miche de culebra”, que usa para igual fin, la piedra búchica es muy apreciada y utilizada en los tratamientos que buscan soldar huesos fracturados.

Se “raspa” o pulveriza para mezclarse con agua, miche, leche, jugo o algún otro bebedizo. Debe administrarse en proporciones adecuadas y sólo durante el tiempo estipulado por el curandero, ya que su exceso puede originar “cálculos en los riñones”. (José María Rosales).

Este tipo de piedra se encuentra en las inmediaciones de los sitios donde hay “agua azufrada”. En la región son ampliamente conocidas estas piedras, especialmente las provenientes de la región de Ureña – Aguas Calientes en el Municipio Pedro María Ureña y en el sector Las Minas o Pozo Azul en la aldea La Arenosa del Municipio Ayacucho.

## **2.5. Piedras de la fertilidad.**

Ciertas piedras poseen la facultad de darle fertilidad a los terrenos y por ende garantizan una mejor cosecha. Son piedras que se siembran con la finalidad de lograr una mejor producción de las tierras cultivadas. Se les conocen como sapitos o ranitas. Son piedras naturales que asemejan la forma de estos animales y que los campesinos entierran en sus labranzas. Sin embargo se han encontrado también piedras que han sido trabajadas para lograr estas formas.

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 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 su interesante fenómeno que caracteriza a ese animal... acostumbran “hibernar”. Al tomarlas en la mano parecen muertas, pero al cabo de un momento empiezan a revivir con el calor. (Clarac, 1997: 45).

Incluso en huertos y jardines de casas ubicadas en pequeñas aldeas, pero también en poblaciones de considerable tamaño de la región, se pueden observar unas figuras moldeadas, hechas en cemento y de varios tamaños. Son sapos que adornan estos jardines y que nos recuerdan este animal de gran importancia y simbolismo dentro de las culturas aborígenes de Los Andes. “Esos sapitos nos traen buena suerte, desde que los puse allí las maticas se dan más bonitas”. (Ramón Vega).

Era la costumbre de los campesinos de las áreas cercanas a los páramos una vez arado los campos y antes de iniciar la siembra, el regar, como si fuese semilla, pequeñas piedras de cuarzo. Se esparcían al voleo mientras se recitaban algunas oraciones. Esto lo hacían determinadas personas, conocedoras del ritual.

El cuarzo es asociado con el agua, y la finalidad de esta práctica era el que no faltase el agua a la cosecha. Así se garantizaba la lluvia, pues “estas piedritas son gotas de agua de lluvia”. La tradición oral también habla de una costumbre que aun se puede observar. Cuando se sale al campo o se van a realizar una larga jornada de camino es costumbre llevar en la boca una piedra de cuarzo. “Eso lo hacían los indios y los anticorios pa que no les diera sed, porque como esas piedras son de agua, el agua no falta a uno...” (Teófilo Ramírez).

Son muchas las quebradas donde se consigue este mineral. Así mismo en la excavación realizada durante el año 2009, en unas terrazas utilizadas para la agricultura, se ha podido localizar restos de este material, como consecuencia del ritual antes descrito. También formaba parte, estas piedritas de cuarzo, de ofrendas que eran enterradas en el centro de estas terrazas usadas tanto como para la agricultura, como para lugar de construcción de casas de los aborígenes.

Recuerda este uso del cuarzo a otro ritual, sin duda de procedencia indígena, que aun hoy día es muy practicado en los andes de Venezuela y Colombia, como lo es la siembra del agua, “un ritual mágico que asegura la existencia de uno de los elementos vitales de la existencia del mundo... el agua”. (Rojas, 2007:40).



Si, eso se hacía por Semana Santa, el Viernes Santo, los viejos enterraban un taparo con agua y un taponcito de tuza. Se enterraba a las 3 de la tarde, en un lugar altico porque el agua va a salir más abajo. Se hace un hoyo bastante hondo, se le pone al agua un poquito de sal y se entierra, se hace más rezos y se tapa y mejor si el que lo entierra es un niño o niña... como a los 7 años allí cerca del sitio comienza a salir un naciente de agua... (Antonio Mora).

## **2.6. Piedras talismanes**

Los poderes de las piedras pueden ser transportados en la medida en que estas, de pequeño tamaño, son portadas o guardadas por el individuo que quiere beneficiarse de esta. Ellas pueden ser protectoras contra “males” y enfermedades, pero también contribuyen a “la suerte” en el diario transcurrir de la vida.

Sobre la “piedra zamuro” existen numerosas referencias, se trata de “una piedra que tienen los zamuros y que la dejan en el nido, el que la consigue le va a ir muy bien” (Ramón Vega). El zamuro dentro de la cosmogonía andina, es símbolo de la muerte, es un animal que viaja entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. También es asociado con “un hombre”, el mohán, que vuela al mundo de los espíritus como águila y al mundo de los muertos como zamuro para buscar el alma de los enfermos. (Clarac, 2003).

Muy apreciadas también son las “piedra de rayo”. Estas “vienen del cielo, en la punta de los rayos. Por eso es que si cae en un árbol lo parte en dos”. Son muy apreciadas porque “... al venir del cielo pues traen mucha suerte”. (Porfirio Roa). Estas se conservan en las casas como un amuleto o “contra”. Se tocan de vez en cuando para recibir un poco de su poder. Se conocen por su forma particular. Se trata en realidad de piedras talladas, usadas por los grupos aborígenes como herramientas o armas. Conocidas como “hachas” son comunes en yacimientos arqueológicos de donde son recogidas cuando los campesinos realizan labores de labranza.

Hallados de igual forma, apreciados por algunos y temidos por otros, los ídolos de piedra constituyen un talismán sumamente poderoso. En los años ochenta un grupo de trabajadores del departamento de Malariología de la Unidad Sanitaria N° 2 del Táchira, encontraron en una cueva tres figurillas talladas en piedra. Son piezas antropomorfas que se encontraban en un complejo de cuevas ubicados en el sector Quebrada Grande de la aldea Los Palmares Municipio Ayacucho. Allí mismo, pero en

los años 70, se encontraron restos óseos, cerámica en muy buen estado, ídolos de barro, pectorales y muchos objetos más, así como restos óseos. Estos hallazgos fueron saqueados y vendidos por manos inescrupulosas, desapareciendo totalmente. De estas figuras en piedra una se encuentra en un altar familiar de Táriba. Otra es usada en un altar del culto de María Lionza en la población de Ureña. Una tercera se ignora su paradero actual.

También debe señalarse la existencia de ciertos comportamientos relacionados con el uso de piedras para la obtención de suerte y protección, especialmente en los caminos. Son conductas que aparecen registradas en muchos pueblos del mundo. Así añadir piedras formando con el trascurso de los años montones que se van elevando, constituye una forma de rogar el auxilio de las deidades en caminos peligrosos. También se agregan piedras en los sitios donde “apareció un muerto”, es decir donde fuera asesinado un caminante, que de esa manera se vuelve también un protector.

A partir de la imposición del cristianismo las cruces y las capillas de santos señalan estos lugares sagrados, sin embargo no extraña ver las piedras colocadas y arrojadas como parte de esos rituales personales de rogativas a entes sobrenaturales: espíritus, muertos, dioses, santos. La visión más dicente de esto se encuentra en las cruces donde son colocadas pequeñas piedras tanto alrededor de su base, haciendo un montón, como sobre los brazos horizontales de su estructura. También dentro de las pequeñas capillitas se arrojan piedras, en algunas han sido tantas que prácticamente estas se encuentran repletas y las pequeñas imágenes están literalmente enterradas en ellas.

Por consiguiente el culto a las piedras sagradas se inscribe dentro de ese proceso de resistencia cultural que continúan vivas, especialmente en las comunidades rurales. Forman parte de ese imaginario religioso heredado de los pueblos ancestrales que habitaron estas tierras y que percibían en estas piedras una clara manifestación de sus dioses.

La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia religiosa del primitivo una hierofanía. Nada más inmediato y más autónomo en la plenitud de su fuerza, nada más noble ni más aterrador que una roca majestuosa, que un bloque de granito audazmente erguido. Ante todo, la piedra es. Es siempre la misma, subsiste, y lo que es más importante, golpea. Aun antes de

cogerla para golpear el hombre tropieza con ella. Si no siempre con su cuerpo, sí al menos con la mirada. Y percibe así su dureza, su rudeza, su poder. La roca le revela algo que trasciende de la precaria condición humana: un modo de ser absoluto. Ni su resistencia, ni su inercia, ni sus proporciones, ni sus extraños contornos son humanos: son índice de una presencia que deslumbra, que aterra, que atrae y que amenaza. En su tamaño y en su dureza, en su forma y en su color, el hombre encuentra una realidad y una fuerza que pertenecen a otro mundo, distinto del mundo profano del que él forma parte. (Eliade, 2000: 332).

### **3. La simbología viva de los petroglifos en los grupos contemporáneos.**

Si bien se ha insistido en la influencia de estos elementos simbólicos de los petroglifos en los grupos campesinos, también en comunidades urbanas se puede apreciar estos fenómenos. Y es que la ocupación de espacios en la región ha hecho que hoy muchas de estas manifestaciones rupestres, como consecuencia del proceso urbanístico, se encuentren en solares de casas y terrenos baldíos de muchas poblaciones. De hecho uno de los referentes identitarios de San Juan de Colón, además de las palmeras y el cerro El Morrachón, lo constituye un petroglifo muy particular. “La piedra del mapa” siempre ha tenido una relación afectuosa con los habitantes de esta comarca. Se trata de un bloque de una longitud de 3,78 metros, con una latitud máxima de 1,80 metros, y una altura máxima de 1,80 metros, y mínima de 1,50 metros.

Sus grabados forman una posible cosmogonía donde destacan cuatro figuras adornadas con atributos de poder y autoridad. Una de ellas con un penacho de plumas, otra con la representación de un collar y una especie de bastón de mando. Una mujer en estado de gravidez y otra cuyo tronco la forma una línea, ataviada con algún tipo de maquillaje. Alrededor de todas estas huellas de plantígrafos (osos) y felinos (tigres), serpientes enchincadas o preparadas para atacar y huellas humanas. Todas estas figuras muy bien hechas y de esmerada fabricación.

El hecho de que estas representaciones, en su conjunto sean recurrentes en otros petroglifos cercanos, como el que se encuentra en las inmediaciones del mercado municipal, parece evidenciar que se trata de una simbología relacionada a un conocimiento de carácter religioso, cultural e histórico. Es muy factible que se trate de la representación de seres sobrenaturales, de relaciones cósmicas, en un intento de expresar una forma de comunicación con el mundo espiritual y con la naturaleza. Se

trata entonces de un evento comunicativo, ligado al lenguaje y a la escritura, directamente relacionado con la mitología y con la organización social de los grupos humanos que lo elaboraron.

“Mitogramas” y “sociogramas” representados mediante signos abstractos y figurativos, cargados de simbolismos y con cierta independencia en relación al lenguaje. Y es que la “imagen posee una libertad dimensional que faltará siempre a la escritura; puede desencadenar el proceso verbal que llega a la recitación de un mito pero no está ligada a ella y su contexto desaparece con el recitante” (Leroi Gourhan, 1971:193). Por este motivo muchos investigadores han asociado los petroglifos con espacios sagrados donde era común la práctica de rituales presididos por la figura del mohán, faraure o chaman, sitios de enseñanza y transmisión de conocimientos.

En las figuras humanas representadas en la piedra del mapa se puede apreciar otra de las características del pensamiento andino, ligada con una categoría propia de los pueblos indígenas prehispánicos, el dualismo. “El dualismo se reproduce sin cesar en el pensamiento de los andinos la cual surge como una categoría de clasificación muy simple al principio... pero se va complicando más y más...” (Clarac, 2003:33).

Hombres y mujeres claramente definidos en roles muy específicos encarnan esta cosmovisión que permanece presente en la psiquis de los contemporáneos. La misma parece remitir a la pareja mítica de los diosas cósmicos caídos en tierra, creadores de las montañas y las lagunas, héroes civilizadores que permitieron el paso del estado natural al real particular del hombre de los andes. Son formas simbólicas de la fecundidad: tierra – mujer, con una naturaleza acuática y generadores de ese dualismo que se manifiesta también en las oposiciones como: arriba – abajo, destrucción – construcción, cielo – tierra, etc.

Se remite entonces, aunque en una doble representación, a la pareja original y originaria de los ritos americanos: juya – pulowi dentro de los Arawak (añú y Wuayú). En la cordillera andina de Venezuela y Colombia shuu – ches - arco, para el Dios masculino y shía – jamashía – arca para lo femenino. A ellos aun se refiere y se les llama “encantos”, “espantos”, “momoes”, etc. Son “los taitas”, los “viejos y viejas” que aparecen y desaparecen, hombres y mujeres catires y catiras de gran belleza y de ojos como de tigre. También como animales míticos sobrenaturales que habitan en los

espacios sagrados de las montañas y lagunas, como la culebra representada en los petroglifos, de allí que a muchas de estas rocas se les llame “piedra de culebra”.

En la mitología andina, que persiste inconsciente y oculta en la mente del campesino de los andes, la culebra es símbolo de fertilidad y muerte. Está asociada con las lagunas y los ríos: laguna real en la Aldea Los Vegones, pozo azul en la Aldea La arenosa, así como en casi todas las lagunas donde se dice habitan estos seres sustitutos de los animales y espíritus fabulosos del nuevo mundo. Las representaciones felinas del tigre o jaguar en sus huellas, asociado con el mohán o chamán quien asume su forma. Los sapos y las ranas asociados a la fertilidad y resurrección así como a la feminidad y su poder agresivo (Clarac, 1985).

Así pues, todo un libro abierto de una rica y compleja concepción religiosa y totémica de seres, animales, círculos, espirales, soles, huellas humanas, etc. Punto de encuentro entre dos realidades que lejos de ser excluyentes entre sí conviven y se encuentran en estos objetos de poder que son en sí mismos símbolos de resistencia, eternidad y especie de entraña protectora que constituye y refiere a lo que el hombre nunca llegará a ser: un sujeto inmortal.

Estos dos mundos el de lo sagrado y el de lo profano, solo se definen rigurosamente el uno por el otro. Entre ambos se excluyen y se suponen recíprocamente. En vano se intentaría reducir su oposición a cualquier otra: se ofrece como un verdadero dato inmediato de la conciencia (Caillois, 1994.12).

Con la llegada de los europeos en el siglo XVI, con su superioridad bélica y sus imposiciones religiosas y culturales, se originaron los enfrentamientos y genocidios que tiñeron de sangre estas tierras trayendo consigo la exterminación de la población autóctona. Fue un caos total que significó el abandono y desaparición de unas culturas ancestrales. Los indígenas que caían en manos españolas cuando no eran asesinados eran confinados a resguardos y tratados como esclavos. Los pocos que se escaparon buscaron la forma de esconderse en lo más profundo de las selvas y de las más altas de las montañas.

Algunos optaron por los suicidios colectivos como se infiere de algunas referencias etnohistóricas que mencionan la existencia de un sitio llamado el perdedero – Buroquía,

Municipio Simón Rodríguez- donde ofrendaron su vida en aras de su libertad, otros trataron de persistir con sus escasas pertenencias, ejemplo de este caso es la etnia cuyos rasgos encontramos en la hacienda San Miguel de Los Nonos, sitio alto intrincado rodeado por varias montañas que les protegían sobreviviendo durante dos siglos, pero sin lograr adaptarse a las nuevas circunstancias sociales e históricas de ese momento (Durán, 1998:303).

Esta “huida” a las montañas es una constante dentro de la tradición oral tachireense. Particularmente en la tradición colonense, como ya se ha señalado, se encuentra difundido el dato del retiro de los indígenas sobrevivientes al exterminio europeo hacia una montaña conocida como “La Urbina”, sitio “encantado y de muy difícil acceso.

Hay aquí la tradición de que se retiraron al Pico de la Urbina, cerro desierto e inexplorado todavía, que queda a unos veinte kilómetros de Colón, en rumbo a 60 grados hacia el noreste de la población, y es fama de entre los campesinos de esos contornos, que todavía lo habita con su tribu y gobierna una viuda del cacique Urbina, poderosa hechicera que desata formidables tempestades cuando alguno o algunos cazadores invaden sus dominios en persecución de los jaguares, pumas y osos que pululan en estas selvas que se levantan sobre los detritus orgánicos de quien sabe cuántas generaciones de selvas que la precedieron. No hay más caminos que los que transitan las fieras, por entre pavorosos tremendales en que se hunde hasta el explorador, para internarse en esa comarca desconocida que la fantástica reyna indígena, domina y defiende entre truenos y relámpagos. (Calderon,1962:52).

### **3.1. La permanencia de una especial significación**

Dentro de la particular forma que tienen las comunidades andinas para relacionarse con su medio ambiente vital, entra en juego un esquema de oposición entre la razón segunda, representada por el logos de la ciencia y la razón primera. Esta última se refieren a toda una serie de esquemas explicativos de la realidad, basados en las creencias fuertemente arraigadas de una comunidad (Briceño, 1993).

Dichas creencias se mueven en lo terreno de lo simbólico y en la trasmisión que de ella han realizado los grupos humanos. Así muchos de los elementos extraídos desde esa mirada etnográfica a la piedra del mapa, recoge esa transmisión del contenido

simbólico que proviene de las comunidades indígenas que habitaron estos territorios desde muchísimo antes de la invasión española y europea.

Esta transmisión de saberes es considerada como una forma de resistencia ante los profundos cambios que representó la imposición de una cultura dominante exógena. Este proceso ha continuado hasta hoy y se ve reflejado en la asociación de estos elementos simbólicos con una serie de arquetipos presentes de manera consciente, subconsciente e inconsciente en el hombre y mujer andinos contemporáneos. Dichos arquetipos mueven su psique hacia unos modos muy particulares de aprehender la realidad, llenan al mundo y la vida de significación y sus imágenes hoy se expresan a través de una mitología reformulada dentro de la llamada tradición oral.

Sin embargo el hombre también proyecta estos arquetipos sobre objetos fuera de su psiquis. De ahí los espacios y territorios sagrados como los páramos y las montañas, los ríos, las lagunas y “montes”, pero también sobre objetos particulares como las piedras.

...no es extraño que estos objetos sobre los cuales ha recaído la proyección sean apreciados con reverencia como cargados de poderes que van más allá de lo humano, y se conviertan en algo impregnado de magia, objetos de tabú o con la impresión de estar revestidos de un maná. Se esté o no consciente, lo que se originó en las profundidades de la mente está ahora afuera. (Alimaña, 1987: 202).

Esta posibilidad de crear, manejar y transmitir estas imágenes arquetipales dentro de un inconsciente colectivo, es un hecho innato y genético de la especie humana. (Morín, 2000). En el caso particular del petroglifo conocido como la piedra del mapa, esta capacidad simbólica ha sido atestiguada por los sucesivos habitantes de este territorio conocido hoy como San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, Estado Táchira. Es decir que posee una potencialidad comunicativa del simbolismo mítico andino, tan poderoso que a pesar de estar en medio de una población cada vez más urbanizada, secularizada y alejada de sus raíces tradicionales que la conformaron como pueblo, sigue teniendo una consideración – consciente, subconsciente o inconsciente- de ser un objeto sagrado.

Una piedra, entre tantas otras llega a ser sagrada – y por lo tanto, se halla instantáneamente, saturada de ser- por el hecho

de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee maná, conmemora un acto mítico, etc. El objeto aparece entonces como un receptáculo de una fuerza extraña que lo diferencia de su medio y le confiere sentido y valor. Esta fuerza puede estar en su sustancia o en su forma; una roca se muestra como sagrada porque su propia existencia es hierofanía, incomprensible, invulnerable, es lo que el hombre no es. (Eliade, 1985 a: 14).

Estas creencias relacionadas con la piedra del mapa han sido testificadas tanto por fuentes escritas como por una tradición oral continua, a la que ya se ha hecho referencia. Así Luis Felipe Ramón y Rivera (1972) hace referencia a estas “creencias simbólicas” que aún permanecen en el colectivo colonense. Estas hablan de un “encanto especial de la piedra” que hace que “quien la toca o se suba en la piedra no abandone a Colón y si lo hace más temprano que tarde regresará a esta tierra”.

Para el siglo XIX Ana María Vivas de Pacheco reseña en unas de sus cartas que alrededor de la piedra “se veían en las noches, las almas de los indios danzando alrededor de ésta”. (Ramírez, 2008). Esta creencia es recurrente a otros petroglifos colonenses, como el llamado “La piedra del caimán” (Alviárez, 2005), el ubicado en los alrededores del mercado Municipal – conocido como la piedra de tarzán – y los que se encuentran en las inmediaciones de la urbanización Santa Marta.

Otros “fenómenos” relacionado con el carácter sagrado de la piedra del mapa se refiere a los “extraños ruidos que ésta produce” y a la sensación de que “alguien nos ve”. (Ramírez, 2002). Esto se hace recurrente en muchos sitios sagrados del Municipio, como se pudo recoger en los datos etnográficos recabados durante la excavación de un posible sitio ceremonial indígena ubicado en las inmediaciones de la quebrada La Urbina en su desembocadura en la quebrada La Blanca. (Durán, 2007). Así como en el abrigo rocoso trabajado arqueológicamente en la Aldea Vegones. (Salamanca, 2009).

Igualmente la aparición de “duendes” alrededor de ésta. Los duendes provienen de la incorporación mítica europea pre cristiana a la nueva cultura mestiza de América, incluye a los sumilis de Asturias, los trasgos de Cataluña, sidh de Irlanda y poltergeit de Alemania; transmutados en los aluxes de la Península de Yucatán, en los novendes de Bolivia, thraucos de Chile y nuestros duendes. Son una de las tantas



explicaciones españolas a los llamados “encantos”, nombre con que se designa “el poder de los indios, misterioso y cerrado que continua activo y vigente aun”. (Morales, 2002).

Sin embargo el discurso más recurrente en la actualidad es aquel que dice “si mueven la piedra del mapa se inunda Colón”, esto “no es mentira porque ya sucedió, hace muchos años movieron la piedra y comenzó a caer los aguaceros más terribles sobre Colón”, esto como consecuencia de haber enterrado la piedra del mapa. “Entonces apareció un viejo de pelo largo y descalzo que comenzó a gritar por todas partes que no dejaría de llover hasta que desenterraran la piedra y así mismo fue” (María del Carmen Chacón).

### **3.2. La historia y la reactualización del mito.**

Esta construcción mítica sobre la piedra del mapa proveniente de un hecho histórico reseñado y recordado por la población de San Juan de Colón (Calderón, 1962) y que puede sintetizarse de la siguiente manera:

La codicia de los hombres de todos los tiempos ha hecho imaginar que tras las piedras talladas por los indígenas se encuentran grandes y fabulosos tesoros. El 5 de febrero de 1920 la piedra del mapa fue movida del puesto que ocupaba y enterrada unos metros más allá. Fueron muchos los esfuerzos realizados por los habitantes del pueblo, pero la autorización para este crimen ya estaba refrendada por el presidente del Táchira Eustoquio Gómez (1868-1935) y por el jefe civil del Distrito Ayacucho Robinson Morantes. Con la ayuda del jefe militar Domingo Romero, procedieron con unos soldados acantonados a realizar este hecho. A pesar de indicar que esto se hacía para abrir una calle, todos sabían que buscaban un tesoro que nunca encontraron. Llenos de rabia quisieron romper la piedra. Retando el miedo que produce las autoridades de la oscura dictadura, los vecinos organizan una junta de salvamento el 10 de febrero. Hacen diligencias, Ceferino Chacón, Juan Guglielmi, el Pbro. Juan de la Rosa Zambrano, Carlos Pagnini, Ernesto Croce, entre otros, encabezan dicha junta. Eustoquio es llamado a Falcón y queda encargado de la presidencia del Estado el Dr. Pedro León Arellano, quien ordena dejar quieto el monumento, nombra como jefe civil al Coronel Enrique Garabán quien cumple la orden. Se recoge dinero para desenterrar la piedra con los aparatos del gran ferrocarril del Táchira bajo la

dirección del Ing. Alberto Roncajolo (+ 1940). El 26 de marzo la piedra se desenterró y dicen que ese día dejó de caer la lluvia que desde febrero azotaba el poblado. En 1950 la piedra es trasladada hasta los jardines del grupo escolar Francisco de Paula Reina, el sitio que hoy ocupa (Jaimes, 2006:4).

La lluvia “que amenazaba con terminar con todo” y la aparición de un misterioso anciano que gritaba “si no desentierran la piedra del mapa toda la ciudad se morirá ahogada”, forman parte del relato mítico reactualizado y proyectado en este acontecimiento. Se trata entonces de la reconstrucción simbólica de un mito anterior asociado con claros elementos de las religiones andinas de los grupos aborígenes que habitaron estos territorios antes de la invasión europea.

Por un lado el viejo, personificación del dios creador arco, mito andino que se encuentra a lo largo de toda la cordillera de los andes. Por otra parte el agua, con un rico simbolismo dentro de las culturas andinas autóctonas, “el agua sirve, sin duda, de intercambio entre el cielo y la tierra a los que une o desune y que participa de su naturaleza”. (Clarac, 2003: 299).

El agua es entonces el elemento intermediario entre lo sagrado y lo profano. Es la lluvia que castiga y purifica, en referencia universal al diluvio presente en casi la totalidad de las religiones. El agua sagrada y misteriosa de los correlatos míticos de encantos, presentes en las lagunas que rodea a la población especialmente a la llamada “laguna real” que “si se desborda puede destruir a Colón”. En estas lagunas, ríos y quebradas – fuentes de agua – vive también la culebra ancestral de los mitos americanos, como en “pozo azul” donde este ser “se ha comido a muchos que han ido a bañarse allí y le han faltado el respeto al pozo”.

Existe también una relación muy material de algunas quebradas, ríos y lagunas con los petroglifos. En la aldea Helechales, sector El Moral, se encuentra un petroglifo en la orilla de una antigua laguna. En el río Guaramito, en su paso por el sector Riecito de la Aldea La Arenosa se encuentran petroglifos incluso dentro del cauce del mismo. Igualmente un número considerable de petroglifos ubicados en la meseta inclinada donde se encuentra actualmente la ciudad de San Juan de Colón está curiosamente muy cerca de fuentes de agua, destacándose la quebrada de Los Curos donde se encuentra

con mayor profusión. Estas son solo algunas posibles relaciones de los petroglifos con el agua.

### 3.3. Análisis estructural del mito.

Siguiendo la metodología del análisis de los mitos propuesta por Levi-Strauss (1976), esta narración originada como resultado de un proceso histórico, va a significar la reactualización de antiguas creencias que han sido adaptadas a las circunstancias actuales y a la continua transformación de la cultura de los pueblos. Su esquema consiste en recalcar como las acciones humanas van a generar una respuesta de la naturaleza, la cual se encuentra en directa relación con los seres sobrenaturales, los dioses que vive y son parte de ella, quienes son los llamados a reestructurar el orden. Bajo esta estructura se desarrolló este mito de la piedra del mapa y el agua arrasadora, el cual puede ser representado de la siguiente manera:

	1	2	3	4
A	Codicia de los hombres			La gente quiere a su piedra
B	Búsqueda del tesoro			
C	Entierran la piedra	Lluvia	Aparece el viejo	
D		Se pierden las cosechas		Se organiza la junta
E				Nuevas autoridades
F	Desentierran la piedra	Deja de llover	Desaparece el viejo	
G	Ofrendan primicias			Mejoran cosechas

1. Acciones humanas. A, B, C, Desestabilizadoras. F, G, Reestabilizadoras.
2. Respuesta de la naturaleza. C, D, Desestabilizadoras. F, Reestabilizadora-
3. Presencia de lo sobrenatural (el viejo). C, Aparición, F, Desaparición
4. Reestructuración del orden.

Para el año 1950 se termina la construcción de la moderna edificación del Grupo Escolar Francisco de Paula Reina, inaugurada en Julio por la Junta de Gobierno en pleno presidida por el General tachirenses Marcos Perez Jimenes, quien había cursado estudios primarios en esta población. La fusión de las escuelas Federal Ayacucho para hembras y la Samuel Darío Maldonado para varones, daría origen a esta institución que comenzaría a funcionar el 28 de Noviembre. La construcción del urbanismo que rodea a

este imponente edificio, requería la ampliación de la calle 5, lo que creó la necesidad de un nuevo traslado del petroglifo hasta los jardines de la nueva institución. Lo que en efecto se hizo con las maquinarias del Ministerio de Obras Públicas.

Aparece entonces una nueva versión del mito en referencia a este hecho. Se menciona la aparición de fuertes lluvias que no cesaron “hasta que no dejaron la piedra en paz”... al parecer el proyecto original consistía en su traslado hasta la plaza sucre, ubicada en el extremo oeste de la institución “pero no se pudo porque era mucho el agua que caía, entonces lo que hicieron fue moverla un poquito a donde está ahorita y fue entonces cuando dejó de llover” (Marina Ramírez). “A lo mejor el agua no se sintió en el pueblo como la primera vez, porque ya habían construcciones modernas, pero el campo sí. Yo me acuerdo que se perdieron muchas cosechas, las quebradas se desbordaron y todo era por lo de la piedra. (Ramón Ramírez).

En algunas narraciones intervienen nuevos personajes, pero se inscriben dentro de la estructura mítica ya descrita: acciones humanas (el nuevo traslado del petroglifo); respuesta de la naturaleza (lluvia); presencia de lo sobrenatural (esta vez con unos mediadores entre lo sagrado y lo profano que va a sustituir al viejo del primer relato); y la reestructuración del orden (al convenir dejar la piedra en sitio actual y no a donde se quería trasladar en su primer momento).

Eso fue en el año 50 cuando Pérez Jiménez mandó a construir el Grupo. Cuando llegaron las máquinas que estaban abriendo la calle y que iban a mover la piedra, eso comenzó a llover, a llover mucho día y noche. Eso era pura lluvia y lluvia y metían máquinas y llovía y llovía. Querían poner la piedra allá en la plaza Sucre, pero como que los indios no querían. Entonces fueron y buscaron al cura pa' que bendijera la piedra pero nada. Entonces el cura fue y buscó el obispo y a otros curas pa que le ayudaran. Ellos llegaron en la mañana y se ponían y rezaban y hablaban en latín con la piedra y la sobaban y le hablaba el uno y le hablaba el otro y salían todos mojaditos mojaditos del agua que les caía, pobrecitos y así fue que poco a poco fueron moviendo la piedra, la movían un poquito con la máquina y el obispo iba y hablaba y tocaba la piedra hasta que la piedra llegó a donde está hoy y el obispo dijo entonces que la dejaran quieta que no la molestaran mas y fue entonces cuando ya dejó de llover... porque era un encanto que le pusieron los indios a la piedra y tuvieron que traer al obispo pa que rezara y le quitan el encanto que le pusieron los indios. (María del Carmen Chacón).

Dentro de este marco se pueden puntualizar algunos datos que van a confirmar la importancia que dentro de los imaginarios actuales continúa teniendo los petroglifos y

en particular el conocido como “la piedra del mapa” que marca un referente importante para un colectivo urbanizado y en pleno proceso de modernidad.

- La piedra del mapa parece representar una posible cosmogonía que es recurrente en otros petroglifos.
- Se trata de un elemento de poderosos simbolismo comunicativo que remite a las creencias de las religiones de los pueblos originarios que aun persisten de forma consciente e inconsciente en las comunidades del presente.
- En la piedra del mapa se puede encontrar esa persistencia de significados los cuales fueron reactualizados y reformulados a partir del hecho histórico de su “entierro” en 1920 y de su último movimiento en 1.950.
- Estos datos parecen sugerir la presencia de un complejo religioso ancestral que se manifiesta en dos planos. Un plano mental consciente, inconsciente y/o subconsciente, que supone toda una estructura de pensamiento donde aparecen correlatos míticos indígenas. Y un plano material en donde las comprobaciones etnológicas y arqueológicas comienzan a insinuar una particular distribución de petroglifos y espacios sagrados alrededor y en asociación con fuentes de agua, petroglifos alrededor de la quebrada los cueros, sitios ceremoniales en medio de dos quebradas, petroglifos dentro de ríos, petroglifos al lado de lagunas como en la aldea Helechales y la aldea Naranjales.

### **CAPITULO III**

#### **RITOS, CREENCIAS E IGLESIAS EN LA TIERRA TACHIRENSE.**

A partir del tercer viaje de Cristóbal Colón la tierra firme venezolana se hace evidente dentro de la visión de los españoles. La geografía de estos territorios comienza a ser detallada por navegantes posteriores como Alonso de Ojeda y Juan de la Cosa, a partir de 1500. Sin embargo el interior del territorio venezolano seguía siendo “tierra incógnita”.

El 8 de junio de 1501 los Reyes Católicos autorizan a Alonso de Ojeda a emprender nuevos descubrimientos tierra adentro de las costas por él descubierta. Este territorio fue denominado Gobernación de Coquivacoa. Sin embargo las desavenencias de Ojeda con sus compañeros expedicionarios, Vergara y García de Ocampo, hacen fracasar cualquier intento o acción pobladora, generando la hostilidad de los grupos aborígenes contra los españoles como consecuencia de los abusos de estos pobladores costeros.

Para comienzos del siglo XVI la Corona Castellana comienza a diseñar un nuevo conjunto de estrategias de conquista para la ocupación de tan vastos y heterogéneos territorios. Tras el fracaso de Ojeda surge un nuevo proyecto, esta vez de carácter religioso, de ocupación de la tierra firme. Se planteó desde el punto de vista de una evangelización pura, eliminando cualquier contacto entre pobladores y españoles y aborígenes. Surge este planteamiento a partir de las denuncias del padre Montesinos en La Española, sobre los abusos de los españoles con la población nativa.

En 1513 el rey Fernando El católico, concede por Real Cédula a los Dominicos una franja de territorio de la actual costa venezolana, desde Cariaco a Coquivacoa, donde se prohíbe la captura de esclavos en dichos territorios. Los frailes Dominicos fueron dejados hacia marzo de 1514 cerca de Cumaná, pero en enero de 1515 ya habían muerto. Las evidencias permiten comprobar la continuación de las incursiones esclavistas, lo que precipitó la venganza de los indígenas. (González, 1993). Varios indicios señalan la presencia de Franciscanos en estas costas, para 1514 como

participantes de esta primera experiencia lograda por las gestiones de Pedro de Córdoba OP y el para entonces cura seglar Bartolomé de Las Casas.

En 1520 Las Casas insiste en el proyecto ante la Corona y logra un segundo contrato en un territorio costero que comprende desde Santa Marta hasta el Golfo de Paria. Las dificultades sufridas anteriormente, como la férrea resistencia de los grupos Caribe y las condiciones de la capitulación que consistían en el pago de considerables sumas a la Corona, hicieron que Las Casas profesara en la Orden Dominicana y abandonara el proyecto en 1526. (García, 1988).

Una vez abandonado el proyecto de Las Casas, se le concede a Juan de Ampíes una capitulación para poblar y pacificar las islas. Esa labor se extendería a tierra firme donde se fundaría un pueblo de españoles, asentamiento base para atraer a los aborígenes y “cristianizarlos”. El resultado de esto fue la fundación de Nuestra señora de Santa Ana de Coro en 1527, cerca de Todariquiba. El primer asentamiento urbano en tierra venezolana ya habis surgió en Nueva Cádiz, Isla de Cubagua en 1526. Coro permitiría la conquista y ocupación tanto del interior como de las regiones centrales y centro del país.

Sin embargo las capitulaciones de Ampíes no hacían referencia a la ocupación del territorio interior. Por esto la Corona no tiene problemas para hacer entrega de gran parte de este territorio a una de las casas financieras con las que tenía grandes deudas el para entonces emperador Carlos I. Henri Ehinger y Jerónimo Sayler son los favorecidos por esta capitulación y delegan en Ambrosio Alfinger el título de gobernador de la provincia. El 3 de diciembre de 1529 Ampíes entrega la población de Coro al nuevo gobernador y capitán general, quien ejercería el cargo hasta 1533.

En los siguientes años, los gobernadores alemanes, junto con numerosos conquistadores españoles,... se lanzan tierra adentro a lejanas expediciones que parecen hoy odiseas legendarias; sin preocuparse casi nunca de leyes u órdenes de España, ni de cumplir las cláusulas de su capitulación, empeñados como estaban incesantes guerras con los indios y envueltos en perpetuas intrigas y disputas personales. El primer acto de canibalismo que registran las crónicas venezolanas fue obra de estos alemanes y españoles. (Fortoul en Enciclopedia. 1976:195).

Se da comienzo a unas agotadoras jornadas tierra adentro en busca de oro y de indios para esclavizar. La respuesta de los grupos aborígenes ante esta gente violenta y

extraña no se hizo esperar. Una expedición se realizó hacia el occidente alrededor del lago de Maracaibo y produjo gran cantidad de oro y esclavos.

En 1531 se realiza otra jornada que terminaría dos años después, con la muerte de Ambrosio Alfinger en las cercanías de lo que sería después la ciudad de Pamplona. Este atraviesa el lago de Maracaibo, se interna en los Valles de Upar y el río Cesar hasta llegar a la provincia de los Pacabueyes en un lugar denominado Pauxoto. Desde allí Alfinger decide remitir a Coro una parte de su tropa para poner a resguardo el oro saqueado y traer nuevos refuerzos.

A tal efecto alistó a un grupo de 24 soldados al mando del capitán Iñigo de Vasconia o Vascuña... los despachó rumbo a Coro en enero de 1532. Llevaron consigo una cantidad grande del oro recogido, estimado en más de 24.000 castellanos, con un peso aproximado de 110 kilos y 400 gramos. Se repartieron el oro para su carga, tocándole a cada uno llevar de 10 a 12 libras. (Castillo, 1987:44).

Iñigo de Vasconia y su gente emprende el regreso, pero en lugar de seguir el mismo recorrido resuelven acortar camino y tomar por la Culata de la laguna. En ese deambular pierden la orientación, terminan las provisiones, son acosados por el hambre y por los ataques de los naturales. Se ven obligados a comer hojas, raíces y unos “palmitos” amargos y duros. Agotados, entierran el oro al pie de un árbol grande, que señalan con varios cortes.

Dan vuelta por esa región del norte tachirenses y en los Llanos selváticos y anegadizos del sur del lago. Matan a unos indios que los acompañan y se los comen. Desentierran el oro y prosiguen la marcha, pero agobiados por su peso lo vuelven a enterrar bajo otro árbol, en las cercanías de un río, junto a un arrollo que corría al pie de un barranco de tierra colorada, marcan nuevamente el sitio con cortaduras en los árboles del alrededor. (Simón, 1963, I).

El grupo sigue su camino pero no sobrevivirá sino el capitán Francisco Martín, salvado por unos indios. Este se adaptó a las costumbres de sus salvadores, forman pareja con una india y llegó a convertirse en mohán.

En vista de no tener noticias de Vasconia y su grupo, Ambrosio Alfinger envía a Esteban Martín a Coro, quien regresa con 82 soldados. Alfinger continúa la jornada llegando cerca de la altiplanicie de los Muiscas, donde pocos años después Gonzalo Jiménez de Quesada fundaría a Bogotá. Sigue hacia al noreste llegando al Valle de



Chinácota. En una refriega con los indios del lugar Alfinger es herido en la garganta con una flecha envenenada y muere cuatro días después el 1º de junio de 1533.

La tropa elige al capitán Veedor Pedro de San Martín e inician el regreso a Coro, sigue el curso del río Pamplonita, pasan los Llanos de Cúcuta, siguen por el Táchira hacia el sur del Lago, llegan a un pueblo en las orillas del lago de Maracaibo de donde rescatan a Francisco Martín y siguen hacia Coro.

Estos españoles de la expedición de Ambrosio Alfinger fueron los primeros que tantearon con sus pasos las tierras norteñas del Táchira en 1532 y luego en el siguiente año. Los del grupo de Iñigo de Vasconia en sus vueltas locas por la supervivencia, traficaron entre el río Zulia y el Chama, y con toda certeza la tropa al mando de Pedro San Martín, en su regreso por el costado sur de la laguna. (Castillo, 1987:48).

Cuando en 1534 se conoce la muerte de Alfinger los Welser obtienen de Carlos I el nombramiento de Nicolás Federman como nuevo gobernador. Sin embargo los vecinos españoles de Coro protestan dicho nombramiento por las acciones de éste en la provincia. Se produce un nuevo nombramiento que recae en Jorge Hohermuth, mejor conocido como Jorge de Spira.

En 1535 se encuentran en Coro los dos alemanes que resuelven distribuirse las áreas de exploración. Jorge de Spira emprende una expedición en busca del mítico dorado y de una salida el mar del sur. En mayo parte con 400 hombres hacia los actuales territorios de Lara, Portuguesa y Apure, divisan las Sierras Nevadas por primera vez, llegan a los Llanos de Guaviare y después de tres años regresa a Coro donde arriba el 27 de mayo de 1538. (Avellan, 1997, I: 249).

Nicolás Federman se dirige al oeste, por la ruta de Alfinger, en busca de la meseta de los muiscas, en la actual Bogotá, en busca de oro, plata y piedras preciosas. Tiene dificultades jurisdiccionales con el gobernador de Santa Marta, el adelantado Pedro Fernández del Lugo. Regresa a Coro y emprende una nueva expedición siguiendo la ruta de Spira. En marzo de 1539 llega al valle de Fosca en la altiplanicie bogotana, allí se encuentra con el capitán Gonzalo Jiménez de Quesada, quien por encargo del gobernador de Santa Marta y siguiendo el Magdalena aguas arriba, había ocupado primero esas tierras.

Otra expedición proveniente de Quito y al mando de Sebastián de Benalcázar, lugarteniente de Pizarro, llega a la misma meseta. Se presenta una disputa territorial que es resuelta por el rey a favor de Gonzalo Jiménez de Quesada.

En 1541 Felipe de Huntter es nombrado nuevo gobernador y designa como lugarteniente a Bartolomé Welser. Emprenden una expedición hacia los llanos y de allí a la selva amazónica y al río Marañón. Durante los cinco años de esa expedición se abre en Coro un juicio de residencia contra los Welser que termina con la condena de estos. La Real Audiencia de Santo Domingo nombra como administrador interno a Juan de Carvajal quien tiene órdenes de fundar otro pueblo español, cosa que hace en el valle del Río Tocuyo en el interior de la provincia el 7 de diciembre de 1545 al fundar la ciudad de Nuestra Señora de la Limpia y Pura Concepción del Tocuyo.(Herrera, 1993).

En 1546 regresan a Coro Huntter y Welser, en las inmediaciones de la nueva ciudad son detenidos y ejecutados sumariamente por orden de Carvajal. En castigo por la actuación de este último, la Real Audiencia de Santo Domingo designa como gobernador y capitán general a Juan Pérez de Toloza quien cumple la condena a muerte en la picota y horca por cargo de homicidio, que pesaba contra Carvajal, el 17 de septiembre de 1546.

La fundación del Tocuyo trajo consigo la necesidad establecer rutas comerciales con otras ciudades para así proveerse de los medios necesarios de subsistencia. Esta ruta comercial favorecería y establecería lazos entre los dos focos o núcleos de la conquista: Margarita y Cubagua en la provincia de Nueva Andalucía, Coro y El Tocuyo en la provincia de Venezuela con un segundo foco constituido en Santa Fe, Tunja, Popayán y San Marta en el Nuevo Río Granada.

Francisco Ruiz abre un camino para trasladar ganado desde la Isla de Margarita y Cubagua hasta Tunja y Popayán en 1550. Sigue la ruta de los altos llanos y el piedemonte andino en dos años de apertura de trochas y de construcción de balsas para el paso de los ríos.

El aumento poblacional de El Tocuyo y la necesidad de asegurar la supervivencia de estos hace que el gobernador Juan Pérez de Toloza despache a un grupo de expedicionarios al mando de su hermano Alonso Pérez de Toloza. La finalidad de la expedición es de carácter exploratorio, en beneficio de la Provincia de Venezuela,

dirigiéndose hacia el suroeste en busca de un camino hacia las Sierras Nevadas persiguiendo un valle del que se tenían noticias sobre la existencia de abundante minas de oro. (Avellán, 1997, I):

La expedición sale de El Tocuyo el 14 de noviembre de 1546 al mando del Capitán Alonzo Pérez de Toloza y como lugarteniente el Capitán Diego de Lozada, quien fundaría Caracas en 1557. Estuvo compuesta por 40 hombres a caballo y 60 a pie, siguió el camino del piedemonte sin internarse en las Sierras Nevadas que tenían siempre a la derecha. Al llegar al Río Apure la expedición se divide, un grupo sigue al Nuevo Reino de Granada y Pérez de Toloza continúa con el resto por un afluente del Apure, el río Uribante y por el este al río Torbes aguas arriba, hasta alcanzar el valle donde se levantaría la Villa de San Cristóbal.

...les salieron a recibir con las armas en la mano, muy gran número de naturales del propio Valle de Santiago, que teniendo noticias de las nuevas gentes que hacia su tierra se acercaban, con determinación de defenderles la entrada y rebatirlos si pudiesen, habíanles salido al encuentro, una jornada del río abajo, por la angostura de él. Más después que cerca se vieron admirados y espantados de ver la nueva manera de gentes nunca por ellos vista, y los caballos y perros que llevaban, fueron suspensos de tal suerte que ni para acometer ni para huirles quedó ánimo, a los cuales los españoles arremetieron y matando e hiriendo a muchos de ellos, forzaron a los demás a huir y retirarse hacia sus casas, y aquél día se alojaron cerca del Valle de Santiago, y otro día entraron en él dando de repente un pueblo que a la entrada de ese valle, sobre la mano derecha estaba. Hallaron los moradores de él más cuidadosos de lo que pensaron... no fueron perezosos en tomar las armas... más como sus armas fuesen flacas y sus cuerpos no tuviesen ningún amparo ni defensa por andar desnudos,... viéndose maltratar tan cruelmente de ellos, les dejaron libre el pueblo y se retiraron a las montañas que cerca estaban, donde se mampararon de la furia de sus enemigos. (Aguado, 1963, 1:30).

La expedición no encontró oro ni objetos de valor, objetivo principal que los guiaba. Continúan entonces hacia los valles de Cúcuta, siguiendo el río Zulia o de las Batatas llegan hasta la zona Sur del Lago y después de muchas jornadas deciden regresar por el mismo camino al Tocuyo, no sin antes ingresar en tierras norteafricanas tachirenses apartándose, en varias oportunidades, de la ruta para buscar comida en las poblaciones indígenas y regresar luego al sendero original.

Después de esta exploración la provincia de Venezuela no volvería a ejercer ningún intento de dominio sobre estas tierras. Las razones de esto se pueden resumir en

el hecho de no haber encontrado fuentes de oro y otros metales preciosos, la orientación de la actividad económica de los pobladores de la provincia de Venezuela en la ganadería y la dedicación del capital y esfuerzos en la conquista de la región central, mucho más cercana de sus centros pobladores. (Sánchez, 2003).

Este abandono por parte de la provincia de Venezuela, fue aprovechado y pronto ingresarían a este las expediciones pobladoras desde el Nuevo reino de Granada. La dependencia de estos territorios a la Nueva Granada se mantendrá hasta finales del siglo XVIII, concretamente en el año de 1777, cuando la región de Táchira, Mérida, Trujillo y Barinas, se adhiera al territorio venezolano como consecuencia de las disposiciones de Carlos III referentes a la creación de la Capitanía General de Venezuela.

Estas expediciones pobladoras se planificaban y estimulaban desde Santa Fe de Bogotá, fundada en 1538, en un proceso de expansión que supuso la génesis de nuevos centros poblados, como Nueva Málaga de Tunja, el 6 de agosto de 1539 por Gonzalo Suárez Rendín y Nueva Pamplona, el 1 de noviembre de 1549 por Pedro de Urzua y Ortún Velazco. A partir de de estas fundaciones se incluyen, dentro de los términos de esta última, la región de las Sierras Nevadas.

De las expediciones organizadas para conquistar estos territorios, sólo la emprendida por el Capitán Juan Rodríguez Xuárez, alcalde de Pamplona, logra ese objetivo en 1558. Sale a finales de junio de ese año, permanece entre junio y julio recorriendo el Valle de Santiago y sus poblaciones, toma la senda del río Tormes o Torbes aguas arriba, hasta sus cabeceras en el páramo de San Bartolomé, hoy El Zumbador. De allí a un valle bautizado como San Bartolomé, por llegar el día de la memoria del apóstol el 24 de agosto de 1558. Hoy se asienta allí la población de El Cobre. Bajando encuentran un río que siguen agua arriba hasta el valle bautizado como de “La Grita” por la gritería de sus habitantes como resistencia a la llegada de los conquistadores.

Se interna la expedición de Rodríguez Xuárez en las montañas de la serranía merideña y en un valle, a los pies de la Sierra Nevada, funda y puebla, sin la provisión real necesaria, la ciudad de Mérida el 9 de octubre de 1558. Este primer asentamiento se ubicó en la actual población de Lagunillas, pero algunos días después se decidiría su traslado hacia un sitio más ventajoso, en la actual parroquia de Santiago de La Punta, refundándose el 1 de noviembre.

La noticia de esta fundación ilegal hace que el cabildo de Pamplona denuncie el hecho a la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá. Se ordena la detención y enjuiciamiento de Rodríguez Suárez por este hecho y por sus agresiones y maltratos a indígenas y compañeros de expedición. Juan Maldonado de Ordóñez y Villaquirán, procurador de Pamplona, recibe las provisiones de la Audiencia.

En enero de 1559 sale Maldonado de Pamplona con 71 hombres bien armados y apertrechados. Recorre la ruta de Rodríguez Suárez y se encuentra con el valle donde dos años después fundaría la Villa de San Cristóbal. A finales de febrero llega a Mérida, apresa a Rodríguez Xuárez, derriba las construcciones, anula repartimientos y encomiendas y traslada la población a su situación actual el 12 de julio de 1559.

Maldonado se reintegra a Pamplona a finales de 1559, al año siguiente sigue a Santa Fe dirigiéndose a la Audiencia para obtener una licencia fundacional para el valle de Santiago. Para ello se alegó la existencia de numerosos grupos indígenas sin conquistar y la pretensión de la nueva ciudad de Mérida de adjudicarse dicho valle. En agosto de 1560 la Audiencia faculta a Maldonado quien regresa a Pamplona y prepara la expedición. Con 20 hombres parte en febrero de 1561 en función descubridora y entre marzo y abril de 1561 fundaría la Villa de San Cristóbal, en una sabana alta del valle de Santiago, en el extremo opuesto del pueblo de las Auyamas.

Quince años después de esta fundación se tendría lugar, en su cercanía y dentro de sus límites, la fundación de la ciudad del Espíritu Santo de La Grita. Francisco de Cáceres había conseguido una capitulación de la Real Audiencia de Santa Fe, por Real Cédula de Felipe II de noviembre de 1573, para crear una nueva provincia del “Espíritu Santo” que tendría una extensión de 200 leguas y dependería de la política al corregimiento de Tunja y en lo jurídico a la Real Audiencia de Santa fe. Entre abril y mayo de 1576 funda, en la Valle de La Grita, la ciudad del Espíritu Santo.

Otra fundación en territorio tachirense durante este período corresponde a Táriba. Ocupando parte del Valle de Santiago y posterior a la Fundación de San Cristóbal sobre una población indígena denominada de “Los Táribas” y al margen derecho del río Torbes. San Agustín de Guásimos, hoy Palmira, se fundaría hacia el año 1659 sobre una encomienda perteneciente a Isabel de Urbina que fuera reclamada posteriormente por su hija Andrea Ramírez de Andrade en 1700. (Figuerola, 1963).

San Pedro de Capacho se forma inicialmente por el resguardo indígena de Los Capuchos siendo fundado como pueblo de doctrina por el encomendero Luís Sosa Lobera en 1642. (Contreras, 1975). Para 1597 Juan de Velasco y Vallejo, Juez de Media y Composición en tierras de la Villa de San Cristóbal, se trasladaba al Valle de Lobatera a fijar la organización de aquella región, lo que marcaría el inicio de este centro urbano, al parecer fundado por Antonio de los Ríos Jimenos y Fray luís Salgado tras la reducción de los desplazados indios Chinatos y los naturales Lobateras. (Figuroa, 1965). Entre 1720 y 1727 en terrenos de la parcialidad de los indios Táchira y los movedizos Chinatos, se funda la Villa de San Antonio del Táchira, en propiedades de Eugenio Sánchez.

### **1. La Imposición del catolicismo.**

El actual territorio del Estado Táchira durante la época colonial, perteneció a la Diócesis de Mérida, que además comprendía los territorios del Zulia, Trujillo y Barinas. Ante la posibilidad que un solo Obispo pudiera atender y visitar las parroquias extensas de un territorio tan vasto, el Papa León XII crea la Diócesis del Zulia en 1897. Posteriormente, el 12 de octubre de 1922, Pío XI crea la Diócesis de San Cristóbal y nombra a Mons. Tomas Antonio San Miguel (Valencia 1887 San Cristóbal 1937) como el primer Obispo.

El documento “Ad munus” señala a 22 parroquias como fundamento de la nueva Diócesis cuya sede episcopal sería la ciudad de San Cristóbal y que coincidiría con la división político territorial del Estado Táchira. Estas son: “La iglesia matriz de San Cristóbal, San Juan Bautista de San Cristóbal, Táriba, Palmira, Borotá, Lobatera, Michelena, San Pedro del Río, Colón, Ureña, San Antonio, Santa Ana, Rubio, Libertad, Independencia, Guasualito, Peribeca, Seboruco, El Cobre y las dos parroquias de La Grita”. (Santander, 1886: 95).

Sin embargo cada uno de esos territorios ocupados por estas primeras parroquias eclesiásticas, tienen también una historia particular. Dentro de ellos los distintos grupos humanos que los habitaron tuvieron también una forma muy particular de relacionarse con el medio natural y de construir su propia cultura dentro de un proceso histórico dialéctico no exento de la violencia de los poderosos sobre los débiles, hecho que se refleja también en la imposición de religión cristiana católica, durante el tiempo de la colonia y la conquista.

Las primeras noticias sobre la presencia de evangelizadores en el actual territorio de noroeste remiten al año de 1656, donde los pueblos indígenas de la zona eran adoctrinados por Fray Pedro Salgado “en la zona norteña de Lobatera y sus términos que llegaban hasta el Puerto de las Guamas, sobre el río Zulia” (Santander, 1986: 1266). Salgado era fraile del convento de los Agustinos de San Cristóbal, y era el cura doctrinero que viajaba de un lado a otro enseñando la doctrina cristiana y estableciendo grupos encargados de esto. Las parroquias se establecieron con la finalidad de “complementar la evangelización inicial de los misioneros predicadores por medio del catecismo a los ya bautizados y a los neo catecúmenos” (Maradei, 1978: 14s).

Una parroquia eclesiástica es: “Una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable de la iglesia particular, cuyo cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo Diocesano, se encomienda a un párroco como pastor propio” (C.D.C. 515,1). Para la iglesia católica la parroquia tiene una importancia fundamental dentro de su esquema organizativo, ya que de alguna manera, “representa a la iglesia visible establecida en el orbe” (S.C. 42). “Es el centro de coordinación y animación de comunidades, de grupos y movimientos... en la parroquia se asumen, de hecho, una serie de servicios que no están al alcance de las comunidades menores”. (P.644).

Y es que la vida de la iglesia ha estado marcada por la organización y promoción de las parroquias, las cuales surgen cronológicamente, después de una primera avanzada misionera a evangelizadora sobre un territorio determinado. Si bien es cierto que el registro histórico de estos procesos ha privilegiado el estudio de las Diócesis (iglesias particulares) y sus obispos no se puede olvidar que tales diócesis no son más que la sumatoria de parroquias y que los alcances estos Obispos no serían nada sin la acción multiplicadora de párrocos, vicarios y grupos religiosos ubicados en estas parroquias y por ende en las comunidades humanas. De hecho, tanto en Venezuela como en cualquier otro país, el crecimiento o descenso de la “acción evangelizadora” de la iglesia se mide, a partir del Concilio Vaticano II, por la creación o desaparición de las Diócesis, lo que supone la existencia, multiplicación o extinción de las parroquias eclesiásticas.

A partir del siglo XVI el centro de evangelización más importante de la región se va a ubicar en Lobatera donde se creó en 1767 una Vice – parroquia desmembrada del curato de San Cristóbal y llamada “Nuestra Señora de la Chiquinquirá de Lobatera”.

Esta sería erigida parroquia en junio de 1773. (Castillo, 1982: 34 ss). Lobatera se convierte en una próspera villa y en centro de atención espiritual de un extenso territorio que incluía el caserío de San Juan de Los Llanos. En dicho caserío el Pbro. Pedro José Casanova (Lobatera 1765? – 1844?), cura teniente de Lobatera hacia 1803 e interino entre 1824 – 1832, había fundado dos escuelas de primeras letras, una para varones y otra para hembras alrededor, del año 1826. (Figueroa, 1986: 42s).

San Juan de los Llanos se había convertido en punto importante para el tránsito hacia el Puerto Guamas sobre el río Zulia, y Puerto Los Cachos o Puerto Táchira, sobre el río Grita. Este hecho y la labor del padre Casanova, fueron motivos decisivos para su elevación a parroquia civil el 29 de noviembre de 1831:

La Diputación provincial de Mérida, considerando... 2º que el expediente promovido para la erección de dos parroquias más en el sitio de San Juan de Los Llanos y Aborotá, en la jurisdicción de Lobatera del cantón de San Cristóbal, resulta que en los expresados sitios hay suficiente número de familias con bastantes tierras capaces para toda clase de cultivos y cría de ganados, con las demás proporciones para un nuevo establecimiento. 3º Que la erección de estos dos sitios en parroquias facilita la de un nuevo cantón en Lobatera propuestos al Congreso Nacional y además proporciona al vecindario comprendido en dichos sitios una mejor y más pronta administración, tanto en lo espiritual como en lo de justicia y policía. Ordena: Art. 1. Los sitios conocidos hasta ahora con el nombre de San Juan de Los Llanos y Aborotá, se erigen en parroquias con la denominación, el primero de San Juan de Lobatera, y el segundo con el de Constitución. Art. 2. La Parroquia de San Juan tendrá por límites, por una parte la quebrada Borrera hasta su desembocadura en el Río Lobaterita, siguiendo con las corrientes de este hasta con finalizar en el sitio del Jobo; y por otra parte, la cordillera de la Serranía y los límites que determinan el cantón de La Grita... Art. 5. El Gobernador del obispado, hará la erección en cuánto al régimen espiritual y eclesiástico, designando los patrones, proveyéndolas de curas párrocos y dictando las demás providencias que sean necesarias para la mejor administración espiritual de dichas parroquias... Dado en la sala de sesiones de la Diputación Provincial de Mérida al 29 de noviembre de 1831. 2º de la Ley y 21 de la independencia. El presidente Agustín Chipia. El secretario José Ramón Almarza. Gobierno de la provincia Mérida noviembre 30 de 1831. 2º 21.- Cúmplase y al efecto publíquese y circúlese a quienes corresponda.- Juan de Dios Picón – El Secretario de Gobierno, Hilario Unda. (A.M.S.C. Documentos 1931, II).



Como se puede apreciar no se hace la creación eclesiástica y estas nuevas entidades político territoriales continuaban bajo la jurisdicción espiritual de la parroquia de Lobatera. Entre 1845 hasta 1854 se ocupa como párroco de esta el Pbro. José Amando Pérez (Lobatera 1812 – Michelena 1875), quien se preocupa por el fomento de la comarca. Sustituye la antigua capilla por otra de mejores materiales ubicada en la parte baja de la actual plaza Bolívar.

El terremoto del 26 de febrero de 1849 causaría la completa destrucción de Lobatera, su párroco y algunos vecinos se trasladan al sitio conocido como “Sabana Larga” para fundar una población denominada Michelena. Otras familias se trasladaron hacia “San Juan”, dando inicio a un crecimiento y desarrollo sostenido de la población. Esto supuso una mejora urbanística para poder recibir adecuadamente toda esa inmigración, es entonces cuando la municipalidad de Lobatera comisiona al Pbro. José Amando Pérez y el Sr. Pedro María Reina a trazar el nuevo urbanismo del poblado. La visión de futuro del levita y el civilizador darían formas a las calles anchas y rectas que fueron cubiertas con piedra y le dieron nueva vida al hasta entonces caserío.

República de Venezuela – Mérida 2 de marzo de 1849 – 20 y 39 – Señor secretario de Estado en el Despacho del Interior. El señor jefe político de San Cristóbal me dice lo que copio: “República de Venezuela. Jefatura Política del Cantón – N° 68 – San Cristóbal 26 de febrero de 1849 – 20 y 19- Señor Gobernador de la Provincia paso por la pena de participar a Vuestra Señoría que un fuerte temblor que tuvo lugar hoy como a las cinco de la mañana, ha causado u estrago terrible en la generalidad de los edificios de los poblados como del campo, los que no cayeron han quedado desplomados o casi inhabitables... se participa el sensible y lamentable estrago que ha causado dicho temblor en Lobatera tanto en los edificios como en los habitantes... se ha hundido como el amanecer, con decirle que los habitantes se encuentran hoy reducidos debajo de los árboles y en la plaza, hasta ahora se han sacado quince muertos de todo sexo. En fin, no quedó ni una casa ni iglesia buena: todo en el suelo... (A.G.N. Secretaría de Interior y Justicia. Tomo CCCXCI, N° 27).

Nuevos terremotos se sentirán sobre esta tierra con gran fuerza destructiva. El del 5 de mayo de 1875 causa severos daños, otro todavía el 08 de abril de 1894, a los que la población respondió rápidamente reconstruyendo y edificando nuevas edificaciones que traerían una nueva imagen sobre un diseño urbano que se ha mantenido hasta el presente.

## 1.1. La erección de la parroquia de San Juan de los Llanos

Hasta hoy no se ha encontrado el acta de creación de la parroquia eclesiástica de “San Juan Bautista de Los Llanos” de la Vicaría de San Cristóbal, Diócesis de Mérida. Lo más probable es que esta se haya expedido a mediados de febrero o marzo de 1869, pues para el 23 de abril de ese año se realizaría el nombramiento del primer párroco, el Pbro. Carlos María Ribera.

Nos. Dr. Juan Hilario por la gracia de Dios i de la Santa Sede Apostólica, obispo de Mérida, Prelado asistente al solio pontificio. A vos el amado en Cristo: Pbro. Carlos María Ribera, Clérigo vacante en el beneficio curado de la parroquia de San Juan de los Llanos, de la Vicaría de San Cristóbal i fijados los derechos convocatorios para su provisión hicisteis oposición a él, i fuisteis considerado i declarado por nos hábil para obtenerlos. Por tanto venimos a nombraros como por las presentes os nombramos para su servicio en propiedad; y por autoridad apostólica hoc espetialiter impetrada os elegimos i constituimos por cura propio del referido curato, i os damos poder y facultad para que administréis los Santos Sacramentos de la Jurisdicción Parroquial recibiendo previamente la colación i canónica institución del expresado beneficio i tomando posesión de él, por actos verdaderos i positivos que lo manifiestan con las solemnidades de costumbre la que os dará cualquier sacerdote de nuestra jurisdicción, que con este posesorio se tenderán a continuación diligencia en forma quedando copia de manera que haga fe en el libro de gobierno de la enunciada parroquia – y vos deberás comparecer con estos recaudos dentro del término de dos meses contados desde el día de la posesión a presentar la proposición de fe i juramento que previene el concilio de Trento, ante Dios, ante Nos, ó vuestro Vicario que no verificándolo, ocurrirá en las penas que el mismo concilio establece. Y os señalamos por congrua i estipendio las rentas, frutas i emolumentos que os son debidos por derecho i sinodiales de esta Diócesis. Queda de vuestra obligación el pago de tres por ciento al seminario tridentino de esta capital a cuyo administrador presentareis este título para que tome la razón correspondiente, ejecutándolo lo mismo en nuestra secretaría de cámara. Y mandamos a todos los vecinos, feligreses i moradores de la expresada parroquia i su distrito que en todo i por todo, os tenga y respeten por su verdadero y legítimo cura, que os guarden i hagan guardar los honores, escenciones i prerrogativas que os pertenecen: que reciban de vos los Santos Sacramentos de la Iglesia; os oigan con atención la divina palabra: abrasen los santos i útiles consejos que les dieres i demás instrucciones que les dictareis en lo

concerniente al bien de las almas.- Dado, firmado y sellado y refrendado en forma en nuestro palacio Episcopal de Mérida a veinte i tres de marzo de mil ochocientos sesenta y nueve. Juan Hilario Obispo de Mérida – Por mandato de su señoría Ilma.- Jesús Manuel Jáuregui – Prosecretario. (A.S.J.B. Libro de Gobierno I, ff 2 y 3).

El canónigo Tomás Zerpa recibe de Rivera el beneficio económico de la institución, según el producto del Curato, el 29 de marzo. El 12 de mayo el Vicario foráneo de San Cristóbal Pbro. José de Jesús Carrero se traslada a San Juan de Los Llanos para poner en posesión del beneficio, es decir el nombramiento como Párroco al Pbro. Rivera con los ritos y ceremonias del caso: apertura y cierre del Sagrario, predicación desde el púlpito, entrega del confesionario, etc. El acto contó con una gran número de presentes, la ceremonia tuvo como testigos a los Pbros. Gabriel Gómez, cura de Lobatera y Timoteo Ascanio. Ese mismo día se realizaría el primer bautizo asentado en el libro de bautizos de la nueva parroquia (A.S.J.B. Libro de Gobierno I, 14 vto. Libro de bautizos I f.2).

La permanencia del primer párroco fue relativamente corta, pues sólo permanecería en el cargo hasta el 20 de noviembre de ese año de 1869. Es reemplazado dos días después por el Pbro. Rafael Bonilla quien sería párroco hasta enero de 1870. Para marzo aparece como encargado el Pbro. Timoteo Ascanio quien se desempeña hasta junio de 1872 cuando es nombrado párroco el Pbro. Melquíades Rosales que permanece hasta octubre de 1880 (A.S.J.B. Libro de Gobierno I, ff 4-7 vto).

Durante este periodo ocurre un hecho importante para la historia municipal, ya que el 11 de noviembre de 1872 la Asamblea Constituyente del Estado Táchira, aprobó importantes modificaciones referentes a la división político territorial. Entre dichos cambios se destaca el nuevo nombre para el distrito: “San Juan de Colón”. Ese mismo año, el 10 de diciembre, se instala el primer Concejo Municipal de la entidad, siendo presidido por Gerardo Rivas Berti. En 1875 San Juan de Colón alcanzaría la capitalidad del departamento.

EEUU de Venezuela.- Estado Táchira.- Presidencia del Concejo Municipal del Distrito San Juan de Colón, Diciembre 10 de 1872 – Con. Presidente del Estado – Cábeme la honra de participar a U. que el día de hoy quedó instalado el Concejo Mpal., de este Distrito, habiendo sido electo para presidirlo el suscrito i para Srio el Con Trinidad Mora, el cual entra e ejercer sus funciones. Dios y

federación.- Rivas Berti. (A.H.T. Libro del año 1872, Tomo II, f.52).

## **1.2. Las discrepancias por los límites.**

Antes de la creación de la Parroquia de San Juan Bautista de Los Llanos esta región era atendida por el cura de Lobatera. Más tarde, al fundarse Michelena en 1850 y erigirse curato, le fue confiado a su párroco, el Pbro. José Amando Pérez, el cuidado de velar por la feligresía de San Juan de Los Llanos. Por cierto que la creación de la parroquia de San Juan Nepomuceno de Michelena supuso también, una ardua contienda con la parroquia de Lobatera por la cuestión de sus límites. La creación de la parroquia de Michelena fue muy cuestionada, incluso tuvo que ser ratificado por el Obispo Hilario Bosset durante su visita pastoral de agosto de 1860.

... Para evitar cualquier inconveniente de nulidad, ratifica la erección que por parte de la autoridad eclesiástica se haya hecho de esta parroquia de Michelena; y en caso de que no se haya verificado dicha elección por no aparecer los documentos que la contengan, a pesar de haber transcurrido tan pocos años, y a pesar de la posesión que está de parroquia eclesiástica hasta habérsele dado institución canónica y posesión del primer cura, su Señoría Ilustrísima elije, crea y establece de nuevo esta parroquia de Michelena otorgándole todas las preeminencias, exenciones e inmunidades que disfrutaban las demás parroquias eclesiásticas, y a su propio párroco la jurisdicción competente para administrarla según los santos cánones (A.A.M. Curatos, Expediente 10964).

Aunque sin la aspereza que caracterizó las relaciones entre Lobatera y Michelena, una controversia surgió tan bien motivada a los límites con San Juan Bautista. Durante la visita pastoral del Obispo Bosset en 1872 este fijaría unos límites que no eran reconocidos o estaban aun sin determinar. Esto condujo a una inexacta determinación de la jurisdicción eclesiástica de San Juan de Los Llanos. Una de las causas de esta situación es el hecho de no existir decretos de creación de esta parroquias y por ende la limitación de cada una de ellas, tal y como lo testifica una nota del Pbro. Carlos Rivera, primer párroco de San Juan Bautista de Los Llanos, “no aparece aquí la erección de esta parroquia, porque habiéndose preguntado al cura encargado Pbro. Amando Pérez, informó no existir en su archivo”. (A.S.J.B. Libro de Gobierno I, f.4).

Los límites designados por el Obispo Bosset son una desmembración de la parroquia de Michelena y asigna:

...el territorio que se comprende desde la confluencia de la quebrada Borrera con el río Lobaterita tomando desde ese punto una línea oblicua que pasando mil quinientas varas al norte del pico llamado “Morrachón”, siga rectamente a buscar el peronilo y de allí por todo el límite granadino hacia abajo. (A.S.B Libro de Gobierno I, f. 7 vto).

En enero de 1873 se intentaron dirimir estas divergencias:

El día diez de enero de 1873 el venerable señor vicario de San Cristóbal, Pbro. Dr. José Concepción Acevedo a virtud de algunos reclamos dirigidos a su despacho por los VV curas de Michelena y San Juan de Los Llanos, se trasladó acompañados del venerable cura de Lobatera Pbro. Gabriel Gómez y del infrascrito notario al sitio denominado el “Morrachón” con el objeto de dirigir y terminar de una manera satisfactoria para ambos y conveniente a los vecinos de ambas parroquias, las divergencias que han ocurrido en el modo de entender y llevar a efecto el auto de la visita del Ilmo Sr. Obispo Diocesano Doctor Juan Hilario Boset, fechado en San Juan de Los Llanos el 23 de febrero del año próximo pasado: límites que han de fijar la jurisdicción espiritual de ambos párrocos... quedando terminado este asunto y arreglado el límite a la jurisdicción eclesiástica de ambos curas y cumplida la comisión de los Srs. Carmen Colmenares, Manuel Rosales y José Ascensión Medina.- san Juan diez de marzo de 1873.- Pbro. Melquíades Rosales (A.S.J.B. Libro de Gobierno I, f. 9).

Este arreglo limítrofe causó luego diversos problemas en las vidas de estas comunidades que va a repercutir incluso en el ámbito civil. Reflejo de esto son las comunicaciones hechas a las autoridades civiles y eclesiásticas para una fijación definitiva de estos límites. Así se encuentran en el archivo de la Iglesia de Colón documentos que solicitan una solución definitiva.

A principios de octubre de 1879 el Pbro. Melquíades Rosales dirige un informe al presidente del Concejo Municipal del Distrito para ponerlo al corriente de las dificultades y dudas en la “administración de los fieles y jurisdicción espiritual”. El 15 de octubre el párroco de Lobatera Gabriel Gómez, responde a una solicitud del Concejo Municipal que pide informes sobre la erección de la parroquia eclesiástica. El 11 de noviembre de 1879 el presidente del Concejo Municipal José Vivas B., se dirige al Vicario capitular gobernador del Obispado sede vacante de Mérida Tomás Zerpa solicitándole que “...con su sabiduría y prudencia que lo caracterizan obvie estas

dificultades que sirven de estorbo para los límites civiles del Distrito”. (A.S.J.B). no fue sino hasta 1880 cuando definitivamente se zanjaron estas diferencias.

### **1.3. Unas visiones sobrenaturales**

En el archivo Arquidiocesano de Mérida, sección Gobierno Eclesiástico, certificaciones, caja 1, se encuentra la documentación de una exhaustiva averiguación ordenada el 16 de abril de 1874 por el Pbro. Tomás Zerpa, Vicario capitular y Gobernador de la Diócesis de Mérida sede vacante. Esta se refiere a unas “visiones sobrenaturales” que había tenido una familia de esta parroquia de San Juan de Los Llanos, comisiona para saber mas del asunto al Pbro. Manuel María Lizardo y éste designaría como notario al cura de Palmira Pbro. Benjamín Valbuena.

Tales visiones se había producido en la aldea “La Jabonosa”, y habían sido ya informadas al párroco Melquíades Rosales por los testigos de esta: José Ascensión Medina, Genaro Medina, Mario del Carmen Medina, Pedro y Antonia Arciniegas. Las mismas habían sucedido en repetidas veces durante el mes de febrero y marzo de ese año ( A.A.M. Sección Gobierno Eclesiástico. Certificaciones. Caja 1, ff. 4 a 5).

Las mismas consistían esencialmente en un gran resplandor en el cielo en el momento del ocaso, durante días en que este se encontraba despejado sin nubes, y la aparición de una especie de comitiva que a manera de procesión aparecían detrás del cerro “Morrachón” hasta “Gallineros” y de allí regresar para desaparecer nuevamente (A.A.M. Ibídem, ff. 6 – 7 vto). Entre los personajes observados figuran la Virgen, varios santos, soldados, animales, niños jugando, siempre acompañando a Jesucristo ya sea este como Nazareno, crucificado, caminando ensangrentado, en fin “similar a una procesión de Semana Santa” (AAM. Ibídem, f. 8 vto.).

El Pbro. Lizardo presenta el informe al Vicario y Gobernador del Obispado, destacando los rasgos de honradez y las virtudes cristianas que adornan la familia Medina, muy ligada por cierto a la actividad de la parroquia eclesiástica. De José Ascensión Medina destaca su cooperación decisiva en la reconstrucción del templo parroquial y su esmerada asistencia para con las víctimas de una “mortífera epidemia de viruela que había invadido en tiempos pasados el pueblo de Colón”. (AAA. Ibídem, p. 10).

El 2 de julio de 1884 el vicario Zerpa dictamina que “Dios suele hacer manifestaciones a los hombres por medio de visiones corpóreas de la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, de la Virgen, de los ángeles y de los Santos. En ellas se propone Dios el aumento de su propia gloria, o el bien de la iglesia, la salud de los hombres o algún fin laudable”. Sin embargo estas visiones descritas “no parecían tener ese objeto laudable edificante y útil. Por el contrario abundan en detalles frívolos que no presentan un plano digno de la Divinidad”. (AAM. Ibídem, f.10 vto).

El Vicario Zerpa no cree que exista fraude o malicia por parte de los testigos a los cuales considera más bien como víctimas de los efectos inculpables de una “fantasía fuertemente impresionada”. En consecuencia decreta que “no consta que las visiones obre que versa esta inquisición sean sobrenaturales y divinas”. Y culmina de la siguiente manera: “y como tenemos con fundamento que los enemigos de nuestra Santa Religión toman pretexto de este suceso para atacarla, prevenimos a los señores sacerdotes se abstengan de hacer mención de él en la cátedra sagrada”. (A.A.M Ibídem, f. 11).Lo que no se dice...

#### **1.4. Ante los hechos cotidianos**

El 22 de febrero de 1872 sucede la primera visita pastoral a la parroquia San Juan Bautista, nuevo epicentro de la acción de la iglesia católica en la región. Juan Hilario Boset es recibido con las ceremonias acostumbradas en la puerta del templo. Esta visita representó el inicio formal de la vida parroquial con todas las características y ceremonias propias del culto.

Ordenó colocar en el sagrario a su divina majestad mediante a haver (sic) ya custodia i relicario que bendijo, procurando el párroco colocar delante la lámpara asidua i continua que arda, no solo para dar el S. Viático a los enfermos i la comunión a los fieles, sino también para que la presencia real de su Divina Majestad proteja al pueblo, i sea adorada ella asiduamente procurando distribuir entre las familias el aceite necesario para ésta lámpara. Que se construya a toda brevedad fuente bautismal... que se hagan crismas de plata, estaño o plomo para colocar los santos óleos, prohibiendo que sean de cristal, que se deseche la única ara que hay en el altar execrada y concediendo otra para celebrar el santo sacrificio en lo sucesivo. (A.S.J.B. Libro de Gobierno I, f4-4v).

Esta parroquia sería muy pronto el centro neurálgico de la iglesia católica en toda la región, tanto que su acción llegaría incluso a territorio neogranadino. Y es que ante la lejanía de las sedes parroquiales de los caseríos ubicados en las regiones continuas al área fronteriza, las autoridades eclesiásticas colombianas confiaron en los párrocos de San Juan Bautista el cuidado de sus fieles.

Pamplona, abril 1872, al honorable señor cura de San Juan de Los Llanos, Diócesis de Mérida... los vecinos de la Santa Iglesia Parroquial de San Faustino de los Ríos no carezcan de administración cuando el venerable párroco de S Joseph no pueda ir a los auxilios espirituales. Damos jurisdicción al Sr. Cura de San Juan de Los Llanos de la Diócesis de Mérida para administrar a los vecinos de S. Faustino y demás, los S. Sacramentos inclusive el matrimonio... el Sr. Cura de San Juan de Los Llanos percibirá los derechos arancel y primicias. (ASJB. Libro de Gobierno I, f. 10v).

Otra de las preocupaciones que la jerarquía de la iglesia era el cuidado de la disciplina moral de sus feligreses, especialmente durante las celebraciones de las llamadas “ferias”. Se trata de una serie de fiestas populares realizadas durante la fecha de celebración del santo Patrono de la ciudad, que normalmente coincidía con la advocación de la parroquia eclesiástica.

Los datos más antiguos sobre este tipo de festividad se encuentran registrados en Lobatera y corresponden a una serie de compromisos asumidos por los miembros de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá. Sin duda una tradición de corte española, cuyo primer registro se remonta al 22 de marzo de 1774, es la de “correr toros” el día del Santo Patrón, que muy pronto se extendería por todo el nuevo mundo.

Noz los vecinos de esta parroquia de Nra Sra del Rosario de Chiqnqra de Lovatera, congregados en su Sta Iglecia pa el arreglo de tener cofradía de la Ssma Virgen Nra Patrona y Titular, preste el sr cura y Vicario DD Manuel Antonio Nava nuestro primer párroco; el sr Alcalde Pedaneo y toda la feligresía acordes y au voz ordenamos y establecemos la predicha cofradía... Donamos a Nra Sra seis toroz pr q corran de qta del sr Cura y prioste y q todos los años se jueguen en esta plaza y se determine la seguridad de los que tomasen para el siguiente año yassi mismo pague el prioste veynte y qtro pesos al Sr Cura por las dosse missas del año q dotamos a doz pesos y dará al sachristan por su trabajo sinco pesos cada un año y qta de los gastado y los restantes. (A.I.L. Libro de cofradía de Ntra. Sra. De Chiquinquirá 1774 – 1850, f. 1).



Sin embargo bajo este pretexto de festejo religioso muy pronto también, los curas y “cristianos de bien” comenzaron a ver una serie de acontecimientos “profanos” ligados a estas fiestas en honor a los santos. Bailes públicos, corridas de toros cuyo usufructo no era ya para el párroco, juegos de azar y mucho más, fueron pronto objeto prohibiciones que reglamentaban el comportamiento de los fieles dentro y fuera de la iglesia.

De este tipo de prohibiciones no escapaban ni siquiera los sacerdotes, quienes eran los llamados a dar ejemplo de compostura y velar así por el bien espiritual de sus fieles. Al parecer Hilario Boset, Obispo de Mérida fue muy categórico en esto, e impuso graves censuras a los clérigos que asistieran a bailes o contribuyeran con estos. Tras la muerte del prelado un grupo de estos sacerdotes, entre ellos el párroco de Colón, consultan el 7 agosto de 1877 sobre si ha cesado o no esta prohibición con la muerte del prelado. Una categórica respuesta no se hace esperar.

... cesan las impuestas por sentencia judicial o por un mandato habilitatorio, más no las censuras fulminadas a manera de estatuto general, las cuales tienen semejanza y fuerza de ley y se incurre en ellas después de la muerte del legislador u ordinario que la estableció para por cuanto tiene objeto evitar delitos futuros. De ésta ultima clase es la censura impuesta por el iltmo señor Boset a los clérigos que asistan a los bailes y por tanto lo declaramos vigente. Lo decimos así para su inteligencia y demás fines. (ASJB. Libro de Gobierno I, f 11v).

Y es que estas festividades resultan especialmente atractivas ya que era el espacio de encuentro de todas las personas, sin grandes discriminaciones sociales y momento económico privilegiado. El escaso control de la iglesia ante un evento de tantas pretensiones es el origen del férreo control y prohibiciones aludidas. Sin embargo la reiterada insistencia de los sucesivos obispos y párrocos sobre el asunto, da cuenta de que los habitantes de estas regiones no prestaron mucha atención a tales amonestaciones.

... las fiestas patronales son motivo de atraso para la moralidad de las poblaciones, al unir dichas fiestas con los más extravagantes y perjudiciales atrasos con graves daños a las buenas costumbres, obstáculo para la salvación de las almas... juegos de toros que la sana moral y sentimientos humanos reprueban... caduco paganismo que por una inconcebible aberración permanece todavía incrustado en las

costumbres como repugnante anacronismo... juegos de azar condenados por la moral como un latrocinio... desordenes, violencias, robos, asesinatos y abominaciones que no nos es dable consignar aquí... no podemos seguir tolerando ese abominable y monstruoso consorcio de la religión y del espíritu mundano en nuestras solemnidades. (ASJB. Libro de Gobierno I, f.34).

El destino ultramundano de los fieles y de sus restos también fue preocupación vivida de las parroquias de la región. De hecho la construcción de los cementerios o campos santos de Lobatera, Michelena, San Pedro del río, Los Palmares y San Juan de Colón fueron iniciativas de sus respectivos párrocos. Incluso el gobierno superior eclesiástico mostró un amplio apoyo a estas iniciativas buscando el saneamiento de los templos ante la abundancia de restos que empezaban a convertirse en un problema. El 14 de febrero de 1887 se expide una circular para tal fin.

... observando la indiferencia con que se miran abandonados en sacristías o capillas, urnas, restos mortales de personas fallecidas en nuestra adorable religión... no deben rodar abandonados... las urnas que reposen en esa iglesia y que no hayan sido inhumados para el 17 de abril próximo se servirá mandar a arrojarlas, ocultamente, en el osario del cementerio... (A.S.J.B. Libro de Gobierno II, f 3 v.).

Años después esta preocupación se traduce en el destino de los llamados “pobres de solemnidad”, cuyo sepelio corría por responsabilidad de las autoridades civiles. El párroco Víctor Manuel Valecillo escribía el 3 de febrero de 1914 al jefe civil Gral. Rafael Pacheco al respecto en los siguientes términos:

... desde unos meses a esta fecha que en todos los casos en que ha muerto un feligrés de esta parroquia de mi cargo, pobre de solemnidad, y en que ha tenido de intervenir directamente la autoridad policial para el efecto de su inhumación, ha sido llevado su cadáver al cementerio, sin ser traído al templo para rezarle gratuitamente los oficios de sepultura eclesiástica, según costumbre establecida aquí... el favor de hacer traer al templo en lo sucesivo esos cadáveres al templo para los fines dichos... (AS). B. Libro de Gobierno II, 178).

Las vicisitudes de la población encontraron eco dentro de la acción pastoral de las parroquias de la región, que fueron testigos cercanos de los acontecimientos históricos y naturales que de una u otra manera afectaron la vida de sus pobladores. Así el 8 de mayo de 1887 el Obispo de Mérida Román Lovera, ordena la realización de una

serie de ejercicios piadosos como forma de aplacar la ira de Dios que se refleja en muchas tragedias y desastres.

La Diócesis de Mérida azotada cruelmente por guerras fratricidas, por trastornos políticos de todo género y empobrecida además por la plaga de langostas, apenas ha podido enviar algún socorro... (A.S.J.B, Libro de Gobierno II, f 7).

Situación que se hace cada vez más grave en el año de 1893...

Días angustiosos han corrido para la Diócesis que hoy está encomendada por las recientes y deplorables calamidades de la guerra que ha sufrido Venezuela... (A.S.J.B, Libro de Gobierno II, f 25).

Y se empeora aun más con el devastador terremoto del 28 de abril de 1894

La mano del omnipresente está amenazante sobre nuestros pueblos, en donde desgraciadamente la iniquidad ha hecho plaza, toca a los Rectores de las parroquias combatir el mal y predicar penitencia, único camino de salvación que nos queda... ordene Ud., una rogativa publica en la iglesia con ayuno general, muchas comuniones y una limosna destinada al alivio de los estropeados por el último terremoto... (A.S.J.B, Libro de Gobierno II, f 24).

En carta pastoral del 18 de enero de 1885 el obispo de Mérida y Maracaibo ante estas calamidades, concede a toda la población “la dispensa de comer carnes durante la cuaresma, exceptuando solamente el miércoles de ceniza, el viernes de cuaresma y los días del triduo pascual”. (A.S.J.B, Libro de Gobierno II, f. 33). Y es que ciertamente estos acontecimientos habían golpeado fuertemente la región, mientras que otros sencillamente habían dejaron atónitos a los pobladores.

Anteriormente se hacía mención a los movimientos telúricos sentidos en la región. El 24 de junio de 1827 se siente un fuerte temblor de tierra en toda la región andina que produce grandes daños en La Grita. El hecho se repite el 26 de febrero de 1849, pero es superado rápidamente gracias al inicio de la bonanza del café. El terremoto del 5 de mayo de 1875 destruye por completo a Lobatera y significa el florecimiento de nuevas poblaciones. Pero el terremoto del 28 de abril de 1894 golpea duramente a los pobladores que vivían una crisis económica por la caída internacional de los precios del café y las guerras internas del país, que si bien no se sintieron

directamente sobre la región, representó un aislamiento de esta de los grandes centros académicos y políticos del país.

Entre 1884 y 1894 varias plagas de langosta destruye gran parte de las cosechas de la región, originando una gran escasez de verduras, animales de corral y granos. De allí el por qué de la dispensa de carnes decidida por la Diócesis. Además de otros hechos interpretados, al igual que los terremotos, como castigo de Dios por “el mal comportamiento de sus hijos”. Así el eclipse total de sol de 1906, recordado aun como “la gran oscurona” y la tromba marina que en 1904 cayera sobre San Pedro del Río, serían símbolos del inicio del “fin de los tiempos”.

La expectativa ante estos hechos se mantendría en el inconsciente colectivo, por eso cuando en 1937 un primer avión sobrevoló la región se dijo que era el sonido de la primera trompeta del apocalipsis”. El 9 de abril de 1849 un nuevo castigo cae esta vez sobre El Cobre en forma de una tromba marina que llenó las calles de la población de aves y peces de mar, causando además graves lluvias, derrumbes y crecidas en los ríos.

Un recuerdo imborrable se mantiene en la tradición oral de los habitantes de la región. En relación a la plaga de langosta se dice que:

Eso fue mucho lo feo mucho mucho. Esas bichas llegaban así como una en nube y tapaban el sol y se ponía todo oscuro, así durmiendo y cuando esas bichas se iban no quedaban sino los gajitos de las maticas... eso se mataban las bichas pero la gente no daba abasto y mientras más se mataban más llegaban... las gallinas no daban abasto para comerse a tanto animal, uno se iba a comer una gallinita y lo que tenía en el buche era pura langosta, eso que se comían las mataban porque de tanto comer eso las gallinitas se morían... me acuerdo que esa época hubo mucho necesidad, mucha hambre... los curas hasta dejaron que se comiera carne en Semana Santa porque eso fue muy terrible, muy feo. (Eulalia Guerra).

Sumamente numerosas son las tradiciones referentes a los hechos violentos, revoluciones y guerrillas que han sacudido la región.

A una señora que se llamaba Florinda le encontraron plomo en su casa, se la llevaron pa San Cristóbal, ella era de Los Loros, porque en ese tiempo no se le podían encontrar nada de eso porque la castigaban, se la llevaron, la colgaron en el garabato. (Teodora Contreras).

... un comandante que andaba en la revolución llegó a la casa de la mamá de mi mamá, que se llamaba Verónica, y le preguntó ¿qué tiene de comer?, y ella le contestó una sopita porque ni siquiera se puede hacer comida. Entonces el general le dijo: deme la sopa y va y trae carne para que los niños coman. Y mi mamá se fue con una muchacha porque tenía muchísimo miedo y cuando llegaron allá al campamento se miraba mucha gente, le decían a la muchacha María y a ella suegra. Le dieron bastante carne porque ya se iban a otro sitio con la invasión, se llevó la carne que el comandante le había ofrecido... (Hortensia Guerrero).

Sobre las trombas marinas y el paso del avión, la prensa regional informó sobre aquellos sucesos. En San Pedro del Río la oscurana y la tromba marina fueron vistas como un evento sobrenatural.

No eso tenía que ser castigo de Dios, dígame eso de que se oscureciera como si fuera de noche y era como las tres de la tarde. Eso los animales estaban como locos, las gallinas se acostaron a dormir y los perros aullaban, los caballos corcoveaban como si tuvieran asustados... y lo de la tromba eso fue una cosa seria, en las tejas la gente bajaban pájaros raros que decían que venían de la playa y unos pescados raros estaban también en los árboles, eso fue mucho, mucho llover pero así de repente, estaba haciendo bueno y cuando se sintió fue el chapuzón con mucha agua... (Jenara Morales).

## **2. Los negros esclavos en el Táchira**

Muchos historiadores han señalado que los andes venezolanos no conocieron mano de obra esclava, porque su altitud no se prestaba para los cultivos tropicales y porque al ser la población indígena bastante numerosa no se hacía urgente el uso de estos esclavos. Sin embargo la realidad es otra. Los Andes y el estado Táchira, fue receptor de esclavos negros desde mediados del siglo XVII y en particular el XVIII.

Sin embargo la primera información sobre población esclava en tierras tachirenses está ligada al fundador de la ciudad de La Grita Francisco de Cáceres. Este en su segundo viaje a España:

... había obtenido una cédula real, el 9 de diciembre de 1580, para llevar libre de derechos 100 esclavos al nuevo reino y a la nueva España... en su viaje de regreso toca a Maracaibo

allí tiene la posibilidad de pacificar a los indios Comarcanos y entrar en la reducción de unos negros cimarrones... en esta ocasión los desbarató y tomó gran cantidad de prisioneros los cuales llevó a su gobernación. (Castillo, 1998:50).

Para el año 1650 se conoce la importación de esclavos africanos para la explotación de las minas de cobre del Valle de San Bartolomé y en Seboruco. Sancho de Alquiza comunica al rey, en carta fechada en La Grita el 22 de abril de ese año, que tenía trabajando en dichas minas 51 esclavos que fueron comprados en oro. (Castillo, 1998).

La economía tachirenses sin embargo nunca dependería exclusivamente de la mano de obra esclavizada. “Los pocos esclavos fueron empleados principalmente en el servicio doméstico, formando una casta aparte”. En esta zona se asentaron muchos colonos españoles, quienes “se entremezclaron poco a poco con la población autóctona”, convirtiéndose en “campesinos mestizos”. (Pollak – Eltz, 2000:45).

Se sabe que durante el siglo XVIII el Táchira era un importante exportador de cacao hacia los mercados mexicanos de Veracruz. Para entonces la población aborigen había sido bastante diezmada en su resistencia contra el conquistador español que para 1648 había derrotado a los indios Chinatos. Se requería entonces mano de obra esclava para producirlo, la cual fue traída desde el sur del Lago de Maracaibo desde el puesto de Gibraltar.

Además de las haciendas de cacao, esta fuerza productiva sería usada también en las explotaciones de tabaco, caña de azúcar y en la cría de ganado. En el “Hato de Teura”, en el “Valle de Cania” y en el sitio de “La Laguneta”, en la circunscripción de la Villa de San Cristóbal. En la zona de Cuite o Capacho, en la yeguera en San Antonio y sobre todo en Ureña, también en Umuquena y en las mencionadas minas de cobre de Seboruco, fueron los destinos de estos esclavos negros.

La acumulación de capital como producto de la explotación indígena, posibilitó la compra de esclavos por parte de los vecinos encomenderos de la región. Dueños y esclavos eran: Nicolás Pineda de Villalobos, Diego de Omaña, Juan Ramírez de Arellano, Nicolás de Andrade y Zárate, así como las familias Parada, Caicedo, entre otras.

## 2.1. Cimarrones y juicios de hechicería.

Para el año de 1737 figuran en los libros parroquiales de la Iglesia del Espíritu Santo de La Grita 36 blancos y 10 esclavos. Para 1787 en la provincia de Maracaibo y Barinas, en sus jurisdicciones de Gibraltar, Trujillo, Mérida, La Grita y Perijá se registra una población de unas 60 mil almas donde se incluyen de 5 a 6 mil esclavos.

Durante este periodo colonial se suceden algunos juicios en contra de algunos negros esclavos por causas como maltratos, testamentos, averiguaciones y hechicería. Durante los años de 1610 y 1740 se condenaron a la horca y se ejecutaron en la plaza pública de La Grita varios hombres y mujeres yerbateros o mojanos entre los que figuraron negros y esclavos.

Así en 1717 se sigue un juicio criminal contra el negro esclavo Antonio Arara, por mohán y yerbatero. Se le acusaba de haberle quitado la vida al negro Tomás Mina que vivía en la estancia de Nuestra Señora de Chiquinquirá de Umuquena, así como a otro esclavo de nombre Martín. Durante el proceso declaran varios negros que hacen referencia que el acusado hablaba la lengua “arara”, que sólo entendían otros negros como él. María Mina, madre de Tomás Mina, declara que este curandero dio a su hijo “una totuma con ceniza que escupiese en ella”... además le aplicó un rito con una gallina la cual “... después que hizo muchos ademanes de pasarla por encima, le mandaron que le cogiera las plumas a la gallina”. La testigo pudo observar como se iban consumiendo el enfermo y la gallina”... y al otro día que dicho negro murió, murió la gallina y aquí la cogieron y vieron que en el frontipicio tenía la gallina gusanos...” (A.H.L.G – SC. Tomo 18, legajo 12).

El expediente registra la aplicación de tormentos a fin de lograr la confesión del acusado. Así Antonio Arara declara en la cárcel de La Grita que a Tomás “... lo mató por celos de su mujer, que ella tuvo la culpa y que la muerte que le dio a dicho Tomásico fue con hiervas cortadas las que puso en el dedo pequeño de su mano”. Se descubre también que este había asesinado a su mujer “... untándoles hierbas en la barriga...”. En tanto que a Martín (Martinico) “habiendo tenido riña con él lo mató untándole hierbas en las manos...”. Estas hierbas con las que produjo estas tres muertes...” las aprendió a usar en su tierra y de ellas hay en cualquier parte”. (A.H.L.G. SC- Tomo 18, legajo 12, folios 13ss).

El 18 de agosto de ese año 1717, Antonio Modesto García Méndez alcalde de la Santa Hermandad, lo condena a muerte de garrote. El día 20 sale de la cárcel y un pregonero grita sus delitos y la pena impuesto. La orden es ejecutada por el indio Agustín, verdugo público, quien daría muerte al negro Arara.

A pesar de juicios como este y de la constante vigilancia hecha por religiosos y autoridades, los indios y negros se negaron a olvidar sus prácticas y creencias ancestrales. Como en todo el continente, se aprovecharían de los Santos europeos para engañar al invasor. Ante el recrudecimiento de este tipo de acciones y como forma de defensa, se fugan hacia las famosas cimarroneras o cumbes. Se tiene referencia de estos en el páramo del Batallón y cerca del sitio conocido como Ventorrillo. (Rojas, 2009). Por otra parte el nombre del páramo de La Negra, parece provenir de este tipo de resistencia.

## **2.2. Esclavos y comuneros.**

La sublevación de los comuneros en 1781 también develó la presencia de la esclavitud en el Táchira, especialmente en San Cristóbal y La Grita. Esta protesta iniciada en el Socorro (Nueva Granada) por causa de los impuestos que agobiaban a las poblaciones de la colonia, tuvo una importante repercusión en las poblaciones de San Antonio, Capacho, San Cristóbal, Lobatera, La Grita, Bailadores y Mérida. En todas ellas hubo amotinamientos y reclamo popular.

Una vez vencido el movimiento se comienza el proceso de embargo de bienes, cárceles y expulsiones contra los que tomaron parte de el. En este registro figuran los esclavos negros y mulatos de Bernardo Ramírez de Arellano, Calixto Sánchez, Iván José Omaña y Felipe Antonio Molina, vecinos de San Cristóbal. Miguel Antonio de Omaña de San Antonio. Ignacio contreras de seboruco. Juan José García de La Grita y Pedro Díaz de Aranda de Lobatera.

El resultado de esclavos y manumisos, después de estos procesos sería el siguiente:

San Cristóbal....	19 esclavos....	4 manumisos
Azua.....	1 esclavo.....	2 manumisos
Capacho.....	1 esclavo.....	5 manumisos
Táriba.....	5 esclavos...	2 manumisos



San Antonio....23 esclavos....18 manumisos.  
(Troconis, 1969).

Para el año de 1800 en el Táchira existían un total aproximado de 500 esclavos. Cifras parecidas se darían en Mérida, Zulia, Monagas, Guayana, Apure, Anzoátegui. Esta cantidad es muy significativa pues es testimonio de cómo la agricultura tachirenses de la época fue, en buena parte, fruto del trabajo esclavo.

En el cantón de San Cristóbal, conformado entonces por las Villas de San Cristóbal, San Antonio y Lobatera y las Parroquias de Guásimos, Táriba y Capacho había 167 esclavos. En 1829 aumentan a 183 y representaban casi el 2% de la población. (Acosta, 1978).

Al parecer los pobladores españoles en el Táchira tuvieron poca mezcla con los negros. El mestizaje se dio más entre negros esclavos e indígenas. Muchos renombradas figuras de la independencia en el Táchira tuvieron negros esclavos: Francisco Javier García de Hevia, León Caridad, María del Carmen Ramírez, Jesús Contreras, José María Gutiérrez y Antonio María Gatell. (Moreno, 1994).

### **2.3. La abolición de la esclavitud**

El 24 de marzo de 1854 el presidente José Gregorio Monagas puso en ejecución la ley de Abolición de la Esclavitud en Venezuela. Para esa fecha la esclavitud había perdido fuerza económica. El cacao y el tabaco habían dejado de ser los cultivos fundamentales de la economía tachirenses que requerían mano de obra esclava.

El café surgió entonces como el cultivo vertebral de la región y promovió la expansión de las relaciones capitalistas de producción en el campo y con ello la poca eficacia del régimen de la esclavitud. Los negros esclavos quedan para servir en las casas de los aristócratas. El padrón de esclavos en el cantón para la fecha en que se decreta la libertad de los esclavos, lo conforman 46 esclavos y 13 manumisos. De estos, 13 esclavos y 6 manumisos se encontraban en la Villa de San Cristóbal. En Ureña existían sólo 15 negros esclavos en la hacienda “Santa Bárbara de la Mulata”. (Moreno, 1994).

En el archivo General del estado figuran los documentos presentados ante la Junta de abolición en 1845. Entre estos figura la tarifa de la edad y el valor de los esclavos en Venezuela.

Edades	Pesos
8 días	50
1 mes	54
2 meses	58
3 meses	62
4 meses	66
5 meses	70
6 meses	74
7 meses	78
8 meses	82
9 meses	86
10 meses	90
11 meses	95
12 meses	100
2 años	105
3 años	110
4 años	115
5 años	120
6 años	130
7 años	140
8 años	150
9 años	160
10 años	180
11 años	200
12 años	230
13 años	270
14 años	290
De 15 a 30 años	309
40 años	290
41 años	285
42 años	280
43 años	275
44 años	270

www.digital.ula.ve

45 años	260
46 años	250
47 años	240
48 años	230
49 años	215
50 años	200
51 años	180
52 años	170
53 años	155
54 años	140
55 años	125
56 años	110
57 años	95
58 años	80
59 años	65
60 años	50
61 años	35
62 años	20
63 años	5
64 años	0

Esta fue la tarifa utilizada para la indemnización de los dueños de los esclavos liberados, que fueron en el país un total de 13.000 esclavos y 27.000 manumisos. La liquidación de esta deuda contraída por el Estado, duraría hasta la décadas de los 60. Muchos de ellos se quedarían en las aldeas como peones, otros harían contratos con los dueños para labrar la tierra. Algunos emigrarían a las ciudades y mucho más tarde a los campos petroleros.

El Táchira fue tierra de negros esclavos, no en la cantidad que llegaron a otras regiones del país. Estos provenían del Sur del Lago de Maracaibo pero también de la costa colombiana, tal vez por eso hasta bien entrado el siglo XX los negros residentes del Táchira eran asociados como “colombianos” o “de Bobures”. En consecuencia la

cultura negra como tal no tiene una presencia notable en el Táchira, salvo algunos toponímicos y apellidos como Popó o Mina.

Sin embargo la tradición oral aun contiene significativos datos de la presencia de esclavos negros, incluso en San Juan de Colón. Para finales del Siglo XIX el próspero comerciante José Dolores Roa construye sobre una antigua casa de barro, muy cercana a la plaza central del pueblo, una edificación con la particularidad de poseer un “altillo” o segundo nivel. La misma, que aun existe y que se conoce como “casa vieja”, se ubica en la carrera Federación o “El Mosquero”, hoy carrera 5. La finalidad de esta construcción era la de albergar su negocio y familia, pues este se casaría con una dama coriana de nombre Victoria. Como parte de la dote de la novia la nueva familia recibiría para el servicio doméstico, a una pareja de negros esclavos. José Dolores Roa sería quien en 1892 sembraría el Samán de la actual Plaza Bolívar.

Este matrimonio colonense tendría dos hijas, que serían recordadas como dos relevantes matronas que morirían solteras Doña Lili y Doña Loló. La pareja de esclavos tendría a una niña de nombre Dora Luisa que siempre acompañó a las hijas de la familia Roa. La primera en morir ya entrado el siglo XX, sería Doña Lili. Doña Loló y Dora Luisa fallecerían el mismo día y al parecer a la misma hora. (Hernán Ramírez).

Hoy día, sin embargo, el Municipio Ayacucho tiene dentro de sus manifestaciones culturales la presencia de una festividad religiosa de marcado origen negroide, siendo la única festividad cuya música gira en torno a los tambores de origen africano El desarrollo cafetalero y el "Gran Ferrocarril del Táchira" hacen que en la población de San Félix Estación Táchira, a partir de 1930, se genere todo un proceso en torno a la celebración de San Benito Los hermanos Eulogio y Alfredo Scola, negros del Sur del Lago, inician una tradición que hoy día se mantiene con una fuerza y dinamismo muy particular.

Y es que le negro se le considera como alguien que viene de muy lejos. Por eso la iglesia es particularmente prudente cuando de estos negros se trata. Así el 17 de abril de 1939 el cura de San Juan de Colón, Víctor Manuel Valecillo, comienza una serie de averiguaciones para determinar la condición de Joseph Leoncio Brigith, natural de Willebrado, Curazao y de 48 años de edad. Este negro se casaría con Juana Domitila García, después de la aprobación del sacerdote, quien inquiriere sobre su bautismo e

interrogaría a varios testigos: Nepomuceno Roa y miguel Gómez, sobre la soltería del mismo y sus buenas costumbres. (A.P.S.J.B. Libro II, ff.86-88v).

Sin embargo un hecho resulta irrefutable y es que el negro esclavode la región andina, también contribuyó con sus trabajos, vivencias, celebraciones, creencias, dolores y sueños a conformar el gentilicio tachirense.

### **3. Sociedades secretas, ocultismo, esoterismo.**

A lo largo del periodo de 1870-1930 los andes venezolanos fueron un importantísimo centro de recepción de migraciones de otras regiones del país y de otros países. La guerra federal y el paludismo de los estados llaneros originaron que hacia el Táchira se desplazaran muchas familias de estas regiones.

... los Pulidos, encabezado por Manuel Antonio Pulido Pulido; los González cuyas figuras de mayor renombre son Carlos Salustio González Bona; Rafael Antonio Rincones a la cabeza de los Rincones; los Baldó Pulido que tiene en su más distinguido representante en el General José Antonio Baldó; los Inchauspe; los Soto y los Andrade; los La Cueva; gente toda representativa de un poderío económico y político que destacó por su significación en los últimos años de la colonia y durante todo el proceso de la independencia, y que al comienzo de la República constituyeron una fuerza nacional de primera importancia (Velásquez 1981: c-1).

Pero también en la época de una significativa migración europea que se había iniciado alrededor de 1860 con la llegada de ciudadanos alemanes que actuaban como agentes del capital extranjero para la comercialización y financiamiento de la producción del café. Muchos eran altos funcionarios de las casa comerciales alemanas que se instalaron en las principales ciudades de los andes con sus familiares.

... el sr. Thies vino a Hamburgo de compras y trabajó conmigo varias semanas... me hizo entonces la oferta de ir a trabajar en su forma de Venezuela. Yo acepté, y el 22 de abril de 1878 me embarqué en el vapor Silecia hacia Curazao por la vía de St. Thomas. Desde Curazao seguí en barco a Maracaibo. En Maracaibo se encontraba el Sr. Van Dissel, el jefe de la firma... en la piragua la Venezuela, me trasladé a Encontrados, un puerto sobre el río Catatumbo, y seguir desde allí el viaje en bongo, una especie de chalana, aguas arriba hasta Puerto Villamizar, en un trayecto de 16 días. Desde esa calurosa y cenagosa localidad cabalgamos en unos pobres jamelgos hasta... Cúcuta... los primeros tiempos no

fueron agradables, que se diga. Mi jefe el sr. Jürgens era un vago concetudinario y engreído... debió salir de la firma pues arruino de por completo la casa de Cúcuta, ciudad a la que se mudó el sr. Thies con su cuñado Hacht, un borracho consetudinario. Yo tomé lugar del sr. Thies en febrero de 1879 y salí para San Cristóbal... los 3 empleados europeos de la empresa en San Cristóbal eran bastante mediocres... un danes cuyo carácter eran de un egoísmo enfermizo; uno de Framburgo como yo, se emborrachaba casi a diario... el tercero, oriundo de Mecklenburgo terminó loco... me sentía muy infeliz en aquella ciudad... (Rode, 1993: 74).

En la misma década de los 60 y 70, comenzaron a llegar también inmigrantes Corsos que se venían a estas tierras por razones políticas y económicas. Estos no eran dueños de grandes capitales ni representantes de los intereses capitalistas de empresas tranacionales, sino de agricultores y comerciantes. A diferencia del grupo alemán que permanecía muy aislado de la vida comunitaria de la comarca, estos nuevos habitantes traían el firme propósito de establecerse en la región, de fundar hogar aquellos solteros y en definitiva de mezclarse con los andinos.

Para finales del siglo XIX ya se encontraban totalmente integrados en la región, de hecho sus apellidos constituyen aun una referencia de su origen europeo.

...los Branger, los Semidey, los Benedetti, los Costa, los Galeazzi, Los Melani, Los Paolini, los Anselmi, los Croce, los Fossi, los Pisani, los Gallani, los Labiosa, los Ricci, los Fontana, los Piombino, los Giusti, los Lupi, los Manucci, los Verti, los Murci, los Spósito, los Vitto, los Sperandio, los Soulés, los Prato, los Cerruti, los Chiossone, los Faccio, los Guglielmi, los Valeri... (Velásquez, 1981: L-1).

Pronto estos nuevos habitantes se convertirían en la pequeña burguesía de estas poblaciones. Despiadados comerciantes, habilidosos explotadores de la mano de obra campesina, concedores de nuevas técnicas agrícolas y grandes alarifes o constructores, resultaron ser la fórmula para su rápido ascenso social. Así como a la solidaridad entre ellos y la curiosidad generada entre los habitantes.

Pero además de estos conocimientos estos migrantes traen también una serie de conceptos religiosos, creencias, actitudes y ritos que resultaron novedosos para la región. Eran prácticas realizadas en la privacidad del hogar entre familiares o amigos muy cercanos que parecían consolidar aun más los lazos de unión entre estos. La influencia de las ideas religiosas, exotéricas, ocultistas y espirituales de Francia e Italia

comienzan a hacerse presente en los entornos, cada vez más amplios de estas familias que ante la población siempre se mostraron como católicos fervientes o al menos respetuosos y cumplidores de los preceptos de la iglesia.

Esta situación se va a extender hasta por las siguientes tres generaciones, pues como ya se dijo, estas familias se constituyeron en centro de referencia de las actividades económicas, políticas y culturales de estas poblaciones. Además de comerciantes y constructores los hijos de las primeras generaciones, fruto de la unión de los corsos con los nativos de la región, fueron los primeros profesionales (médicos, docentes, abogados) y grandes promotores de las artes y cultura (músicos, escritores, poetas), así como políticos, militares y sacerdotes de alto rango.

Llama poderosamente la atención que las noticias referentes a la masonería en el Táchira sean también de este periodo. El 1º de septiembre de 1884 desde La Grita el obispo de Mérida de Maracaibo, Ramón Lovera, escribe una carta pastoral donde protesta los ataques y descalificaciones sufridas por el Papa y la iglesia y recuerda la disposición de todos los miembros de ésta, especialmente los sacerdotes y religiosos, de “ofrendar sangre y la vida para testificar sus votos”. Además del rosario y otros ejercicios piadosos el pastor diocesano dispone:

...suspender por un año, a partir de la fecha en que en cada iglesia se lea la carta encíclica del 20 de abril del Papa León XIII, la reserva de censuras en que caen los afiliados a la secta francmasónica y la obligación de denunciarlos, pudiendo cualquier sacerdote a probado absolver de las dichas censuras a los contritos que se acerquen al Sto tribunal de la penitencia. (A. S.J.B. Libro de Gobierno I, f. 31).

En San Cristóbal se sabe de la existencia de una logia francmasónica para el año 1890. Pero la creación de la misma según lo deja constar el documento que se refiere a ésta logia llamaba “Sol de los andes nº 46”, es anterior a la fecha. Dicho documento se refiere a una queja que realiza el secretario de dicha logia, R.I. Quintero, ante el Concejo Municipal de San Cristóbal por los prejuicios infundados con que la Junta del Bazar de los pobres del Hospital San Juan de Dios justifica su negativa de aceptar los obsequios de dicha logia a los necesitados y enfermos. La misma está fechada el 6 de febrero de 1889. (A.M.S.C. Documentos, tomo V, sección correspondencia).

Desde entonces y hasta el presente han existido varias logias y huellas de la simbología masónica en muchas partes del estado. Y es que la riqueza cafetalera atrajo también practicantes de la masonería y miembros de otras sociedades secretas. La tradición oral señala que los alarifes especializados en la construcción de grandes edificaciones practicaban “extraños rituales” e incluso eran miembros de ciertos “grupos secretos”. En su mayoría los corsos e italianos eran los “principales” de estos grupos de constructores, artesanos y artistas que construyeron desde finales del siglo XIX y bien entrado el siglo XX, las grandes casonas de las prósperas familias ligadas al comercio cafetalero. Muchas de ellas de ellas propiedad de descendientes europeos, así como también importantes edificaciones públicas gubernamentales e incluso iglesias católicas, en los pueblos tachirenses.

La ornamentación de estos edificios tiene sin duda alguna una particularidad que los marca visiblemente. Diseños hechos con moldes traídos de Europa o sobre patrones de estilo francés, abundan en la arquitectura de la región para la época. Hermosas estructuras y trabajos de mármol con un estilo similar auténticas obras de arte, se encuentran también los principales cementerios. Incluso resulta muy curioso que las empresas constructoras y funerarias más importantes y tradicionales de la región, conserven el apellido de estos fundadores corsos: Funeraria Paolini, Constructora Esfega, Construcciones Ítalo Fassio, etc.

... sobresalía el Dr. Raúl López Engelkynd... además de su ilustración en el campo médico un destacado masón. Al llegar al Palacio de Los Leones y a la hacer algunas consideraciones: “es muy bello y majestuoso, me dijo. Es de estilo neoclásico pero tenga Ud en cuenta Doctor que no es de estilo neoclásico español, sino francés”. Al llegar a la plaza Juan Maldonado (conquistador y fundador de la ciudad, ferviente católico), se puso a contemplar y hacer comentarios sobre los edificios que los rodeaban. Claro su mirada en el Edificio Nacional y me preguntó: ¿Doctor, esta plaza tiene algo que ver con la masonería o conoció usted que sus arquitectos fueran masones... Fíjese en esas ventanillas ornamentadas... esos son demostrativos y elocuentes símbolos. yo no hice conjeturas en el momento que el nombre que ostentaba la plaza cuando se construyó el Edificio Nacional era el de la plaza Miranda, fundador de la francmasonería latinoamericana. Ahora se me viene a la mente gran interés que tenía el obispo Alejandro Fernández Feo porque se le cambiase el nombre de Plaza Miranda por



el de Juan Maldonado, el católico practicante. (Villamizar, 2009: 10).

A lo largo de lo que se ha denominado como “el comedor del café”, que son los pueblos donde se establecieron las casas comerciales ligadas a este comercio, se pueden observar esta simbología en sus casas de residencia y antiguos comercios. En elaboradas cornisas se mezclan estas simbologías masónicas que tienen una función de llamar “ciertas fuerzas del cosmos” hacia ese punto en particular.

En casas de residencias es común identificar la flor de Liz señal de belleza y tranquilidad; la lira, símbolo de armonía. En edificaciones comerciales la rueda del progreso, signo de prosperidad. También en paredes en antiguos frescos que adornaban el interior de las espaciosas salas se podía observar esta simbología, así como en los trabajos de hierro forjado en ventanas y rejas. Eran tan vistosos estos elementos que posteriormente fueron usados, con mucha frecuencia pero fuera del contexto primero. De esta manera casas construidas posteriormente usaron mampostería que intentaba imitar estas primeras construcciones que ciertamente daban un toque de distinción a las enormes casonas de la región pero sin la carga simbólica que tenía dentro de los “iniciados” que introdujeron esos usos.

Otros rituales asociados a las construcciones de estas viviendas y siempre bajo este imaginario, se refieren a una especie de ofrendas o sacrificios que se realizaban en determinados periodos. En las gruesas paredes de tapias pisadas aun hoy se han encontrado vasijas de barro, que a muchos ha alegrado al creer que se tratan de entierros de oro. En tales recipientes se colocaban cenizas y estos se ubicaban en los espacios de la cocina. Otros, encontrados en salas y habitaciones, parece que contenían agua y alimentos. De esta manera se garantizaba “que no faltara ni el agua ni la comida y se protegían las familias con el calor del hogar”. (Ernesto Paolini).

También en esas casas se han encontrado enterrados en espacios como el zaguán, el patio o la sala, huesos de animales al parecer sacrificados para un fin particular. Restos óseos de perros se han hallado en zaguanes, en corredores de acceso desde la calle al interior y en patios traseros. Gatos y perros en habitaciones y salas. Incluso caballos en los patios principales de aquellas casonas donde existió algún tipo de establecimiento comercial. Esto se relaciona con la creencia de “el pariente” o una especie de protección espiritual de estos animales, que ha sido reportada también en

casas de los llanos y del centro del país, correspondiente a la misma época y al mismo esquema de pensamiento religioso.

Los habitantes de estas casas y sus descendientes, como ya se ha señalado, constituyeron la burguesía de estas poblaciones. Eran centro de la vida económica y social y su participación en el gobierno y la religión era constante. Concejales y Presidente del Concejo Municipal, Jueces y Jefes Civiles eran cargos muy conocidos. Igualmente la conducción de las cofradías e instituciones benéficas estaban marcadas por la participación de éstos. El prestigio de las mismas, incluso se medía por los apellidos de estas familias.

...eran gentes que estaban muy activas en la iglesia y estaban pendientes de las fechas en que ellos tenían que participar para decorar el templo, vestir al santo. Esto se mantenía como un grupo permanente muy respetado dentro de la comunidad. Pero tras la llegada de uno de los sacerdotes de los años 50 ó 60 hubo un cambio radical. Se les empezó a decir que esa gente estaba en vainas raras, que eran masones y que las mujeres, eran espiritistas que contactaban a los muertos. El padre optó por darles una especie de golpe de estado sustituyéndolos de sus responsabilidades. Entre estos grupos estaban el de los Caballeros de Jesús que se encontraban de los actos de la Semana Santa y de dar buenas contribuciones a la parroquia. Eran los señores algunos bastantes viejos de esa época... el cura nombró a otra gente responsable de esas actividades y estos caballeros se sintieron como defraudados y decidieron no volver a participar en los grupos de la iglesia. Pero eso sí los aportes y las limosnas también se les acabó al curita. (Hernán Ramírez).

Durante la primera mitad del siglo XX muchas ideas y doctrinas de tipo esotérico hicieron sentir sobre estas pequeñas élites, que de una u otra manera dejarían alguna huella. Las características fundamentales de estas es que tienen una connotación de sincretismo, del griego Sygkretismos: alianza a la manera de los cretenses. El sincretismo es la tendencia en reunir, fundir y amalgamar en una sola teoría varias doctrinas diferentes, dando a lugar a combinaciones doctrinales con una gran variedad de fuentes.

Los textos de Helena Petrovna Blavatsky o Madame Blavatsky, en especial “Isis sin velo” fueron leídos y conocidos por muchos círculos de estas élites. Igualmente las enseñanzas de Annie Besant, con profundas influencias del hinduismo, fueron temas de

discusión dentro de incipientes círculos teosóficos. La idea central que con mayor profundidad se hizo sentir dentro de estos círculos, fue el rechazo al dios personal cristiano... “rechazamos la idea de un dios personal o extracósmico y antropomórfico, que sólo es la sombra gigantesca del hombre y ni siquiera del mejor”. Se sustituye por un principio divino del cual emana todo y está en todo, panteísmo emanatista. Karma, reencarnación en animales o humanos, nirvana, son otras enseñanzas que comienzan a escucharse en las amplias salas y corredores de las casonas tachirenses.

De mucho arraigo también son las ideas espiritistas, influidas por las enseñanzas de Allan Kardec, que también se hicieron sentir en pequeños grupos de esta región. Estas nuevas creencias vienen a reforzar muchos elementos de otras influencias religiosas del rico imaginario andino. El espiritismo trata de explicar los fenómenos por la intervención de los espíritus, quienes buscan comunicarse con los vivos ya que estos no son otra cosa que las almas de los que ya murieron y que vagan por el universo. El verdadero nombre de su fundador, de origen francés, era León Hipólito Denizard Rivail quien sería además el iniciador del pintoresco ritual de comunicación con los muertos. Los espíritus de los difuntos, llamados ectoplasmas, penetraban o se incorporaban a los cuerpos de personas especializadas en este ritual y que eran conocidos como “médium”. En otras ocasiones los fallecidos respondían a interrogantes de sus deudos a través de golpes en mesas y puertas.

Muchas de estas médium visitaban las casas de importantes familias que querían arreglar asuntos pendientes con sus familiares muertos, en una itinerancia a lo largo de todo el “corredor cafetalero del Táchira”. Expresiones de este tipo de creencias a lo largo de los años, han sido la “Escuela Magnético Universal de la comuna universal”, de gran influjo entre los años 50 al 80, fundada por el español – argentino Joaquín Trincado en 1911 y de gran tendencia anticlerical, predicaba la fraternidad humana como su objetivo principal. También la escuela Kardesiana o espiritualista, llamados también “espiritistas cristianos” por promover la moral cristiana y la participación en la iglesia católica. Estos “consultan” los espíritus elevados, evitando los inferiores “que son aquellos que ingieren bebidas alcohólicas”. Se puede entender como una especie versión purista y cristianizada de la religión de María Lionza.

Todas estas formas de creencias religiosas tienen el común denominador de no realizar ningún tipo de proselitismo. Sus miembros llegan a estas por escogencia e

invitación o por curiosidad, pero nunca como consecuencia de una campaña de este tipo. En algunos casos el secreto de la pertenencia a éstas resulta un elemento de mucha importancia. Igual tendencia se encuentra entre los rosacruces definidos en sí mismo como “una orden fraternal... un grupo progresista interesados en agotar las posibilidades de la vida, mediante el uso sano y sensato de su herencia de conocimientos esotéricos y de las facultades que poseen como seres humanos”. La fraternidad Rosacruz fue fundada en 1614 por el teólogo luterano alemán Juan Valentín Andrea, siendo la rama extendida en los andes “la antigua y mística orden Rosae Crucis” (AMORC) que tiene su centro en San José de California. Rubio, Santa Ana, San Cristóbal, La Grita y Colón tuvieron centros rosacruces.

Testimonio de la presencia de estas ideas en la región se puede encontrar en muchos monumentos funerarios de la región. Allí símbolos esotéricos y místicos se mezclan con las imágenes cristianas. La demostración más evidente se encuentra en un área del cementerio de Pueblo Hondo, municipio Jáuregui. Allí se distinguen un grupo de tumbas identificadas con una cruz en donde se observan claramente las figuras del compás y la escuadra, símbolo de la masonería. También rosas y estrellas de David, en un espacio dedicado, sin duda alguna a los miembros de estos grupos.

Para la década de los 60 un nuevo movimiento de este tipo, con una mayor tendencia proselitista, comienza a tener una penetración significativa en la región: la iglesia Gnóstica Cristiana Universal fundada por el alemán Arnoldo Krumm – Heller, llamado “Huiracocha”. Este reunió un grupo de doctrinas de gran influencia Rosacruz en el libro “La pistis – Sofía”, donde estudia los modelos gnósticos de la antigüedad: Simón el mago, Los valentinianos, Basíledes, Marcion del Ponto, Los albigenses, Los cátaros y otros. En América latina su gran impulsador fue el colombiano de Giraldot, Cundimamarca, Víctor Manuel Gómez Rodríguez o “Samuel Aun Weor (1917 – México 1977).

Junto con su esposa Arnalda Garro de Gómez o “Litelantes”, y de un grupo de discípulos promueve la difusión de la doctrina, un conocimiento secreto sobre la ciencia, el hombre y la religión. Uno de sus discípulos fue el también neogranadino Teófilo Bustos o “Lamski”, responsable de la fundación del “convento gnóstico” de las Porqueras, un centro de enseñanza y peregrinación cercano a La Grita y de la comunidad gnóstica de la Aldea La Colorada cerca de Colón.

Allí funciona una “Casa de salud del cuerpo y del espíritu” y el “Instituto de la Caridad Universal” con su orfanato. En los 80 un grupo de seguidores de Lamnsky decide dejarse de su tutela en busca de nuevas formas de vivencia del gnosticismo y fundan una “Capilla de culto” en el Barrio Los Ceibos de Colón y una comunidad en la Aldea Vegones del Municipio Ayacucho. Lamnsky fallece a una avanzada edad, en el convento de La Grita en el año 2001.

Las ideas gnósticas se encuentran presentes, muy sutilmente en muchos imaginarios religiosos actuales. Estas se refieren a doctrinas como la afirmación de que el dios creador cristiano del antiguo testamento no es el verdadero dios, pues existe sobre él un dios padre, principio supremo de todos los seres. Cristo procede de ese verdadero dios superior y no del demiurgo que habla la biblia. Entre el dios verdadero y la creación se interponen los “eones” o una serie de seres divinos. Hay en el universo partes susceptibles de una redención, son chispas del mundo celeste que habitan en los hombres que debe ser liberada de la prisión del cuerpo a través de una disciplina esotérica que incluyen los viajes astrales y una doctrina muy curiosa y particular sobre la sexualidad como parte de esa ascesis.

#### **4. El protestantismo en el Táchira.**

Antiguamente se había visto la práctica de religiones protestantes como patrimonio exclusivo de personas extranjeras. A partir de la década de los 60 del siglo XX, con la efervescencia misionera de las “iglesias cristinas”, los miembros de estos grupos son vistos como “gente distinta”, que “no piensan como todo el mundo”. Sus características más destacadas son el aislamiento de la vida colectiva y su intensa y permanente campaña proselitista. Sus propuestas suponen una renuncia total a un modo particular de ser y el asumir una conducta que se adapta a un estereotipo y estilo bien regulado, que constituye un estereotipo identificador de la comunidad de referencia religiosa a la que se circunscribe.

El protestantismo llega al Táchira con los comerciantes de origen alemán, sin embargo estos conservaron sus prácticas religiosas dentro de sus círculos sociales, bastante aislados del resto de la comunidad. Con la extensión del cultivo del café y su exportación internacional a gran escala, muy pronto nuevos grupos de comerciantes de otras nacionalidades comienzan a visitar estas tierras, trayendo consigo sus creencias y religiones. Antillanos y norteamericanos pertenecientes a grupos religiosos con una

clara vocación proselitista comienzan a realizar los primeros rituales protestantes en casa de familia y entre grupos muy pequeños de personas.

La “Alianza Escandinava Misionera”, denominada después como “Alianza Evangélica” fue la primera organización protestante que ingresaría el occidente del país, esta institución había sido fundada en Nueva York, concretamente en Brooklin, en 1890 por el predicador escandinavo Fredrick Franson y muy pronto se extendería hacia otras ciudades estadounidenses, especialmente Chicago y hacia las islas del Caribe, las Guayanas francesas y Holandesa, Colombia y Venezuela. (Irwin, 1997).

En 1906 llegan a Maracaibo los matrimonios de los predicadores y misioneros Tomás Juan Bach y señora y Juan Christienses y esposa. Pronto fundarían la revista “Estrella del mañana” con contenidos de tipo doctrinal. A comienzos de 1913 Juan Christiensen se establece en Rubio, buscando e centro poblacional y económicamente más importante del eje cafetalero tachirenses, para desde allí comenzar las actividades proselitistas hacia la capital tachirenses y otras poblaciones del el Sur del lago y Colombia. En Rubio funda “El Colegio Americano”, institución donde se impartían clases de primaria, comercio e inglés en turnos diurnos y nocturnos, llegando a tener entre 30 y 80 alumnos. Los docentes del mismo eran de origen escandinavo.

Entre 1917 y 1920 se construye el primer templo evangélico, el más antiguo de Venezuela, a escasos metros de la iglesia católica de Santa Bárbara de Rubio. Se trata de una construcción de ladrillos rojos, de estilo nórdico, coronada con una cruz celta en su torre más alta. Entre 1920 y 1930 se edita el periódico evangélico “la Verdad” y entre 1931 y 1936 “El Porvenir”, que circularían por toda la región. En 1929 Christiensen se muda a San Cristóbal donde venía funcionando desde 1912 una “Escuela Bíblica Dominical”, allí establecería una nueva iglesia. Un seminario e instituto bíblico. En 1937 se inician las labores religiosas del templo del “Buen Pastor”. En 1956 se establecen en San Cristóbal los pentecostales de la Iglesia Cuadrangular (Ayerra, 1980). En Santa Ana del Táchira las labores de los grupos evangélicos se inician cinco años después, ya disponen de un local propio y en 1931 se inaugura un nuevo edificio con un auditorio propio y amplio. (Ríos, 1976).

Cabe considerar por otra parte una constante histórica que también estuvo presente en este proceso de penetración protestante de la región. Y es que las incomprendiones, insultos y vejaciones mutuas entre los dos grupos cristianos más

numerosos de occidente, católicos y protestantes, ha sido una constante a lo largo de muchas generaciones. La intransigencia ha sido una característica mutua de estos dos grupos. La diferencia religiosa ha sido, en muchos casos, un elemento decisivo en la vida de muchos grupos humanos.

Es una constante histórica también, el hecho de que la iglesia mayoritaria en un país o región tratara de eliminar sistemáticamente a sus adversarios. Por esto en Venezuela, como en casi toda América Latina, los hechos y acciones antiprotestantes son más numerosos y llamativos. De esto no escapó la iglesia católica de los andes venezolanos que fue particularmente dada a emitir duros juicios y una actitud de intransigencia que permanece intacta durante toda la primera mitad y un poco más, del siglo XX.

Una turba intenta sacar a golpes de Rubio al misionero Christiensen, quien debe ser protegido por las autoridades policiales que incluso cuidaban su casa. Los primeros conversos de Santa Ana del Táchira son hechos prisioneros por causar la alteración del orden público en esta tranquila población. Las autoridades católicas pronto inician también una intensa campaña antiprotestante. Así el 3 de septiembre de 1931 Mons. Tomás Antonio Sanmiguel, primer obispo de la Diócesis de San Cristóbal, escribe una intensa y apasionada carta pastoral para advertir sobre “el peligro de las herejías protestantes de evangélicos y adventistas. En ella invoca la intervención de la Virgen del Rosario contra los errores del protestantismo. (A.S.J.B. Libro de Gobierno II; f 59vto – 62).

En San Juan de Colón la penetración del protestantismo se inició en 1921, cuando se registran los primeros “cultos” realizados en la casa del Sr. Arturo Rivas. En ella asistían conversos residenciados en Colón, otros provenientes del estado Zulia y de las Islas del Caribe. En 1935 se realizaría el primer matrimonio bajo ritos no católicos, en agosto de ese año contraen nupcias el predicador Rafael Urdaneta Mejía con Conchita Moros (Jorge Alviárez). En 1932 se realizaría la 6ta convención anual de la iglesia evangélica, donde participarían, por primera vez, los grupos de la región. Allí estarían representados los grupos protestantes de Zulia, Lara, Apure. Por Colombia los grupos de Cúcuta y Doña Juana, y por el Táchira: San Cristóbal, Rubio, Santa Ana. Los delegados por Colón serían Benigno Moros y Calixto Castillo.

Muy pronto también, los sacerdotes de la parroquia católica de San Juan de Colón comienzan a realizar campañas antievangélicas que consistían en el rezo del rosario, procesiones en las calles, enseñanza del catecismo en las escuelas y un constante ataque al protestantismo para hacer que las “ovejas regresen al redil”. Testimonio de esto son las llamadas abjuraciones o procesión de fe donde se deja constancia del “engaño y falsedad de las doctrinas protestantes”.

Abjuración y procesión de fe de Julia Eva González, de 18 años. Circunstancias especiales de familia hanme obligado a tomar parte en las reuniones de culto que en esta población celebra la herejía protestante, pero dicha participación en el referido culto ha sido contrariamente a mi voluntad... debido a i próximo matrimonio con Manuel de Jesús Maldonado, me someto gustosa a las disposiciones de la iglesia. Felipe Lopera, Víctor Rivera, testigos. Pbro. Víctor Manuel Valecillo Párroco. 28 de octubre 1932. (A.S.J.B. Libro de Gobierno II, f. 74).

Abjuración y procesión de fe de Felicia Castro de Medina, mayor de edad, casada con Vicente Medina, natural de esta parroquia... Duéleme en el alma haber errado gravemente contra esta iglesia, habiéndome dejado seducir para adherirme y profesar con fe los errores del protestantismo... detesto y maldigo los demás errores y sectas contrarias a la santa católica y apostólica iglesia romana... Declaro además que protesto finalmente contra los engaños y promesas del protestantismo, las que emplea para seducir a los católicos y conducirlos por las vías del error y la mentira... por no saber firmar. Jesús M. Castillo. Por Vicente Medina P. benjamín Chacón. Testigos: Rodolfo Medina y arcángel Medina. P. Víctor Manuel Valecillo párroco. 5 de noviembre de 1935. (A.S.J.B. Libro d Gobierno II, f. 83 v-84).

En 1932 existe una escuela para niños de familia protestantes, la cual era dirigida por la Sra. María Elena Calderón. Ese mismo año se emprende la construcción de una capilla destinada a sus cultos. Se constituye una Junta Pro – Templo protestante integrada por Nicolás Vivas Sánchez, Rubén Romero, Medardo Vivas Pérez, Juan Alviárez, Antonio Rivas, Luis F. Pernía, Deffendete Mazey, Sixto Romero Vivas y el predicador Pedro V. Saavedra.

Como consecuencia el cura párroco de San Juan Bautista se dirige a la autoridad civil, representada por Numa Pompilio Croce, para protestar por esta construcción ubicada, “para colmo”, en las inmediaciones de la casa parroquial y el Colegio Sucre. Según el párroco los evangélicos no habían llenado los requisitos civiles y por ello



solicitan la inmediata suspensión del proyecto. Sin embargo el grupo protestante había dirigido una solicitud al Ejecutivo del Estado quien les había autorizado la realización de los trabajos de construcción.

En vista de los peligros de diversas índoles que pudiera surgir con tal sitio próximo a la residencia parroquial y habiendo sido firmado el decreto por el presidente del Estado, el cura párroco ocurrió a exponer verbalmente a dicho funcionario la inconveniencia de la capilla allí en construcción; atendida pareció tal exigencia porque el Sr. Presidente prometió proceder a la suspensión de la obra por medio de la autoridad civil cuya promesa no tuvo ningún cumplimiento. (A.S.J.B. Libro de Gobierno II, f. 80).

La reacción de los católicos, encabezados por su párroco, el Pbro. Víctor Manuel Valecillos, tiene la intransigencia característica de esas “guerras de religión”. El 4 de junio de 1934 el padre Valecillo envía al Presidente del estado Táchira Gnl. José Antonio González, un telegrama en los siguientes términos:

... esperamos todavía cumplimiento de la promesa suya atender favorablemente intereses católicos esta parroquia, asunto tratado personalmente. Si Ud. No puede atender exigencia sociedad y pueblo católico esta feligresía preparan espontáneamente protestas públicas y elevaran suplica Presidente de la República ser atendidos justísima petición... (A.S.J.B. Libro de Gobierno II, f. 80v).

Al parecer el Presidente del Estado consulta, al leer esta misiva, al mismísimo Presidente Juan Vicente Gómez conocedor de la idiosincrasia de su región de origen. Este “le preguntó al presidente del Táchira cuánto le cuesta al gobierno la construcción de ese templo”, a lo que aquél respondería que se trataba de una iniciativa privada “Entonces, no se meta en eso, bajeles los sumos al curita ese y cualquier bochinche me lo controla usted mismo”. (Hernán Ramírez).

Lo cierto del caso es que la contestación del Presidente del Estado emitida en San Cristóbal el 4 de junio de 1934 no podía ser más elocuente y disuasiva:

Sr. Pbro. Valecillo impuesto del contenido de su telegrama de esta fecha le manifiesto que en el asunto a que Ud. se refiere me guiaré por lo que sobre el particular dispongan las leyes de la República y en lo que hace a las protestas publicas que dice Ud. se prepara allá, las autoridades de policía reprimirán eso y cualquier otro acto que tienda a perturbar la paz y tranquilidad

que felizmente reinan en el Estado. Su amigo J.A. González.  
(A.S.J.B. Libro de Gobierno II, f. 80v).

Esta actitud del gobierno de Juan Vicente Gómez se hace ver constantemente en todo el país. El buen general protegía las iniciativas de los protestantes y protegía a sus líderes de cualquier acción fanática, violenta en aras de mantener el orden público y la paz en La Nación en un estricto cumplimiento de la ley que pregonaba la libertad de cultos. Es el respeto a la “única libertad que les interesaba” ya que no representaba “ningún peligro para el régimen”. Así se permitía “...debatir sobre religión pero nunca de política” (Irwin, 1997: 23).

El 1º de agosto de 1934 un despechado párroco escribe en su Libro de Gobierno:

Consta, pues, por los documentos copiados las diligencias practicadas a fin de impedir la erección de una capilla evangélica en esta católica parroquia que, desgraciadamente, fueron frustrados por no haber contado con la cooperación del ejecutivo del Estado. Dios proveerá (A.S.J.B. Libro de Gobierno II, f. 81).

Los grupos evangélicos de la religión, como ya se dijo, no ha tenido una gran repercusión en los grupos humanos de las mismas. Sin embargo se puede sentir la influencia religiosa en algunos aspectos como el fundamentalismo, que se refiere a la interpretación de la biblia en un sentido literal, sobre todo en relación a algunos textos asilados. Una carencia de sentido crítico que se ha trasladado incluso a grupos católicos y que suponen la importancia fundamental dada a la biblia como órgano de revelación al margen de cualquier interpretación autorizada y la acentuación del valor de lo subjetivo en las relaciones del hombre con Dios. Una de las consecuencias más llamativas de fundamentalismo se ve en los que hoy se niegan a recibir transfusiones de sangre, basándose en el texto “si un hombre come cualquier clase de sangre, lo aborreceré y los exterminaré”. (Lev. 17,10).

El fanatismo es otra de las características de estos grupos y se manifiesta en el proselitismo o insistencia en ganar nuevos miembros, característica asumida en la región con los grupos surgidos después de la década del 60 del siglo XX. También en la tendencia a resaltar todos los elementos que hacen su grupo distinto a los demás insistiendo en el valor de sus doctrinas y en lo errático de las otras.

Otra característica la constituye el milenarismo o creencia en la inminente destrucción del mundo y juicio de Dios, basados en el texto del Ap. 20, 1-10. Ligado a esto se encuentran los milagros que acentúan y demuestran el poder de dios y confirman que ellos son un verdadero grupo de elegidos. También el puritanismo o concepción moral rigorista que tiende a acentuarse en algunos detalles, que insiste sobre una perfección del individuo al margen de la transformación de las estructuras, siendo una de sus consecuencias de la inadaptación con los imaginarios de los grupos humanos a los cuales se pertenecía originalmente.

Finalmente se encuentra el colonialismo como características de estos grupos. Si bien cierto que la iglesia católica fue por más de tres siglos los justificadores ideológicos de la conquista y la colonia, hasta tal punto que hoy todavía se tiene la imagen de ésta como institución extranjera, es un hecho también que estas misiones protestantes están financiadas por dinero norteamericano. Muchas veces incluso estas misiones han sido utilizadas por organismos estatales estadounidenses para motivos estrictamente económicos y políticos, aunque no siempre los misioneros eran conscientes de esto. (Ortiz, 1978).

Lo que sí resulta innegable es que a lo largo de la historia la evangelización de católicos y evangélicos ha sido instrumentalizada y puesta al servicio de capitalismo internacional y de las oligarquías nacionales. Tampoco se puede negar que en la región el protestantismo, si bien no ha tenido una influencia social significativa, ha sabido ganarse un puesto importante entre las élites e instituciones de la sociedad.

...el general Constantino Pérez (1875-1940) era el jefe civil de Colón. Un domingo, alrededor de 1931, una de sus hijas Rosa Pérez, es sacada de la iglesia por el párroco Pbro. José Edmundo Vivas (1887-1972), ya que vestía de una manera inapropiada para asistir a la casa de Dios. El general, ante tal humillación, envías un emisario que le dice al sacerdote que una ofensa de esas “sólo se paga con plomo”. La respuesta fue tajante “debajo de esta sotana también hay pantalones”. No hubo más misa, se pactó el duelo a pistola para las 3 de la tarde. La noticia corrió por todos los rincones del pueblo. Minutos antes en el atrio de la iglesia espera el cura al general que sale de su casa a vengar la ofensa sin escuchar lágrimas ni consejos. Ya este había apostado expertos tiradores en los techos de una vivienda, otro tanto hizo el prudente sacerdote. Parados unos junto a otros ante la mirada de toda una multitud esperando la señal de las campanas. De entre la gente salen Don Manuel Camargo y su esposa Doña

Dalia Gómez, una de las primeras familias evangélicas del pueblo y con sus palabras detiene el combate. Nombran a Dios, al Obispo Tomás Antonio Sanmiguel (1887-1937) y al presidente Juan Vicente Gómez (1857-1935). Los asiste su amistad con ambos combatientes y el aprecio general de las gentes. Obispo y presidente pocos días después deciden nuevos y alejados destinos a jefe civil y al párroco. (Jaimes, 2006:28).

## **5. María Lionza y otros cultos afroamericanos.**

La presencia del culto a María Lionza se encuentra extendida en la región, aunque de una forma bastante solapada y oculta. Son muchos quienes de una u otra forma han tenido relación con prácticas asociadas a dicha religión, pero son muy pocos los que se atreven a reconocer esto abiertamente. Se trata pues de una práctica subterránea, reconocida, respetada, practicada de una manera muy eventual, pero escondida, subterránea, sobre la cual se guarda silencio.

Los altares, portales y consultorios se encuentran en casas de familia, en un sitio apartado, normalmente un rancho donde se mezclan las imágenes católicas con las de las ánimas milagrosas imágenes del ritual marialioncero y otras como el buda. Los martes y jueves son los días especiales para realizar rituales en estos sitios, pero también en los ríos y quebradas siendo las más comunes: La Urbina, El Chorrerón y Pozo Azul. Son fuentes de agua ligadas a una tradición oral que se asocian con los encantos.

...a mi me gusta trabajar en La Urbina, allá los espíritus bajan con mucha fuerza. No ve que esa quebrada está encantada porque viene de la montaña de la viuda Urbina y eso la encantaron los indios y como la reina era también medio india pues se manifestaban los espíritus con bastante poder para curar...(Isabel Figueroa).

El culto de Mara Lionza ha recogido también algunas expresiones de cultos afroamericanos. Algunos aspectos de la santería, el voodoo y el candombe han sido introducidos a éste. Se puede afirmar sin embargo, que en esta región del Táchira no existe la presencia de estos cultos afroamericanos como tal. Sin embargo algunos babalaos y sacerdotes de los mismos han estado presentes en ciudades como San Cristóbal y San Antonio del Táchira, pero sus pocos adeptos deben viajar a otros centros, fuera del estado, para poder realizar sus prácticas.

Sin lugar a dudas el acercamiento al ritual de María Lionza tiene una intensión netamente pragmática y utilitaria, pues el interés más que en la vida en el más allá se basa en el bienestar actual. Por ello se acude en pos de los poderes curativos, pero también en el momento de tomar decisiones, saber del entorno familiar y afectivo y conocer el porvenir. Lectura del tabaco y cartas son los ritos que constituyen la forma más frecuente de acercamiento a este sistema religioso.

En dicho sistema los poderes curativos, la magia y la religión forman una unidad de pensamiento. Por ello los santos católicos y las deidades conceden favores que deben ser retribuidos, es decir se paga por sus servicios a través de las promesas hechas por el favor solicitado. Se rompe así con los valores cristianos y comienzan a encarnarse otros valores e ideales apreciados por la comunidad, donde se destacan la reivindicación de la solidaridad por encima de la caridad.

La caridad es el ideal católico y cristiano de comportamiento moral hacia el oprimido, es el cumplimiento de la ley de Dios que impele a ayudar a otro ser humano que sufra o esté amenazado. Sin embargo el culto a María Lionza apunta más bien hacia la solidaridad.

La solidaridad en el interior del grupo significa que se ayuda automáticamente a todos sus miembros y que no se siente involucrado en las necesidades de quienes no pertenecen a él... la solidaridad hacia los míos implica la exclusión de los otros. (Todorov, 1993:89).

Se observa entonces una mentalidad con una serie de características que se presentan en una dinámica temporal del presente que las dimensiona en el hoy de las comunidades. Por eso se incluyen actitudes y conceptos que se remontan a otras épocas. (Pollak- Eltz, 1989).

Y es que la formación de la memoria colectiva tiene una dinámica y una naturaleza muy distinta a la de la historia culta u oficial. Por esto existen valores cuya estimación es muy distinta en una y otra. La visión de la caridad y la pobreza corresponden al principio señorial, propia de la civilización cristiana europea, mientras en las expresiones del culto a María Lionza lo más frecuente es la negación completa de los valores de occidente como el ascetismo, la disciplina, la vida ordenada y juiciosa del mundo moderno. (Franco, 2001: 135).

En el noroeste tachirenses, así como en muchas otras regiones del país, la religión de María Lionza, sus principios, rituales, valores e ideales, se encuentran presentes dentro de la estructura de pensamientos religiosos. En este caso particular de una manera callada, silente, invisibilizada y como camuflada entre los elementos propios del catolicismo. Así su presencia se unifica especialmente con los rituales a los santos, donde se va a construir un esquema análogo en la ejecución y vivencia de creencias y rituales. En estas la comunidad se ve encarnada y justificada en sus valores practicados pero no justificados por las instituciones de la sociedad, una forma de reivindicación ante las frecuentes y solapadas formas de marginación social.

... uno de los objetivos últimos del culto a María Lionza pareciera estar vinculado a la necesidad de reivindicar ideológicamente a las personas que sufren alguna forma de marginalidad social: las mujeres, los homosexuales, los desposeídos, los indígenas y todo tipo de marginados. La reivindicación opera a nivel de un imaginario que... forma parte de la realidad de los creyentes y de practicantes del culto, pues todas estas personas son sacralizadas y se les considera vehículos o canales adecuados para la comunicación con las divinidades. Una mujer, María Lionza, está en la cúspide del panteón a ella se subordinan todos los demás dioses y espíritus. Los indios y los negros, muchos indigentes, ocupan también un lugar privilegiado dentro de las deidades del culto. A través del mito y el rito vemos entonces como se intentan transformar la vida cotidiana y darle un nuevo sentido al proceso histórico nacional. (Martín, 1990:85).

### **CAPITULO III**

#### **CONTEXTOS Y DISCURSOS DE LO SIMBÓLICO.**

Etimológicamente la palabra magia está ligada a “Magos”, que era el nombre de una estirpe del pueblo medo cuya traducción significa “la profundidad”. Este pueblo fue atestiguado por Herodoto. Más tarde magos se les llamó a los miembros de un grupo sacerdotal de la religión persa, cuya tarea consistía en ofrecer el sacrificio, exponer el Avesta y la astrología.

El concepto de magia fue evolucionando hacia una consideración más utilitarista, la de conseguir el dominio sobre la naturaleza. De esta manera las cosas tienen un poder sobrenatural inherente que el hombre puede hacer suyo mediante una técnica especial de carácter esotérico. Palabras, gestos y acciones van a desencadenar efectos mágicos dentro de un ritual dominado sólo por iniciados y que se transmite por tradición. (Ling, 1972).

La antigua distinción entre magia “negra” y “blanca”, se remonta al ocaso de la edad media, cuando estudiosos de mentalidad platónica declararon una parte de la magia entonces conocida como perfectamente fundada, permitida y divina, considerando a sus concedores y administradores como dotados de particular gracia. Esta magia “blanca” es distinta a la “negra” que fue rechazada por mala, diabólica y anticristiana. Esta expresión de “magia negra” se desarrolló a partir de la nigromancia que proviene del griego “negromanteia” que significa exorcización del espíritu de los muertos, cuyo color era precisamente el negro.

Desde el siglo XIV se habló en Europa de “arte negro” derivada del negro que se asociaba con el demonio. Teofrasto, Paracelso y Agripa de Nettenhein, establecieron los fundamentos de una doctrina exhaustiva de la magia o de la “oculta philosophia”, que al menos en parte procede de una vieja tradición de recoger los libros de “Arbatel”, *claviculae solomonis* y “teosofía pneumática”. En todas las religiones se han dado elementos de magia, que, paulatinamente, se han ido eliminando al ser considerados como superstición, es decir como una desviación de la unidad y Standard de una religión. Dichos elementos se pueden encontrar en la devoción popular y en las

costumbres religiosas. En la medida que progresa la organización de las religiones, estas formas mágicas va adquiriendo autonomía al ser rechazado por los componentes oficiales de la religión.

Hoy día las religiones conservan dicho estrato mágico, traducido en una vivencia de actos de poderes sobrehumanos y amenazadores frente a los cuales se siente angustia, coacción y dependencia y busca protegerse por medio de determinadas medidas. Estas medidas se relacionan directamente con prácticas asociadas a formas o manifestaciones de una religión en particular. En el caso de gran parte de occidente y las Américas y en nuestras regiones andinas de Venezuela, con expresiones que a simple vista podría juzgarse como provenientes del cristianismo y en casos mayoritarios de su especificidad dentro del catolicismo.

El hombre contemporáneo no ha perdido esa actitud que se le quiere adjudicar el mote de “primitiva”. El submundo de la magia retiene en las iglesias a hombres y mujeres mucho más que cualquier enseñanza. Hoy son muchas las manifestaciones mágicas que se pueden observar en el cristianismo actual y que alcanza incluso a las manifestaciones “oficiales” de la misma, como es el caso de las consideraciones de sus ritos y elementos sagrados.

La evolución de las representaciones de la religión, como ya se dijo, supone un mayor abismo entre esta y la magia. La magia va perdiendo su carácter religioso original y se convierte en superstición, trayendo como consecuencia una visión de ser algo superado, de incredulidad, de ignorancia por parte de aquellos que la practiquen. Sin embargo las prácticas mágicas se van a conservar dentro del ámbito de la piedad popular, forma religiosa de la gran masa y ante la que los religiosos oficiales se sentirán en obligación de tomar postura en ello.

### **1. Del oro de los indios a los entierros de los viejos.**

Dentro del imaginario asociado a la conquista, y en especial a al siglo XVI, no hay señuelo más importante para grandes y pequeñas empresas, que a búsqueda de oro y riquezas. La fe en el oro que esconde el nuevo mundo es tan persistente éntrelos conquistadores, como evasivo es este mineral. Surgen mitos y sueño que comienzan a ser perseguidos, siendo el Dorado el más mencionado, el principal y más elaborado.



Selvas, montañas, ríos, fueron franqueadas en busca de este a lo largo de todo el territorio sudamericano.

Los indios señalan hacia el norte o hacia el sur, hacia donde puedan alejar al codicioso. Les dice que hay ciudades con los techos de oro. Caciques que se embadurnan de polvo aurífero. Minas rebosantes de vetas amarillas. Así surge El Dorado, las siete ciudades de Cíbola y las tantas leyendas que se desbocaron hasta hacer febril la imaginación de los conquistadores. (Herrera, 1981: 167s).

Esa imaginación, imbuida dentro de la cultura tradicional abierta a la fantasía propia de la población española de entonces, y la exploración de un territorio ignorado, rico, lleno de maravillas pero también de grandes peligros, parecen ser los ingredientes de la elaboración de este mito. Lo anterior se ve reforzado además con las ansias de riqueza fácil, de gloria que movían a los conquistadores dentro de unas actitudes caracterizadas por la crueldad y el pragmatismo.

Son muchas las expediciones que buscaron El Dorado, muchas las masacres y sometimientos a pueblos autóctonos realizadas en estas, incluso son numerosas también las matanzas entre los mismos aventureros europeos. Pero esta construcción tenía también un basamento en el hecho de las exitosas aventuras conquistadoras de Pizarro y Cortez.

El mito de El Dorado parece tomar fuerza a partir del encuentro en la meseta de Santa Fe de Bogotá de las expediciones de Quesada, Belalcazar y Federman en el año de 1539. Es allí donde se ubica el trasfondo de la rica cultura Chibcha o Muisca que abarca también la región de Cundinamarca. De allí la historia del polvo de oro con que se viste un Cacique y de la laguna de Guatavita donde este se sumerge, dentro de un elaborado ritual. Fernando de Oviedo, Juan de Castellanos, Pedro Creza de León, Pedro de Aguado, Antonio de Herrera, Pedro Simón, Lucas Fernández Piedrahita y Juan Rodríguez Freigle, son los cronistas que mencionan este cacique y su ritual de la laguna.

La formación del mito comienza agestarse alrededor de estos años sobre la base de informaciones, rumores, encuentros, lecturas interesadas que comienzan a asumir formas concretas. Las noticias precedentes de la conquista del Perú y su carga imaginativa traducida en tesoros escondidos por los Incas, ciudades perdidas, lagunas sagradas y otras, así como las exploraciones anteriores de Venezuela y Nueva Granada, fueron el origen de un mito que tendría una gran incidencia en los años posteriores.

El mito se muda, no tiene referente geográfico fijo, por ello se recreó en las ciudades perdidas o secretas de los Incas y en la recreación del Cacique espolvoreado en oro pero lejos de Guatavita,, Así la búsqueda de El Dorado conducirán a los europeos hacia el Marañón o Amazonas en busca de Paititi y hacia la Guayana venezolana en busca de Manoa. (Acosta, 1992).

Y es que en fondo la conquista no fue otra cosa que la búsqueda de riqueza. Los argumentos y justificativos de esta, los temas de la justificación política y religiosa, quedan sobrepasados con esta realidad evidente.

El cronista Gómara, consciente de los verdaderos motivos de la conquista, puso en boca de Cortés, esa fina ironía, este discurso: “la causa principal a que venimos a estas partes es por ensalzar y predicar la fe de Cristo, aunque juntamente con ella se nos sigue honra y provecho, que pocas veces caben en un saco.” (Zabala, 2005:99).

Las expediciones hechas hacia las actuales tierras tachirenses también se realizaron buscando el escondido oro, que se decía, era abundante en esas provincias de las Sierras Nevadas y sus alrededores. La expedición de Ambrosio Alfingen recoge oro en sus incursiones por el occidente de Venezuela y el oriente colombiano. Metal que es enviado a Coro con un pequeño grupo de hombres que se pierde del camino y deciden esconder y enterrar la carga. Nunca se pudo recuperar el tesoro a pesar de las infructuosas búsquedas que se hicieron posteriormente.

Alonso Pérez de Toloza, antes que una expedición fundadora, sale con la misión de ubicar para explotar las minas de oro que existen en esta región. No encontró esas fuentes de riqueza así que se deja a un lado la exploración de estos territorios por parte de los conquistadores de la provincia de Venezuela. Pero desde Nueva Granada aun se conserva la fe en dichas minas, a las que sale a buscar, en las Sierras Nevadas, Rodríguez Xuárez.

En su expedición al Valle de Santiago, Juan Maldonado perseguía el pueblo de “Cania”, una ciudad muy rica donde estaba concentrado el oro de toda la región. Al no encontrarla funda La Villa de San Cristóbal, como punto de partidas para nuevas expediciones hacia la evasiva Cania. Igualmente el fundador de La Grita, Francisco de Cáceres, estaba seguro que en tierras de su gobernación, cuyos límites los trazaban las huellas de su caballo, se encontraba la ciudad de El dorado a la que buscó

desesperadamente en una veloz carrera de fundación de pueblos españoles sobre las cenizas de los pueblos indígenas. Así la locura del oro acompañó también la violenta historia de las incursiones europeas sobre tierras tachirenses.

### **1.1. El tesoro de Alfingel o el mito del dorado en tierras tachirenses.**

Tras las concesiones del Emperador a los banqueros alemanes, conocidos como los Werlser, del monopolio de la conquista en el territorio de la provincia de Venezuela, es nombrado gobernador de ésta Ambrosio Alfinger en 1529.

Pedro Manuel Araya a Isaac Pardo coinciden en afirmar que Juan de Ampíes... fue un buen hombre. No se muestra tan entusiasta el padre Aguado cuando acusa a “Juan el Bueno”... de saqueador, ladrón y esclavista. Lo que atenúa los desmanes de Ampíes es la presencia de Ambrosio Alfinger, su sucesor. La maldad de este hombre es tal que, a su lado, el fundador de Coro parece un misionero... Oviedo y Baños se refiere a la crueldad del alemán para con los mismos españoles... jamás – como dice Arciniega- ejército alguno en la conquista de América ha sido tan cruel como éste. (Herrera, 1981: 267ss).

En 1531 Alfinger organiza una expedición hacia la serranía de Perijá, atravesando el Lago de Maracaibo e internándose en los valles de Upar hacia la provincia de los Pacabueyes en el actual departamento de Norte de Santander. De allí decide remitir a Coro, con una parte de su tropa, el botín recogido en sus videntes incursiones y la orden de traer nuevos refuerzos para continuar con sus saqueos.

Como Alfinger se encontraba con tanto caudal pero sin hombres envió al capitán Iñigo de Bascona a la ciudad de Coro con 25 soldados y 60 mil pesos de oro a fin de traer la gente que pudiese. Partió Bascona... pero en lugar de seguir por el mismo camino... se engolfó en las serranías perdiendo el rumbo y llegó a montañas llenas de anegadizos pantanos que nunca había pisado huella humana... viendo tan debilitados por falta de sustento, determinaron aliviarse de la carga dejando el oro enterrado al pie de una hermosa ceiba. (Oviedo y Baños. 2000: 19s).

El botín recogido según el acta levantada en el lugar, consistía de:

... 1723 caricuriles, grandes y chiquitos; 1100 orejeras de filigrana, 2331 canutos, 1453 manillas, 33 pesos de brazaletes, 16 águilas, 4 cemíes, 1 cabeza de águila, 9 figuras de indios, 1 figura de mujer de oro fino grande, 18 orejeras

de andanas, 1 cabeza de cesmí con 1 diadema, 25 orejeras redondas y otros. (Friede, 1961: 197s).

Otras narraciones ofrecen más detalles sobre el entierro del tesoro en estos territorios montañosos que, se especula, son parte del norte del Táchira.

Viendo ya que otra cosa no se podía hacer lo enterraron al pie de un árbol metido en un cataure o cesta, en un hoyo, y lo señalaron dando cortaduras en los árboles con los pedazos en las espadas. Una vez enterrado durmieron allí aquella noche al lado del oro... al día siguiente caminaron por un arroyo que había allí, y fueron por el abajo tres jornadas... toparon con muchas ciénagas, por lo que acordaron dar la vuelta atrás... y volvieron al oro... descansaron un día... mandó desenterrar el oro, y ellos así lo hicieron y volvieron a enterrar a un tiro de piedra de donde estaba primero, colocándolo al pie de un árbol muy grueso, junto al arroyo, frente a un barranco rojizo, y en otros árboles junto al grande dieron muchas cuchilladas, cortando algunos árboles pequeños y no tocando el grande... (Fernández de Oviedo, 1976: 174ss).

La tradición oral de los habitantes de las regiones norteñas del municipio Ayacucho y del sur de García de Hevia, conserva narraciones sobre este tesoro de los españoles que se lo ubican en varias zonas de estas regiones. Pero especialmente en la aldea La Colorada del municipio Ayacucho, estos relatos son bastante frecuentes. No deja de ser curioso el preguntarse cómo una narración tan documentada se mantenga, en lo esencial, recordada con vívidos detalles.

Aquí en La Colorada hay mucha plata enterrada, oro y demás. Pero el entierro más grande es una plata que era de los españoles. Si en la colonia los españoles le habían quitado un poco de oro a los indios de aquí y de Colombia, entonces se lo llevaron y lo pasaron por aquí. Como ya no tenían fuerzas y los indios los estaban atacando lo enterraron en una ceiba por aquí por la quebrada La Colorada. En Semana santa, el viernes santo se muestra, se deja ver, pero hasta ahora nadie lo ha podido sacar. (Estanislao Rosales).

Al parecer quien desee obtener este tesoro debe cumplir un pacto el cual consiste en:

... ir a media noche a la ceiba donde está el tesoro y allí va a salir un toro negro negro, que bota candela y entonces hay que torearlo con mucho cuidado porque es el mismo diablo que si llega a cornear se lo lleva a uno en los cachos. Si lo torea hasta que amanezca el tesoro es de uno. (Ramón Vega).

Es clara la asociación del toro con España y del pacto relacionado con la fiesta brava, tradición española. También otros pactos hablan de la extracción del tesoro por tres personas, de las cuales van a morir dos y una sola es la que sobrevive. En otras el lugar de un toro es un caballo quién vigila el lugar ahuyentando a las personas, también un perro negro gigantesco es el encargado de vigilar el “tesoro de Alfinger”.

Los españoles dejaron marcas, aquí en donde está el entierro, aquí atrás en los terrenos del Liceo está una piedra que ellos dejaron, allí escribieron los meses del año, como para marcar una distancia o un lugar. Más allá hacia el camino real de Puerto Guamas estaba otra que tenía una flecha y esa era la que señalaba para allá para La Colorada. Porque esa plata la dejaron en un ceibo al lado de la quebrada roja, y esa quebrada es La Colorada que es la única roja por todo esto. (José María Rosales).

Ciertamente esa primera piedra existía y se encontraba en los terrenos de la Unidad de Educación Técnica “Tulio Febres Cordero” de San Juan de Colón. Hoy está desaparecida después que en años anteriores se realizara una remoción de estos terrenos con maquinaria pesada, lo que produjo que seguramente se encuentre enterrada o simplemente partida y destruida. Se trataba de una roca color rojizo de 1,50 metros., de altura aproximadamente por 1,50 de ancho. En su cara este tenía escritos claramente los seis primeros meses del año formando un semicírculo que comenzaba en la izquierda y ascendía hasta terminar al frente del mes de enero.

Llamaba la atención la forma como se escribía algunos meses, especialmente el mes de mayo, cuya escritura era “MAGIO” todos los testimonios recogidos en el momento de realizar el registro de esta piedra, hacia el año 2002, coincidieron en relacionar esta piedra con lo que se ha llamado “la leyenda del tesoro Alfinger” o “el tesoro de los españoles”, aunque Alfinger era en realidad alemán.

Estas narraciones conservan entonces en el imaginario una visión del mito del dorado, esta vez en la forma de un tesoro expropiado a los indios por los conquistadores que lo entierran, seguramente como consecuencia de “un encanto que le hicieron los indios a ese oro”, que originó además el “terrible destino de estos” (José María Rosales). Pero subyace en este imaginario la idea de una riqueza que se encuentra oculta y que se puede encontrar buscándola con “curia”, detenimiento o inteligencia por personas que “estén dispuestas a cumplir los pactos con los dueños de esos entierros” (Ramón Vega).

## **1.2. Los entierros o la moneda de la gente de antes.**

Es un hecho histórico la costumbre de “enterrar” o esconder el dinero por parte de los propietarios en áreas determinadas de sus propiedades, para evitar el robo y por estar alejados de los centros urbanos y de las casas financieras o bancos. Después de la guerra de la independencia, hacia el año 1850, el Táchira vivió una época de gran riqueza económica motivada al boom del café. Los precios internacionales del mismo aumentan drásticamente y su cultivo se hace sumamente rentable.

En 1856 se logra la creación de la Provincia del Táchira teniendo como motivo central para este renacimiento político, la gran producción cafetalera, que para la fecha pasaban los 45.000 quintales. Se busca con esta decisión mejorar las condiciones de tránsito y el intercambio comercial con Colombia que hasta entonces se establecía bajo términos poco beneficiosos para los productores tachirenses. (Rosales, 2006).

Entre 1870 y 1880 el Táchira se puebla de sembradíos infinitos de café. Los campesinos son propietarios de sus tierras, son poco los grandes terratenientes debido a que los desordenes producidos por las guerras internas del siglo XIX no afectaron la región. En 1896 se construye el Gran Ferrocarril del Táchira como medio de extracción de esta gran riqueza e ingreso de productos o ideas foráneas. En 1912 se termina la carretera central del Táchira, en 1925 la carretera trasandina abriendo caminos definitivos que unirían a esta aislada región del resto del país. Por las calles de los pueblos pasaban su carga miles de arreos de mulas, no había desempleo, faltaba mano de obra que venía desde Colombia. Casas de enormes puertas, amplios corredores, espaciosas habitaciones y gigantescos patios, servían de asiento a las empresas comercializadoras que compraban, almacenaban y transportaban la producción agrícola tachirense.

Una imagen de gran prosperidad le da a San Juan de Colón, Lobatera y Michelena ese constante transitar de rostros y gentes diversas, así como el pulular de grandes y elegantes casas comerciales. Abundaban las morocotas, llegando a decirse que en la región corría el oro por las calles. Esta bonanza duraría hasta entrado el siglo XX cuando los alzamientos en contra del gomecismo y la crisis de los precios del café hagan que la economía regional sufra un duro golpe. La explotación petrolera, además, origina un éxodo masivo de jóvenes andinos al centro del país en busca de un nuevo Dorado.

Como se puede apreciar la visión de El Dorado ha cambiado desde la conquista hasta la contemporaneidad. Al principio los conquistadores buscaron el oro de los indios (Alfínger), las minas de oro (Pérez de Toloza), la ciudad de Cania donde estaba todo el oro de la región (Maldonado) y las riquezas de un tesoro escondido para los indios (Cáceres). En un segundo momento son los nuevos grupos étnicos, surgidos del mestizaje, nuevos habitantes de las haciendas, encomiendas y casas de españoles criollos, pertenecientes a esa primera clase social dominante y propietaria quienes buscarían las riquezas dejadas por estas primeras generaciones de blancos criollos y peninsulares. Fantasmas, muertos y pactos comienzan a hacer aparición dentro del nuevo imaginario que comienza a surgir tras la imposición cultural occidental, como resemantización de la visión medieval europea con un nuevo mundo que despierta la imaginación y unas ricas culturas autóctonas que buscan modos de resistencia cultural dentro de un proceso de construcción dinámico, constante e inacabado.

El tesoro es representado por el oro que dichos propietarios habían obtenido de la explotación de indios y peones en sus grandes haciendas. Un oro que es escondido en las grandes casas de las haciendas o en sectores aledaños. Además de estos nuevos tesoros, todavía se mantenía el imaginario del oro escondido por los indios en sus antiguas tierras o en los resguardos a donde fueron reducidos. Pero es esta visión del tesoro de los grandes propietarios la que comienza a imponerse como el Nuevo Dorado al que sólo pueden acceder los elegidos por el destino ya que esos tesoros están reservados para quien reúna ciertas condiciones y que esté dispuesto a cumplir pactos dejados por el propietario.

Desde el comienzo de la república se desarrolló en los andes un proceso de apropiación de tierras de los terrenos baldíos de estas antiguas haciendas y de los resguardos e indígenas. Esto se incrementaría con la expansión del cultivo del café. Estas tierras pasaban mediante arrendamiento o compra a otras personas dentro de permanentes disputas y enfrentamientos donde los indígenas serían los más afectados en una confusa situación de ventas clandestinas a e ilegales de tierras cuyos límites no quedarían del todo definidos. (Ardao, 2002).

Para la década de 1870 y como consecuencia de lo anterior, va a predominar en la región la pequeña y mediana propiedad.

...quizás en todo el Estado, no hay una hacienda que por sí sola produzca más de 1500 quintales de café, y que bien pocas serán las que alcancen a esta cifra. Semejante hecho da claramente a conocer dos cosas importantes a la vez; la primera, que la gran masa de la población no puede menos que estar dedicada a este cultivo en pequeños plantíos; y la segunda, que por lo mismo la riqueza y el bienestar no se hallan allí concentrados en pocas manos; sino por lo contrario, al alcance de todos los habitantes, que es lo que constituye la verdadera riqueza y prosperidad y de un pueblo cualquiera; y así es en verdad lo que acontece en el Táchira, donde no hay personas acaudaladas pero tampoco pobres y mucho menos mendigos... (Villafañe, 1967: 44).

Sin embargo la crisis provocada por la baja internacional del precio del café después de 1895, originó un proceso de concentración de la tierra dirigido por las casas comerciales extranjeras, dado el endeudamiento de muchos productores. Las casas alemanas empiezan a tomar haciendas como parte de pago y pronto se vieron dueñas de grandes y medianos fundos. Sin embargo no fue mucha la magnitud de este fenómeno.

Este periodo se puede señalar como el de la masificación de la práctica de los entierros. Las ganancias producidas por el cultivo, pagadas en monedas de oro, eran colocadas en botijas, que son unos jarrones de barro elaborados para tal fin y enterradas en paredes, patios, solares, recodos, árboles, etc. Era la forma de “guardar” estas ganancias.

La crisis ya señalada, el aumento de la violencia política como consecuencia de los constantes alzamientos y guerrillas de la últimas década del siglo XIX y las tres primeras del siglo XX, así como la tentación de los centros urbanos nacidos en el centro del país por la explotación petrolera, significó el abandono de la agricultura tachirense. Prósperas fincas son abandonadas por los jóvenes que se van a buscar beneficios del nuevo oro, el oro negro. Solo quedan los viejos que van muriendo dejando olvidado esos entierros en casas que ahora son ruinas y en fincas que son barbechos.

Son innumerables las narraciones que conservan la tradición oral sobre este fenómeno del entierro. Un esquema general de la misma se puede construir de la siguiente manera. Un enunciado: un hombre o mujer propietario que entierra las morocotas en algún sitio; los fenómenos que en ese sitio se producen en la actualidad: ruidos, luces, apariciones del dueño por ser un alma en pena; las condiciones que este impone al que va a sacar el entierro; y las precauciones una vez se ha sacado el entierro.



Los propietarios de los entierros se asocian con los productores de esta época de gran bonanza económica. Cuando aparecen como “ánima en pena” es porque se encuentran “pagando algo”, es decir es un castigo por una “mala” acción cometida, por la avaricia en vida o por ser dinero “mal habido el que tiene enterrado”. Esta alma impone condiciones que van desde penitencias: como cargar su cadáver al cementerio, devolver algún objeto a la iglesia, el hecho de que deben participar tres personas en el desentierro y sólo una va a sobrevivir, el realizar alguna obra como capilla en el sitio, pelear con un animal fantástico, etc.

Cuando “no pena” el alma del difunto propietario, se aprecian ciertos fenómenos en esos sitios que indican la presencia de ese entierro. Sin embargo el entierro tiene un destinatario particular que escoge el difunto. Normalmente son personas imbuidas en este imaginario pero que no demuestran un afán por enriquecerse. Además tiene un reconocimiento como “personas de bien”. A estas personas se les facilita el encontrar dichos entierros.

Sin embargo también existen los “especialistas” en “sacar entierros”. A través de rituales espiritistas, del tipo María Lionza, estos se “comunican con el muerto” para saber donde ha enterrado su “botija”. Tabaco, velas, pólvora, ensalmos, son usados por estos en rituales que se hacen en los sitios en que se sospecha la presencia de un entierro.

Quien saca un entierro debe tener muchas precauciones con ese dinero, ya que por haber pertenecido a un difunto puede transmitir la enfermedad del “frío del muerto”. Por ello una vez extraído el dinero debe lavarse en un río y se debe conservar algunas monedas con “el barro con que estaba”. Si la persona enferma debe realizarse baños con “matas calientes para sacar el frío del muerto” (ruda, salvia, cayena, etc). Con las monedas guardadas hacer una especie de “bebedizo que se debe tomar”. Otras recomendaciones son las de “asolear las morocotas”, y “mandar a decir misas por las ánimas”. (Cecilio Pérez).

Además de los “entierros de plata” existen también “entierros de armas”. Se trata de fusiles o máuseres, espadas, bayonetas, municiones, cuchillos y otros que han sido encontrados en escondites de casas y solares. Se asocian con los movimientos armados o las “revoluciones” protagonizadas en el Táchira durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX. En la región las figuras históricas más asociadas con

dichas armas son: el general Pedro Pablo Peñaloza opositor al gomecismo y quien realizaría múltiples incursiones desde Colombia, por toda esta región del Táchira y parte de Mérida. Además de sus lugartenientes el Catire Simón, campesino del sector de El Cobre recordado por su gran ferocidad en el combate y el Turco Simón, hijo de inmigrantes asesinados por un jefe gomecista de la región. Los entierros de armas “producen mucho ruido. “A veces se ven a gentes como soldados que le dicen a uno donde están, pero normalmente son ruidos o luces”. (Eliodoro González).

Este imaginario se encuentra muy vivo aun en las comunidades tachirenses. Es una creencia subterránea que abarca a todas las clases sociales. Todavía el sueño de muchos es “encontrarse un entierro para acomodarse la vida”. Y es que han sido muchas las botijas que de manera accidental se han hallado en construcciones en el momento de demoler paredes antiguas, de tumbar de raíz viejos árboles o de mover los terrenos de antiguas fincas. Es un imaginario que tiene un referente real que lo hace muy poderoso. (Chjalmar - Chacón, 2006).

Se trata de un largo proceso de sobrevivencia y adaptación del viejo mito del Dorado. Así el oro de las ciudades y tesoros de los indios que buscaron los españoles, se convirtió en el oro de los terratenientes españoles buscado por los peones mestizos. Con la expansión del café y el boom de la economía cafetalera el oro estuvo en manos de muchos propietarios de fincas y comerciantes que los enterraron en casas y haciendas y que es el que se ha encontrado en las últimas generaciones. Es el oro de los viejos que vivieron en esa época de prosperidad que murieron dejando abandonados sus antiguas riquezas cuando la crisis comenzó a golpear a los andes.

Es el mismo imaginario que ha sufrido reinterpretaciones con los procesos sociales, económicos, políticos y culturales de la región. Es el mismo oro que estaba en el Dorado que encantaron los indios, que escondió Alfinger, los españoles y los viejos productores de café. Es la misma ilusión de encontrarlo para disfrutar de una mejor vida.

## **2. La magia del bautismo**

La penetración religiosa española supuso la implantación de toda una serie de rituales que forman parte de la expresión comunitaria de esta. De manera especial el sacramento del bautismo representó una forma de contabilizar la acción misionera. El

número de bautizados significaba las almas “salvadas” y ganadas a la religión. De allí el énfasis impuesto en esta práctica.

Desde el concilio de Trento se había estandarizado la práctica sacramental de la iglesia. Muy pronto los elementos utilizados en esta ceremonia fueron asimilados por las culturas autóctonas. En el caso de los andes la coincidencia de elementos usados durante la ceremonia contribuyó a una más fácil aceptación de esta. El agua, la sal, ciertas acciones de imposición de aceites y gestos del sacerdote, eran muy parecidos al de sus chamanes y mohanés.

Sin embargo la concepción mágica del sacramento del bautismo no depende solamente de esta. Coincidencia con las culturas autóctonas. Dentro de la misma concepción teológica se metaforiza otra vez la proximidad de lo mágico. La frase “ex opere operato” reúne esta particularidad. Según la comprensión común se piensa “que el acto del signo sacramental mismo es producida por la gracia en el que lo recibe. Donde por consiguiente, no entra en cuestión ni la dignidad (santidad) del que lo administra ni la del que lo recibe”. (DZ, 849).

En el bautismo se percibe entonces la presencia de elementos considerados mágicos: las acciones santas, las palabras santas. Su uso supone que la gracia obra infaliblemente, independientemente de la dignidad de quien administra y recibe. Se trata de una magia residual, de una salvación dirigida. Esto se hace más claro al observar las ceremonias del bautismo.

Lo primero que llama la atención es la sucesión de preguntas y respuestas, oraciones, gestos, exorcismos, acciones. Una muestra de ritualismo muy cercano a la concepción mágica, ya que supone que la eficacia del sacramento está ligada a la observancia precisa de la letra y del proceso prescrito de acciones.

La pervivencia de los exorcismos y su triple repetición, supone una concepción de que el bautizando, cargado con el pecado original, está bajo el poder y el influjo del demonio. El niño debe ser arrebatado a esa influencia en el nombre de Cristo que curaba a los posesos. Las señales de la cruz, los soplos (en el ritual anterior a la reforma del vaticano II), la imposición de manos, las palabras cargadas de poder, son muy similares a cualquier acción mágica de ahuyentamiento. La presentación del demonio que tiene el

niño en su poder y que por medio de determinadas acciones santas es obligado, en nombre de Cristo, a dejarlo libre, tiene ciertamente un elemento mágico innegable.

Otros símbolos como la unción con el óleo bautismal en el pecho y la espalda, el óleo crismal en la frente y extender sobre el niño el paño bautismal, tiene esa carga simbólica así como otros eliminados después de la última reforma litúrgica pero que aún permanecen en la memoria colectiva como el “dar sal” y “abrir los sentidos”. Son gestos incomprensibles en sí mismo pertenecen a un contexto histórico cultural muy distinto y que se ha venido arrastrado por varios siglos como si se tratase de tradiciones mágicas o esotéricas.

Estos gestos son regulados por el antiguo ritual de la siguiente manera:

El sacerdote sopla el rostro tres veces al bautizado y añade...  
el sacerdote extiende la mano al bautizado y añade...  
el sacerdote pone sal al bautizado en los labios y añade...  
el sacerdote signa al bautizado con la señal de la cruz...  
el sacerdote pronuncia el exorcismo... para abrir los sentidos  
el sacerdote toca con sus dedos humedecidos con saliva las  
orejas y la nariz del bautizado... el sacerdote entrega al  
padrino la vela bautismal. (Ritual Romano).

## **2.1. El bautismo y las creencias de los pueblos aborígenes andinos.**

El bautismo de los niños en los andes venezolanos, particularmente en la región tachirense, impulsa todavía una comprensión mágica del sacramento. Son ceremonias rodeadas de misterios a la que solo pueden acceder unos pocos privilegiados. Hoy día la secularización en muchos grupos urbanos y la práctica masificante de esta ceremonia en iglesias cuyo ambiente cada vez está más alejado de ese aspecto histórico que caracterizó el culto antes de la reforma litúrgica, no se ha podido eliminar del todo la creencia en el bautismo como una ceremonia con un efecto mágico totalmente independiente de la actitud y convicciones de los que en ellas participan. Basta con el cumplimiento exterior para lograr su efecto: “que el niño se aleje del demonio”, que “se le abran los sentidos”, “que deje de ser un animalito”, “que se cure de los males que le provocan los humores de las personas”, “que se cierre a las malas influencias”, etc.

Ya se hablaba de la consideración mágica de los elementos presentes en el bautismo, los cuales tienen una correspondencia con las concepciones religiosas andinas pre-hispánicas. El agua tiene un rico simbolismo en estas culturas, “el agua sirve, sin

duda, de intercambio entre el cielo y la tierra a los que uno o los que desune y que participa de su naturaleza” (Clarac, 2003:299).

La sal constituye también un elemento rechazado por los seres malignos (brujas, zánganos, encantos, etc.) pues neutraliza su poder. A los niños recién nacidos, presas fáciles de éstos “por no estar bautizados”, son protegidos “espolvoreando sal alrededor de sus camas”. La unción, soplos, oraciones y otros gestos, son muy parecidos a los usados por rezanderos, secretea dotes y mohanes en sus prácticas curativas. Igualmente las oraciones inteligibles, que recuerdan los exorcismos hechos en latín, lengua ritual considerada de gran efectividad. De hecho algunas de las oraciones más poderosas de los rezanderos y secreteadores son realizadas en ésta lengua y parecen provenir de antiguos devocionarios usados por aquellos que les enseñaron esos oficios mágicos.

Subyace en el fondo de todo esto una concepción mágica referente a los niños, los cuales son vistos como seres especiales, muy cercanos al ámbito de lo sagrado. Esta actitud llamó poderosamente la atención de los españoles, tal y como lo demuestran las crónicas. Esta actitud es catalogada como bárbara y es una demostración más de la reducción realizada sobre las culturas aborígenes al ser observadas y juzgadas desde una perspectiva ajena.

Los niños se encuentran entonces para los pueblos aborígenes andinos, en un ámbito muy cercano a lo sagrado. Son seres especiales a los que se les debe especial consideración. Los adultos temen una especie de castigo, anatema, rechazo social, tabú, ante cualquier coacción que se pueda ejercer sobre los niños. Se presenta entonces una relación niño adulto muy distinta a la relación asimétrica propia de la cultura occidental de los invasores europeos, donde es el padre quien ejerce la autoridad sobre el hijo.

Así lo visto por los ojos de estos nuevos personajes sería una especie de malacrianza, una actitud repudiada y vista de una manera muy peyorativa. Sin embargo para los grupos autóctonos se trata de una conducta social y religiosa reconocida y válida, a que se le daba un alto grado dentro de esa escala valorativa.

Tienen otra costumbre que a mi me parecer es más bárbara que de gentes indianas y ni otras naciones se puede haber oído ni visto, y es que los hijos tienen dominio sobre los padres, y no los padres sobre los hijos, en tal manera que no sólo está obediente el padre al querer al hijo, pero si e hijo, por enojo o por otra furia o cólera alguna se indigna contra el padre y le da y castiga, tiene licencia para ello sin

que el padre pueda contradecir ni repugnar, aunque el hijo sea muy pequeño; y tienen por máxima opinión que si el padre azotase y castigase al hijo, se moriría luego, y así lo han visto por experiencia algunos españoles de los de esta villa, porque viendo delante de sí algunas inobediencias que los muchachos han hecho a sus padres, los cuales, los rehusaban diciendo que se habían de morir y sin embargo de esto los hacían azotar allí en su presencia, y luego otro día el padre que había azotado al niño, caer malo con esta indignación de que se había de morir por haber azotado a su hijo y yéndolo a visitar su encomendadero hasta que murió, y así con esa bestial costumbre viven y vivirán hasta que se ponga remedio a esto. (Aguado, 1963: II, 475).

Los niños se asocian con las lagunas y los sacrificios realizados a estas. En el ritual del robo búsqueda y paradura del Niño se puede encontrar aun esta estrecha relación entre las creencias rituales indígenas ligados a la laguna y a Arca, dueña de la laguna, con los niños. La explicación católica de este ritual hace referencia al episodio bíblico del niño Jesús perdido y hallado en el templo.

Los padres de Jesús iban todos los años a Jerusalén, para la fiesta la pascua. Y así Jesús cumplió doce años, fueron hasta allá todos ellos, con era de costumbre en su fiesta. Pero pasados aquellos días, cuando volvían a casa, el Niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres se dieran cuenta. Pensando que Jesús iba entre la gente hicieron un día de camino, pero luego al buscarlo entre los parientes y conocidos, no lo encontraron. Así que regresaron a Jerusalén para buscarlo allí.. Al cabo de tres días, lo encontraron en el Templo sentado entre los maestros de la Ley, escuchándoles y haciéndoles preguntas. Y todos los que lo oían se admiraban de su inteligencia y de sus respuestas. Cuando sus padres lo vieron se sorprendieron; y su madre le dijo: -Hijo mío, ¿por qué nos has hecho esto? tu padre y yo te hemos estado buscando llenos de angustia. Jesús les contestó: ¿Por qué me buscaban?, no sabían que tengo que estar en la casa de mi padre? (Lc 2,41 – 49).

Los cantos que acompañan esta celebración hacen referencia a los personajes bíblicos aunque no a las circunstancias que motivaron la “perdida”, haciendo énfasis entonces en la búsqueda de un niño “perdido” sin razón aparente.

La Virgen María  
de arriba bajaba,  
busca a su niño  
que no lo encontraba.  
La Virgen María  
de arriba bajó,  
busca a su niño  
que no lo encontró. (Eduardo Torres).

San José y la Virgen  
no tienen consuelo,  
se ha perdido el niño

el Rey de los cielos.  
Sigamos sigamos  
por este camino,  
a ver si alcanzamos  
al Niño Divino. (Ramón Morales) (Ramón y Rivera,  
1961 – II: 387).

El niño que es robado es ofrecido por los dueños del pesebre quienes lo hacen de manera voluntaria.

El robo del niño se parece en forma extraña al robo de los niños por la laguna o por Arca cuando no se los ofrece voluntariamente, así como al robo del niño por las brujas ladronas de niños, que hay en muchas comunidades... sabemos que el mito, en las zonas de las lagunas, quiere que los niños que se han perdido en las orillas de éstas sean llevados por... Arca o la culebra gigante, para servir en el fondo de la laguna y aprender el arte de la medicina y de la hechicería, así como el lenguaje de las divinidades; de modo que cuando regresen más tarde a la sociedad de los hombres, son los mejores “médicos” que hay... el “médico” es así mismo, en la cordillera, el sacerdote, el que hace ofrendas y sacrificios de niños recién nacidos a las lagunas sagradas, tal como se hizo con mucha probabilidad antaño en la región andina y tal como se realiza todavía en ciertas zonas apartadas. (Clarac, 2003: 256s).

Se hace referencia aquí a las llamadas “primicias” que se trata de ofrecer los primeros productos de la cosecha: los primeros huevos, las primeras mazorcas, la primera leche, a la laguna. En la introducción del catolicismo estas primicias ya no se hacían a estas lagunas sino que eran llevadas a la iglesia. Así la paradura representaría del sacrificio obligatorio del primer hijo nacido en la familia.

En las coplas que se cantan durante este ritual, también hacen referencia cuando aparece el niño.

No queremos vino  
no queremos ron,  
queremos un trago  
de su garrafón.  
No queremos más  
a Jesús perdido,  
cantemos señores  
que ya ha aparecido. (Ramón Morales. (Ramón y  
Rivera, 1961, II: 388).

## 2.2. Los niños en las creencias religiosas de los andes tachirenses.

Los niños son seres especiales, “ellos están más cerca de Dios porque acaban de venir al mundo, antes, estaban en el cielo”, son “todavía angelitos” que conservan ciertos rasgos de estos: ellos “ven a los otros ángeles que los cuidan”, incluso son testigos de la presencia de “los difuntos y otros espíritus que ellos ven y nosotros no”. Por eso cuando un niño pequeño ríe solo se dice “que está viendo un angelito”. (Eufemia Alviárez).

Este presupuesto, “los niños chiquitos son unos angelitos porque ellos no tienen pecados, después que se bautizan están en la gracia de Dios”. (Juanita Chacón), es tan aceptado que la muerte de un niño y su ritual mortuario es conocido como “velorio de angelito”. “Cuando un niño se muere va directo al cielo”, por ser un ángel. Es considerado como una bendición para la familia y la comunidad, a pesar de lo doloroso del asunto, puesto que se convierte en un protector e intercesor directo de estos ante Dios.

Ese niño se va,  
se va derecho al cielo  
a rogar por padre y madre  
y también por sus abuelos.  
Angelito te vas  
blanco como una azucena  
decile a mi Dios allá  
que mi alma no tenga pena.  
Ya se murió el angelito  
ya lo llevan a enterrar  
con nosotros alegrías  
y para los taitas pesar. (Tito González) (Ramón y Rivera,  
1961 – II: 416).

Y es que “el angelito se muere porque es tan bonito y tan inocente que Dios lo llama para que esté a su lado y no conozca lo malo que es este mundo”. (Arminda Rosales). Por eso los familiares y asistentes al velorio le hacen peticiones para que se las “lleve a Dios”.

Ya se murió el angelito  
venido de nuestro rigor  
porque murió chiquitico  
lo dispuso Nuestro Señor. (Anita Daza).  
Ya se murió el angelito  
ya se fue al cielo



a rogar por padre y madre  
y también por sus padrinos. (Tito González). (Ramón y  
Rivera, 1961 – II: 417).

Los asistentes también puede “llevarse algo del angelito” mediante el consumo de la llamada “sopa de angelito”, una especie de consomé de carnes y verduras que se reparte, junto con el miche puro o aliñado, entre los presentes al velorio durante horas de la noche o madrugada.

... pues esa sopa de angelito tenía angelito de verdad, si y es que los anticorios metían al niño muerto en la agüita de la sopa, un ratico, como pa que este dejara un poquito de su angelito allí, después se sacaba y se lo echaban el resto a la sopa. (Juanita Chacón).

El cadáver del niño era vestido y adornado, incluso se pintaba para hacerlo aun más vistoso, habían especialistas en su mayoría, mujeres encargadas de esto.

El angelito se muere  
le ponen polvo y corona  
pero se tiene el consuelo  
que ya lo arregló Victoria. (Orlando Uribe)(Ramón y  
Rivera, 1961 – II: 417).

A los niños no se les reza sino que se les canta, para tal fin se constituye un grupo especializado de música, que son los mismos que cantan en las paraduras. Se encuentra implícito pues, la creencia del niño como ser angelical dotado de ciertos poderes.

Niños que han muerto en especiales circunstancias trágicas, pueden conceder milagros. En los años 60 muere ahogado en una laguna cercana a “Pueblo Encima” municipio Jáuregui un niño de unos 6 años de edad. Los padres, prósperos, agricultores y comerciantes de la zona, mandaron a construir una capilla, réplica de la iglesia Divino Niño de Colombia, en memoria de su hijo. Esta iglesia, ubicada a una orilla de dicha laguna, se convierte pronto en centro de peregrinación. Son numerosos los exvotos que son dejados ante la imagen del Divino Niño que se asocia con el niño muerto. Sin embargo muchas de estas ofrendas son lanzadas a la laguna. En los pies de la imagen, se encuentra la fotografía del niño ahogado.

Pero también niños vivos tienen un poder particular. Después de haber estado perdido durante casi dos meses en la montaña, un niño de siete años de edad es

encontrado, y sus familiares notan una extraña transformación en él. Se ha convertido en un niño muy introvertido que tiene la facultad de hablar sobre las enfermedades de las personas y recetar hierbas y remedios para su curación. Se hizo inmediatamente famoso al detectar y curar el cáncer de una sus tías.

Por razones de trabajo la familia se traslada al sector Palmichales de la Aldea San Isidro del Municipio Ayacucho, donde el niño atendía y recetaba curas contra el cáncer. Dichas medicinas se trataban de preparados de hierbas y en especial una dieta en base a carne y sangre de zamuro. Al crecer el niño pierde sus “facultades” y la familia se traslada a San Cristóbal donde vive actualmente.

Las devociones a niños milagrosos, avaladas por la iglesia católica, son muy significativas en las poblaciones andinas. El Santo Niño de la Cuchilla, de Zea Estado Mérida, a donde se acude en peregrinación y el niño de El Llanito en la aldea del mismo nombre cerca de Cordero Municipio Andrés Bello del estado Táchira. El Niño de la Cuchilla es una imagen traída por religiosas españolas para sustituir la devoción a una deidad indígena del sector. El Niño Jesús de El Llanito es una pequeña “imagen de pesebre” encontrada por una señora que comienza a rezarle. Esta le construye una capilla a donde acuden los devotos que reciben milagros de este. De ambas imágenes se dice que crecen con el transcurrir de los años también es conocida la advocación y devoción del Santo Niño de Escuque en el Estado Trujillo.

Sin embargo con las migraciones colombianas de las últimas décadas, producto de la violencia interna de ese país, se ha introducido la devoción del “Divino Niño”. Su figura, un niño Jesús de pie con los brazos en alto, se consigue incluso en muchas iglesias de la región. Fue una devoción nacida en Medellín que encontró en el famoso narcotraficante Pablo Escobar Gaviria a un gran promotor.

Los niños también son muy débiles ya que “no se han desarrollado completamente”. Por esto son susceptibles a las malas influencias de las personas. El mal de ojo es una de esas amenazas motivada al “humor o magnetismo” que tienen las personas y que los puede afectar. Y es que determinadas personas pueden contagiar a los niños. Otra de estas amenazas o enfermedades es “el pujo”, que es una afección donde “el niño puja como si estuviese cargando un gran peso”. Se contagia cuando el niño pequeño “de brazos”, es cargado con una mujer con menstruación. El proceso de

curación consiste en colocar al niño en el suelo para que “una mujer preñada pero primeriza, pase sobre este en forma de cruz 3 veces durante 3 días”. (Juanita Chacón).

También el niño puede sufrir del mal de “braza”, se trata de una enfermedad cuyos síntomas son las fiebres y vejigas purulentas, semejante a la lechina o viruela. Es contagiado por determinadas personas con un “humor muy caliente” o “la sangre muy caliente”. Ese calor se le transmite al niño por contacto y este comienza a sufrir de esta afección. La curación incluye oraciones, infusiones de sábila y baños con agua donde se han “pagado brazas de la cocina de la casa del niño”. (José María Rosales).

Estas y otras enfermedades como el mal de los siete días, el méndigo, los malos aires e incluso la “escujada”, son menos frecuentes después del bautismo del niño, ya que este le asegura “protección y fuerza”. El bautismo “les da resistencia para aguantar los males”, y alejar los “malos espíritus que quieran hacerle daño”. De allí el gran aprecio de esta ceremonia. Incluso en los grupos actuales de la sociedad, donde el ritual ha asumido una connotación de ser una “presentación del niño”, “celebración de la maternidad” e inicio de la otra importante institución que viene a ser una extensión de la familia sobre un sistema de alianza: el compadrazgo.

### **3. La Eucaristía, de la fracción del pan a la misa.**

La Eucaristía, como Sacramento de la iglesia católica, tiene en su raíz un profundo simbolismo religioso que ha sido asumido en una ceremonia. Sin embargo muchos de esos símbolos han perdido con el tiempo su valor original, o simplemente se va olvidando entre múltiples expresiones rituales. Y es que el centro de esta simbología lo constituye el hecho de ser una comida en grupo-.

El origen de este Sacramento se encuentra en las celebraciones o reuniones que hacían los primeros cristianos y donde se transmitían una serie de relatos orales, enseñanzas morales y religiosas atribuidas a Jesús de Nazaret. Estas se hacían dentro de una preparación de la mesa para una comida comunitaria donde se bendecía la comida y se daban las gracias para ser consumida por todos los presentes.

Dentro de estas narraciones tenían especial cabida la transmisión de los relatos de las comidas de Jesús con los Apóstoles después de su resurrección, incluso es muy dicente el relato donde los discípulos caminan varios kilómetros con el resucitado y no

lo reconocen hasta que, sentados a la mesa, este tomó el pan lo partió y lo bendijo (Lc 24,30). Estas comidas son asociadas como ocurridas el primer día de la semana, que según los textos bíblicos fue el mismo día de la resurrección. Pronto ese día tendría un especial relieve en contraste con el sábado judío y comenzó a llamarse como día del Señor, en latín “dies dominicus” que se convertiría en domingo.

Sin embargo también se recordaba con fuerza la narración de otra comida, la llamada última cena, que pronto pasaría a ocupar un lugar privilegiado en el recuerdo de los cristianos. Pronto todas las demás comidas quedarían en la penumbra y se relacionaría directamente la celebración cristiana con esa cena. (1 Cor. 11). Aunque en varios documentos, como la “Didakhe” o Doctrina de los apóstoles”, que se remonta al siglo I, contienen formulas de bendición del pan y del vino que nada tienen que ver con el relato de la última cena. Esto hace suponer que no hubo una práctica unánime y que se impondría una de las varias formas donde el relato de la última cena sería muy marcado.

El cristianismo comenzó siendo una especie de secta judía, una tendencia que daba mayor importancia a las interpretaciones del “profeta de Nazaret”. Fue más tarde, cuando sobrevino el rompimiento con el judaísmo, que se comienzan a crear ritos propios, dando respuesta así a un entorno cultural fuertemente teñido de ritualismo religioso.

Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común, vendían posesiones y bienes y los repartían entre todos según las necesidades de cada uno. A diario frecuentaban el templo (judío) en grupo; partían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón, siendo bien vistos de todo el pueblo. (Hch 2, 44-47).

Es muy probable que en esos primeros tiempos quien presidía la fracción del pan no estuviese investido de algún cargo especial (1 Pe. 2,9), aunque al parecer se daba cierta preferencia al dueño de la casa donde se reunían y a las personas de más autoridad moral. Parece también que con el tiempo cada familia se dedicó a comerse lo que habían traído de su casa, recalcando las diferencias sociales. Incluso algunos bebían tanto que estaba ya borrachos cuando comenzaba la fracción del pan. (Ortiz, 1978).

Las diferencias y la discriminación pronto comenzaron a manifestarse (1 Cor. 11,17.34) especialmente los referentes a la participación de la mujer (1 Cor. 14,26-40) y

por supuesto, la diferencia de trato según la condición social (Sant. 2,1 -9). A partir del siglo IV con el reconocimiento constantiniano del cristianismo como religión del imperio, se introducen en la celebración nuevos signos y vestimentas distintivas que van a crear una gran diferencia entre clero y fieles. Esto llega a manifestarse incluso en la misma estructura del templo.

Entre el altar y el pueblo se interponían verjas y peldaños, que separaban netamente el “ordo claricorum” del “ordo laicorum”, separación que perdurará en la misma concepción de la iglesia, expresada incluso material y visiblemente en las estructuras arquitectónicas: por una parte el presbítero con el altar y la cátedra del Obispo, cátedra que muy pronto se transformará en trono; y por otra parte, en la nave la multitud de fieles... el foso entre pueblo y santuario se enchanza cada vez más; la “congregatium fidelium” permanece ligada a la iglesia sólo por leyes, normas y disposiciones eclesiásticas. (Oronzo, 1983: 50s).

Estas diferencias se diversifican cada vez más, en el presbiterio de acuerdo a los diversos ministerios y entre los fieles de acuerdo al sexo, la edad y el rango socio-económico y político de las personas, cosa que fue muy común en la Venezuela colonial.

Los domingos y fiestas podían verse en los templos de Caracas un cuadro vivo de las castas. A la catedral concurrían preferentemente los blancos, a la iglesia de la Candelaria los isleños de Canarias; a Altagracia, los pardos y a la Ermita de San Mauricio los negros. (Fortoul, 1967 – I: 94).

Esta diferenciación en los puestos y espacios de las iglesias es también característico en los andes tachirenses.

... en la iglesia todos tenían su puesto. Normalmente a los niños los hacían sentar adelante en las escaleras antes de una especie de pequeña cera que había para separar el altar. Las familias más importantes tenían sus propias bancas que ellas mismas mandaban a hacer y donde mandaban a tallar su apellido, también tenían bancas reservadas en el frente las autoridades. Las mujeres ocupaban la nave central de la iglesia y los hombres les tocaban los laterales y los bancos de atrás... (Hernán Ramírez).

### 3.1. Dimensión social del ritual.

Ya se había señalado como en un principio las comunidades cristianas se reunían con frecuencia para “partir el pan” y la forma en que el primer día de la semana, domingo o día del Señor, adquirió un valor especial, para esta celebración. Muchos escritos del Nuevo Testamento resaltan categóricamente esta costumbre (Hch. 20,7) (Cor. 16,2). Sin embargo no se menciona el hecho del descanso ni de alguna obligación especial de asistencia.

Fue a partir del siglo IV cuando comienza a generarse discursos que recalcan esta obligatoriedad. Así el Concilio de Elvia del 316 sanciona espiritualmente a los que se apartan de la eucaristía Dominical (OZ 52), la Didascalía de los apóstoles critica la excesiva dedicación al trabajo corporal y la poca dedicación al cuidado espiritual el día del Señor.

En la edad media se insiste en esta obligación y se imponen multas y castigos corporales, como bastonazos y se realiza la requisa de los instrumentos de trabajo y de los animales, siguiendo así las instrucciones del Concilio de Varbona (Oronzio, 1983). Después del Concilio de Trento se continuó con mucha insistencia en el tema de la obligatoriedad de oír misa y del descanso dominical.

Hoy día se puede afirmar que a pesar de que se continúa insistiendo sobre estos aspectos, las razones que se dan son un tanto diferentes. El Concilio Vaticano II, señala que el domingo es la fiesta primordial de los cristianos y que debe inculcarse en los fieles la obligación de celebrarlo pero ya no como consecuencia de un precepto de ley, sino en cuanto sentido y conciencia cristiana. (S.C. 106). La Eucaristía es además el “centro y culmen de la vida cristiana” (L.G. 11), “centro y culminación de toda la vida de la comunidad cristiana (C.D.30) y “centro y cima” de todos los Sacramentos. (AG. 9). El Código de Derecho Canónico también se expresa en el mismo sentido.

El domingo y los demás días de precepto los fieles tienen la obligación de participar en la misa; y además se han de abstener de aquellos trabajos y asuntos que impiden el culto que se le ha de dar a Dios, el gozo propio del día del Señor, y el debido descanso de la mente y del cuerpo. (C.I.C. 1247).

De esta manera se puede afirmar que esta participación en el ritual de la Eucaristía tiene una clara repercusión social y política en cuanto pertenencia a una

institución que busca mantener la fuerza de cohesión social que ha tenido a lo largo de la historia. Esta dimensión ha hecho que el ritual sea utilizado como una estrategia política para justificar determinadas visiones o ideologías de sectores de la sociedad, normalmente de los más poderosos. Se manipula entonces el acto religioso que se convierte en justificador de un determinado status quo.

Así, por ejemplo, en los festejos populares, ferias, celebraciones del santo Patrón de las comunidades, la misa forma parte del programa de festejos los cuales sirven de ocasión para manifestar una determinada intensión política justificando las diferencias sociales entre ricos y pobres. También la misa ofrecida en el marco de celebraciones y acontecimientos, pasados o presentes, con referencia a personajes, instituciones o hechos civiles o bélicos, constituye un lugar propicio para manifestar una determinada ideología. Igual sucede en funerales y aniversarios, especialmente de personajes políticamente significativos, donde se manifiesta la afirmación concreta de una ideología política.

### **3.2. La presencia real y otras concepciones mágicas.**

La Eucaristía supone el misterio de la presencia de Jesús, el pan y el vino se convierten en su cuerpo y su sangre. Sin embargo esa “presencia” no ha sido explicada ni entendida de la misma manera a lo largo de los años, pues siempre ha influido poderosamente el contexto cultural y filosófico de la época. De esta manera en occidente siempre se emplearon expresiones realistas para describir la manera como Jesús está presente en los elementos eucarísticos. Así, después de la consagración el Pan es el Cuerpo de Cristo y el vino es su sangre. En el oriente la interpretación de esto es más difusa o simbólica, influida por la filosofía platónica. De esta manera lo que los sentidos perciben es un reflejo de una realidad más profunda, lo que se traduce en que las especies eucarísticas son la apariencia del cuerpo y sangre de Cristo que percibe solo por la fe. (Ortíz, 1978).

Estas tendencias: la realista y la simbólica, entraron en conflicto en la edad media haciéndose intolerables entre sí y radicalizándose a partir el cisma de oriente en el siglo XI. En occidente comienzan a darse expresiones ultra-realistas que aun hoy día tienen repercusión.

... y es que sí, es que después de la consagración el pan y el vino se vuelven cuerpo y sangre de Cristo, que es tocado, por las manos del sacerdote y comido por los fieles. De esto hay muchos milagros eucarísticos, como las hostias que sangran y que dan testimonio que sí, que este misterio es verdadero y que el pan ya no es pan es carne y el vino ya no es vino es sangre. A pesar de conservar el sabor se han transmutado en Cristo que se hace presente. (Esteban Galvis).

El Concilio de Trento le da forma definitiva a esta doctrina sobre la presencia real de Jesucristo en el sacramento de la eucaristía.

... por la consagración del pan y el vino se realiza la conversión de toda la sustancia del cuerpo de Cristo Nuestro Señor y toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre, la cual conversión, propia y convenientemente fue llamada transubstanciación por la Santa Iglesia Católica. (DZ. 877).

De esta manera se asume oficialmente la postura Tomista que señala como en la consagración permanecen los accidentes del pan y el vino pero substancialmente ha habido un cambio profundo convirtiéndose estos en el Cuerpo y Sangre de Cristo. La teología moderna ha conservado esta tradición Tomista pero la expresión de la presencia de Cristo se formula de manera diferente. La “substancia” de la Eucaristía no sería algo físico sino metafísico, una realidad profunda y meta empírica de las unidades de “pan” y “vino”. (Sabino, 1982).

Sin embargo y a pesar del desarrollo de todas estas concepciones teológicas, la misa tiene en la visión de las comunidades andinas, un fuerte contenido mágico. Por ello procurar pagar misas como cumplimiento de determinadas promesas, es sinónimo de tener derecho a “los frutos” de esta. De esta manera se accede a una concepción de automatismo, donde se pueden experimentar eficiencias sobrenaturales a través de dones o acciones materiales. Así pan y vino estilizados en el culto en la Hostia y el Cáliz, se convierten en una especie de medios mágicos que sirven y son necesarios para la consecución de “la gracia”.

La doctrina de la transubstanciación se transforma en una acción mágica en donde el sacerdote aparece como dotado de una fuerza sobrenatural, divina. Se rodea entonces todos los lugares y elementos relacionados con este acontecimiento con el manto de lo misterioso, de lo crítico, de lo mágico. Restos de esto se encuentra en el



temor de masticar la hostia pues “se le hace daño a Jesús” y en que sólo las manos consagradas pueden tocar el cuerpo de Cristo y los instrumentos relacionados, como el cáliz, la patena, la custodia, etc. Por eso se recibe la comunión de manos del sacerdote.

En todos estos casos tropezamos con una actitud de respeto que se enciende en una exagerada objetivación del sacramento. También el pensamiento de la “comunión ofrecida”, que se recibe por otros, se deja entender y aclarar desde un fondo mágico que posibilita la concepción de una transmisión misteriosa pero concreta – cósmica de la eficacia de la gracia del sacramento a otros... la conciencia de recibir al Señor es colocada en primer plano. Con lo que se abre una puerta a una representación mágica de la eficacia de la comunión. (Hiernberger, 1971: 103).

La Eucaristía se convierte también en un rito de iniciación o de paso entre la infancia y la adolescencia en los grupos actuales, esta tiene lugar en la “primera comunión”, lo cual es una actitud que incluso tiene una importancia social relevante en los andes tachirenses. Y es que el hecho de destacar el comienzo de recibir la comunión pone de manifiesto una transformación del estado de vida anterior. Los niños y niñas están próximos a enfrentar los cambios propios de su cuerpo y hormonas, de allí que la Primera Comunión marque el inicio de estos periodos de transición hacia la adultez. En el caso de las mujeres la celebración de los “15 años” se inscribe también como señalamiento de la finalización de esta transición cuyo culmen final se dará en el matrimonio, pero más fehacientemente en la maternidad.

La creencia en el poder misterioso de la Eucaristía está presente en la tradición oral de las comunidades andinas, fundamento de muchas narraciones de tipo religioso. De ahí que se mantenga aun una consideración de la misa como una señal de bendición que comunica, de manera misteriosa, fuerza, bendición y protección.

#### **4. La muerte por su propia mano.**

Son múltiples y muy variadas las formas en que el hombre puede disponer de su propia vida. Las estadísticas revelan que el suicidio posee unas dimensiones nada despreciables figurando incluso dentro de las primeras causas de muerte en algunas sociedades de Europa y norte América.

El suicidio, antes de un acto aislado, es en realidad el fin de un proceso que muchas veces se diluye a lo largo de la vida del hombre. Esto hace suponer, y de hecho así lo ha demostrado la ciencia, que existen una serie de mecanismos psicológicos y sociales que pueden favorecer una salida tan radical. De hecho se han intentado formular, desde múltiples perspectivas, explicaciones del suicidio desde estas dos perspectivas, es decir formulaciones psicológicas o sociológicas, según se dé preferencia a los factores de un tipo u otro de la responsabilidad de este hecho. Estas causas sociológicas y psicológicas ayudan a comprender la realidad personal y colectiva del suicidio, sin embargo son incapaces de dar un sentido más allá de la inscripción de un hecho particular dentro de una versión histórica que incluye múltiples posibilidades: la exaltación exagerada de un valor (la patria, la revolución, la virtud, etc.), el deseo de disponer libremente de la propia vida o de elegir la propia muerte en un momento oportuno, la búsqueda de la muerte como solución a la depresión vital, etc. (Estruch – C, 1992).

Esta consideración supone no situar todos los actos de suicidio como una simple escapatoria, como una fácil salida, como huida frente a las obligaciones y responsabilidades. Así en los suicidios llamados “heroicos” el seguir viviendo es lo que puede considerarse como la más fácil deserción ante el deber imperioso que una situación y una condición particular acarrea.

Y ni tan siquiera cabe medir con el mismo rasero todos los suicidios llamados heroicos. Uno es el caso del comandante que se hunde con el barco torpedeado por un malentendido sentido de orgullo y fidelidad; distinto el caso de los kamikaze japoneses que piloteaban un avión cargado de explosivos para hundir los portaaviones, volando hacia la muerte, arrastrados por un malentendido amor a la patria; otro es el caso de los bonzos que se convierten en teas humanas para gritar libremente su protesta; diferente es el caso de las viudas hindúes que se dejan abrazar por las mismas llamas que incineraban el cadáver del marido (Rossi, 1974; 1028).

El desconocimiento de los complejos y factores que intervienen en el suicidio llevó a considerar a este como responsabilidad personal y exclusiva del suicida. Se consideró que ésta acción correspondía a un plan pensado y ejecutado con lucidez. Sin embargo es común la aceptación de que en la mayoría de los casos de suicidio existe una percepción muy unilateral de ciertos valores que se exaltan de sobremanera como

consecuencia de un proceso selectivo. De esta manera queda comprometida la posibilidad de asumir una posición correcta y más si se toma en cuenta el acentuamiento de estas situaciones por los procesos emocionales que limitan aun más un claro raciocinio para asumir opciones.

De esta manera la responsabilidad del suicida queda en entredicho y aun más bajo la consideración de esta acción como un proceso que lleva implícito el fracaso de un proyecto de vida, fracaso que se quiere revertir en el último momento de la existencia para intentar dar ese sentido negado. (Bonhoeffer, 1988). Así mismo una enfermedad psicológica o una crisis psíquica aguda pueden fácilmente hacer desembocar en un suicidio.

Incluso ciertos suicidios decididos, al parecer con mayor lucidez resultan también imposibles para identificar una responsabilidad personal, ya que estos van a revestir el carácter de sacrificio sobre dicho acto. Se entra aquí en el terreno de esa ambigüedad de la que se habló anteriormente, donde a pesar de condenar ese suicidio se aceptan ciertas excepciones donde es permitida la propia muerte en circunstancias determinadas. La vida humana sede su puesto e favor de valores considerados como más importantes. Así se justifican suicidios concretos como un acto de coraje o de obediencia a dios, o como un mal menor.

Según muchos autores ni la filosofía, ni las ciencias sociales, han ofrecido una argumentación válida y concluyente que demuestren la inmoralidad absoluta del suicidio. Sólo se ha llegado a concluir que este no es deseable desde una perspectiva de prioridades o preferencias. Así:

La autorrealización es preferible a la autodestrucción; el suicidio es la negación existencial de esta preferencia primaria. Las acciones revocables tienen preferencia frente a las no irrevocables; el suicidio corta la posibilidad del cambio, de la creatividad y de las decisiones nuevas. La libertad vivida más intensamente y con mayor temporalidad es preferible a la libertad cortada prematuramente; el suicidio pone fin bruscamente a las posibilidades de la libertad humana. (Vidal, 1985: 293).

Sin embargo es desde la misma libertad donde el suicidio se convierte como un acto específicamente humano. En cuanto decisión que se lleve a cabo con libertad

debería estar por encima de cualquier enjuiciamiento que lo califique de una manera general como cobardía y debilidad. Cualquier juicio que al respecto se haga no debería hacerse desde la generalidad, sino desde la particularidad de cada caso.

Si bien es cierto que en medio de la desesperación es cuando más acontece la acción del suicidio, es la libertad del hombre la que lo posibilita a realizar una última justificación, ya que si no puede encontrar sentido a su existencia en la fidelidad y éxito no alcanzado, lo puede hacer en esa misma desesperación, es decir si en vida no pudo lograr encontrar el sentido de su existencia, lo puede sin embargo en la aniquilación de su cuerpo.

El suicidio es la tentación del hombre de dar un sentido humano último a una vida que ha resultado sin sentido. El involuntario sentimiento de horror que se apodera de nosotros frente al hecho de un suicidio no hay que atribuirlo a la abyección, sino a la escalofriante soledad y libertad de semejante acción, en la que vemos que la propia aniquilación es todavía afirmación de la vida. (Bonhoeffer, 1988: 177).

#### **4.1. Cuando el suicidio toca la sensibilidad colectiva, los ahorcados de Colón.**

Durante el periodo comprendido entre las últimas semanas del mes de abril y las primeras del mes de mayo del año 2008, la población de San Juan de Colón se sintió particularmente conmovida con el suicidio, por ahorcamiento, de tres personas habitantes del sector central de la población. De estos dos eran menores de edad, una joven estudiante de 15 años, uno de 13 años y una señora de 43 años. También en ese lapso de tiempo ocurriría la muerte, en iguales circunstancias (suicidio por ahorcamiento) de un Guardia Nacional residenciado en la población, aunque el hecho ocurrió en San Cristóbal y un trabajador agrícola de la vecina población de San Félix – Estación Táchira.

La cercanía entre estos acontecimientos, lo dramático de la muerte escogida por estas personas y el hecho de ser protagonista de estos hechos dos menores, así como la cercanía geográfica de al menos los tres primeros casos mencionados, originó en la población una particular conmoción que se sintió durante algún tiempo y que incluso todavía se mantiene como un recuerdo muy cercano del que se habla poco pero se reflexiona y dice mucho.

Esta comunidad vivió en seno estos acontecimientos que se convirtieron pronto en el foco de atención de conversaciones y especulaciones. Se generó una especie de sensibilidad colectiva, similar a la que se encuentra cuando han ocurrido desastres naturales o tragedias de gran magnitud. Desde las cátedras, los púlpitos y los medios de comunicación se intentó hablar de lo que estaba sucediendo, pero ninguna de las explicaciones de expertos, legos y religiosos, pudieron cambiar una opinión generalizada que, como un secreto a voces se venía pregonando: “el diablo anda suelto...”

El ahorcamiento es una de las formas de muerte que visualmente causa gran impacto al observador por la carga de profundo dramatismo que lleva implícita. La imagen del ahorcado parece remitir a un cuerpo expuesto al escario público, ya que era una forma de pena capital reservada especialmente a malhechores delincuentes.

Sin embargo en la región andina tachirenses el ahorcado antes de ser delincuente ajusticiado, tiene una imagen distinta producto de la historia particular de la región. Durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX el Táchira fue escenario de violentos combates entre voluntarios, guerrilleros y montoneras. Buscaban espacios de poder y sometimiento de una población rural a la que exigían los productos de sus trabajos agrícolas y pecuarios para la manutención de esos grupos, así como hombres jóvenes eran reclutados forzosa y violentamente para servir a una causa que ni siquiera los propios jefes tuvieran clara cual era.

Los ahorcados que comienzan a aparecer en caminos son prisioneros de los bandos contrarios, se los asesinaban para no cargar con ellos mediante una técnica que les ahorra las balas necesarias para la defensa y el ataque. Pero sin duda los grupos que con más saña practicaron esto fueron los del gobierno de turno, especialmente durante el periodo gomecista. Estos grupos ahorcaron a los que se alzaron en contra del gobierno, a los enemigos personales de los jefes, a los novios y esposos de las mujeres deseadas por estos, a los que tenían la sospecha de proteger alzados y guerrilleros, en fin a cualquiera que no les cayera en gracia.

La situación llegaría al paroxismo cuando en 1920, en la entrada de San Cristóbal, el entonces presidente del Táchira Eustoquio Gómez, manda a “guindar” a un grupo de hombres presuntamente contrarios al régimen de su primo Juan Vicente. No fueron ahorcados con cuerdas, sino atravesados en la parte inferior de la mandíbula por

una “horqueta de palo”, un pedazo de árbol que forma un ángulo, y luego colgados hasta morir. En el sitio se levanta hoy una pequeña capilla: la capilla de los ahorcados. (Casanova. 1992).

También la población colonense vivió en carne propia este periodo de violencia en la región; pues dentro de su territorio se librarían enfrentamientos armados generadores de dramáticas situaciones vividas por sus habitantes. La batalla de la Chirirí, entre las tropas gubernamentales del general Espíritu Santo Morales (1838 – 1911) y los miembros de una incursión armada en donde participó Cipriano Castro (1858 – 1924) en una violenta pero no menos curiosa escaramuza que enlutó al pequeño caserío de Río de las Casas, hoy San Pedro del Río, un 11 de agosto de 1886. la batalla de El Topón, el 29 de marzo de 1892 con un ya general Castro y un Juan Vicente Gómez ascendido a coronel en las mismas calles de San Juan de Colón, ambos en defensa del tambaleante gobierno de Raimundo Andueza Palacios. Y la batalla de los Atillos entre tropas gomecistas comandadas por el coronel Enrique Garabán jefe civil de Colón, contra la guerrilla de Juan Pablo Peñaloza (1855 – 1933) durante la invasión de 1821 (Jaimes, 2006).

Como consecuencia de todo esto los ahorcados fueron vistos como víctimas inocentes de los intereses de los poderosos. Si ante la muerte de un líder violento y desalmado la gente exclamaba, en voz baja, un “bien hecho”, ante un ahorcado comentaba un “pobrecito”, en señal de “lástima” ante un destino trágico que en la gran mayoría de los casos este no escogió. Así el ahorcado es una víctima de fuerzas que lo sobrepasan, es motivo de piedad ante una cruel exposición, sólo el gobierno baja a los ahorcados, y su familia recibe el más sincero de los consuelos y pésames en medio de una solidaridad de clase donde se sabía que cualquiera de los hombres del campo podía ser víctima de tan cruel destino.

Tal vez esta experiencia se encuentra presente aun en el colectivo actual. A pesar de que los suicidios son muy escasos y menos frecuentes por ahorcamiento, esa imagen de víctima de una voluntad, distinta a la suya, se mantiene en la consideración que este grupo humano tiene una relación al suicida. Es un “pobrecito”, un inocente o al menos un no tan culpable, que “llegó a lo que llegó” no por propia voluntad sino por culpa de “otro”, ya sea directamente o por originar unas circunstancias que motivaron la toma de tan radical decisión.

Sin embargo y a pesar de ser la condición de víctima la que con mayor énfasis se encuentra en el común de las personas en su actitud para con el suicida, hoy día también se encuentran otras múltiples posturas diferentes. Así la iglesia católica ve a los muertos de esta manera como culpables y pecadores, protagonista de un hecho censurable que traerá amonestaciones que se reflejará en los rituales de exequias, así como una especie de sanción callada para la familia contaminada, de alguna forma, con la mancha de un pecado tan grave como el de arrebatar a dios el derecho que se ha reservado para sí de justificar la vida de sus criaturas. También la influencia de otras formas de “ver la vida”, de otros modelos personales de asumir la vida y la muerte, parecen dentro de la dialéctica que el suicidio, en particular estos casos señalados, origina dentro del grupo humano en cuyo seno ocurriría.

Esa soga que “adorna tu cuello”, no es sólo el objeto que produce la muerte de aquel que decidió un día terminar con su vida, sino que representa un estigma para los familiares de la víctima. Estos son los “pobrecitos”, objetos de una “lástima” que les da un sentido de inferioridad. Son los que sufren el menosprecio de una institución religiosa que en lugar de procurarles consuelo, sancionan por pecador al ser querido que decidiera dejarlos, creándose así una situación conflictiva que genera sentimientos de culpa. En sus cuellos llevan también una soga que más que un adorno es un signo que los marca, los diferencia y los señala.

Durante el periodo en que ocurrieron los suicidios y hasta no terminar los novenarios del último de ellos, fue una constante el recuerdo de los eventos dramáticos vividos por los familiares de los tres casos sucedidos en la población: la joven estudiante, el niño del Liceo Miliar y la señora de la calle 7. Vistos como procesos similares son varios los hechos que le dan un mayor dramatismo al transe de una muerte de esta naturaleza.

El primer momento es el descubrimiento del cadáver. Toda la violencia visual que supone un momento de esa naturaleza. Las reacciones de desesperación dolor, la asistencia de vecinos y curiosos, el llamado a las autoridades, la espera por más de dos y tres horas para que la policía judicial realice el “levantamiento del cadáver”, el morbo de los curiosos, conforman un segundo momento. Posteriormente el traslado del cadáver a la morgue de San Cristóbal, la espera de la autopsia, los interrogatorios policiales, las entrevistas y exhibición ante la prensa capitalina, últimamente con gran

acento amarillista, las diligencias de los servicios funerarios y el recibimiento del cadáver.

Un tercer momento lo constituye el velorio, en casa o en funeraria, dependiendo de la situación económica del muerto (en estos casos solo uno, el niño del liceo militar, fue velado en una capilla velatoria, los demás casos en sus respectivas casas, donde tuvo lugar el suicidio). Los pésames, las llegadas de amigos y familiares, las preguntas y comentarios inoportunos el no abrir la urna ni mostrar al muerto por la forma grotesca que toma un cadáver al permanecer tanto tiempo suspendido soportando su propio peso, las especulaciones que de esto se hace. Le sigue el momento de las exequias y la conciencia de una sanción y reproche por parte de la iglesia, el cura no busca el muerto ni lo llevará al cementerio, no celebra misa sino el puro oficio de difunto en medio de una actitud parca y fría, no hay predicación y cuando la hubo parecían palabras extraídas de un antiguo manual.

Un quinto momento es el disponer las cosas que dejó el muerto, el destino del instrumento usado por este para disponer de la vida, preparar la casa para el novenario (9 días de rezos comunitarios del rosario para el alma del difunto), así como una serie de rituales y provisiones que se efectúan diariamente. Donde sucedió el suicidio se coloca una lamparita de aceite, preferiblemente aceite de tártago, que sirve para alumbrarle el camino al alma del difunto. Se le coloca un vaso con agua y una flor blanca en el, para apagar la sed del que sin lugar a dudas por la forma de morir se encuentra en el purgatorio. Hay que rezarle, mandarle a decir misa a los nueve días, al mes, al año, visitar y arreglar su tumba y cumplir sus últimos deseos o reeditar sus preferencias de cuando vivía. Se debe revisar sus cosas para asegurarse que no haya dejado nada pendiente y pactar con su alma lo necesario para que no se vea desandando errante por la casa.

Y el último momento, el que se extiende desde adelante, es llevar el estigma social de ser los hijos del ahorcado, los hermanos del ahorcado, los padres del ahorcado. Así como un sentimiento de culpa ante esa muerte generada desde adentro y desde afuera.



## **4.2. Miradas, rituales, explicaciones.**

Para asimilar estos acontecimientos sucedidos en un lapso tan corto, la colectividad intentó poner un orden. Así se buscó asociarlos como parte de un todo que posteriormente daría origen a una explicación general. El esquema asociativo formado parece constituido en tres partes: unos antecedentes: formados por la muerte del tipógrafo y del adolescente, como presunto origen de un mal o enfermedad que comienza a tener en ellos las primeras manifestaciones. Un núcleo central: formado por los tres casos señalados como manifestación inequívoca de un daño que se encuentra en su máximo apogeo. Y unos daños colaterales: representados por los casos asociados del Guardia Nacional y el trabajador agrícola, vistos como consecuencias de un silencioso “mal que como aparece desaparece” pero que está latente, escondido y a la espera de una nueva víctima. Sin embargo para otros esta situación ya fue superada porque cumplió con su cometido al asociar el número de víctimas (7) con los alcances de este mal.

### **4.2.1. Un muerto muy poderoso.**

Existe la creencia de que el cadáver y lo que este le rodea son elementos que pueden ejercer una especie de contaminación a los presentes, cosa que parece ser más intensa en casos de suicidio. Así el “frío del muerto” es más poderosos en estos casos y de allí las “precauciones” que debe tenerse. Para evitar ese frío, además de las condiciones del cadáver, no se deja ver al muerto, la gente no se acerca al ataúd. Quienes cargan al muerto, hacia a la iglesia o al cementerio, deben bañarse una vez en sus casas mientras tanto no pueden acercarse a niños pequeños. Las flores del velorio son dejadas en el cementerio, siendo renovadas por otras para el novenario.

El sitio donde se produjo el suicidio es rociado con agua bendita, allí se hace un pequeño altar o se prende una vela con un vaso de agua que se renueva cada día. Las sogas son quemadas o botadas y procuran no ser tocadas directamente. Así el mecate usado por la joven estudiante fue quemado por unas vecinas, la correa del niño del liceo militar fue colocado en la basura luego de ser depositada en una bolsa debidamente amarrada y el cable coaxial del servicio de TV., usado por la señora de la calle 7, fue sustituido por otro. Curiosamente los empleados que realizaron este trabajo lo hicieron con guantes, cosa que normalmente no hacen, e inmediatamente apartaron el cable para botarlo, a pesar de estar en buenas condiciones.

Los acompañantes a rezos o velorios procuran no llevar niños para “evitar cualquier contagio”. Estos velorios son más silenciosos que otros, los asistentes sienten que ese deber de acompañamiento reviste una mayor significación dentro de ese misterioso juego de las opciones humanas y divinas, ya que al acompañar un muerto de esa naturaleza se abriga la esperanza de ganar “ciertos favores” cuando corresponda dar el propio paso hacia la “otra vida”.

Y es que ese muerto es distinto a cualquier otro, tiene más “poder contaminante”. Es evitado y se siente hacia él cierto escrúpulo. Durante su camino hacia la iglesia y hacia el cementerio muchas casas cerraban sus puertas a su paso, para evitar que “se pueda meter algo de él a la casa”. El muerto se pone pesado cuando algo le molesta o cuando quiere algo, en el caso del entierro de la señora de la calle 7 el peso de la urna disminuyó, cuando su ex esposo se unió al grupo de cargadores.

#### **4.2.2. Las exequias.**

La obligación religiosa de las exequias eclesiásticas tienen ciertas características en el caso de los suicidios, tal y como se pudo apreciar durante el desarrollo de las llevadas a cabo durante los casos mencionados:

Las exequias eclesiásticas, con las que la iglesia obtiene para los difuntos la ayuda espiritual y honra sus cuerpos, y a la vez proporciona a los vivos el consuelo de la esperanza, se han de celebrar según las leyes litúrgicas. (C.I.C, 1176, 2).

El rito de exequias se puede celebrar de acuerdo a tres tipos: el primero comprende tres estaciones: en la casa mortuoria, en la iglesia y en el cementerio. El segundo ofrece dos estaciones: en la capilla del cementerio o en la iglesia y junto al sepulcro. Y el tercero comprende sólo una estación en la casa mortuoria (O Ex 4). Hasta hace poco tiempo la víctima de suicidio no era llevado a la iglesia y no se le decía misa exequial. Sin embargo esto ha cambiado notablemente, aunque la actitud de los sacerdotes es la de favorecer el segundo y tercer tipo de rito, evitando en lo posible el uso de la iglesia y la realización de la misa.

Y es que el que muere de esta manera, es decir el que se suicida, es mirado con reprobación: “todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores y son totalmente contrarias al honor debido al creador” (I.M. 27). A estos le negaban las exequias

aludiendo ser “pecadores manifiestos a quienes no pueden concederse las exequias sin escándalo público de los fieles”. (C.I.C. 1184,1).

Sin embargo una interpretación más benigna de las disposiciones eclesíásticas ha favorecido una actitud más pastoral que jurídica, permitiendo así la participación de sus fieles en los ritos ideados para acompañar los momentos finales del difunto en el mundo de los vivos y estar al lado de sus familiares en “el doloroso trance de la despedida”. Para esto se toma en consideración las señales que en vida diera el difunto, de haber manifestado signos claros de adhesión a la iglesia, como haber colaborando con obras, haber asistido a actividades religiosas, haber participado en iniciativas eclesiales, etc.

Por otro lado se supone que el alma de estos difuntos va hacia el purgatorio, pues allí “van las almas que mueren con culpas veniales o penas temporales todavía no expiadas completamente” (Dz. 456, 693, 983). En estas almas del purgatorio están seguras de su salvación pero están fuera del estado del mérito, son aliviadas con los sufragios, satisfacciones y limosnas de los vivos, con las indulgencias y principalmente con la misa. (DZ. 778, 456, 593, 683).

La iglesia de los viadores, teniendo perfecta conciencia de la comunión que reina en todo el cuerpo místico de Jesucristo, ya desde los primeros tiempos de la religión cristiana guardó una gran piedad la memoria de los difuntos y ofreció sufragios por ellos, porque “santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos `para que queden libres de sus pecados”. (2 Mac. 12,46)”. (L.G. 50).

#### **4.2.3. El diablo anda suelto.**

“Esto que está pasando no es normal, eso es el diablo que anda suelto”. Expresiones como estas comienzan a ser escuchadas en los lugares comunes donde se comenta esa serie de suicidios acaecidos. La idea se impone rápidamente “el diablo anda suelto”. “Pero dígame usted si no va andar suelto, cuando en antes se había visto lo que estamos viendo”. “Pero dígame esa vaina, ahora también se mata la gente sola y niños que no les ha sanado el ombligo y con tantas cosas que hay en la calle, eso es se les metió el diablo”. “Claro que sí que eso es cosa del diablo y no sólo eso sino todo ese ladronismo y esa agente que aparece muerta por ahí, todo eso es obra del diablo...”

Para la mayoría de la población no hay duda, el diablo existe y anda por ahí, suelto. Pero su acción es diferente a la recogida en historias de espantos y aparecidos, abundantes por cierto en la cultura popular de transmisión oral tachirense. El diablo actúa seduciendo, “metiéndole a la gente ideas raras en la cabeza”, ofreciendo o presentando al suicidio como una tentación, la de escapar de todos los problemas.

Estas ideas, aunque formuladas de una manera muy particular, se encuentran sustentadas en la teología cristiana – católica tradicional. Según esta la escritura y la tradición de la iglesia da cuenta del poder con que actúa el demonio y que este ejercer en dos modalidades. En primer lugar la seducción, es decir encendiendo el deseo a través de la tentación de grandes bienes y beneficios. “Capta a sus víctimas para conducirlos al pecado o incluso, a un pacto ruinoso con él”. (Laurentin, 1998: 107). En segundo lugar por los maleficios y embrujamientos y por posesión. En esta primera categoría, siguiendo las consideraciones de las personas que reflexionaron sobre esto, pertenecen la mayoría de los casos, mientras que el de “la señora de la calle 7”.

La creencia de un diablo que anda suelto tampoco es nueva. Es una visión euro centrista que se encuentra muy arraigada en la cultura y religiosidad popular latinoamericana. Es la visión ibérica que caracterizó las relaciones con la metrópolis española, donde, procedente de América llegaban no sólo los cargamentos de metales y piedras preciosas, sino también las noticias y expedientes de los enemigos de Dios y la religión procesados por la inquisición. Así se formó, desde muy pronto, la idea de que el diablo anda suelto por estas tierras (De Mello, 1993). Y es el diablo se instaló en el imaginario desde el momento mismo en que la conquista entra a salvar las almas de los indios, puesto que “no hay salvación sin Satanás, sin demonio, sin Lucifer... y no hay conquista de un pueblo por otro, sin que el mal se revele con sus olores putrefactos”. (Strauss, R. 2004: 24).

“Dicen que cuando el diablo anda suelto se lleva a varios, no se si son 6 ó 7, bueno es lo que decía mi abuela”. Así se puede resumir otras de las reflexiones escuchadas en los rezos y velorios de los ahorcados de Colón. El diablo viene a llevarse a la gente a través del suicidio, específicamente de una forma de suicidio más avasallante como imagen. Sin embargo no hubo un consenso en el número de víctimas: 6 – 7 – 9, eran las cifras más comunes. “El se lleva a los que necesita y cuando necesita más pues viene por más”.

De esta manera, para el común de las personas, los suicidios acaecidos en San Juan de Colón fueron obra del demonio, consecuencia del hecho de que “el diablo andaba suelto por allí buscando a quien llevarse”. Para “llevárselos” se vale de la tentación, de la incitación al mal, a un estado en que “el deseo normal se convierte en concupiscencia desviada, atracción engañosa de un bien parcial, trampa tendida, destructora”, esta origina hechos como estos donde “el atractivo de un bien desordenado y el desequilibrio interior de cada individuo bastan para explicarla” (Laurentin, 1998: 220). Es una explicación que, aunque suene paradójico, concilia las visiones de la iglesia y de la cultura popular sobre la naturaleza del suicidio, la consideración de la víctima y el hecho objetivo del suicidio. El suicida es tentado “es inocente porque el culpable es el diablo, solo es culpable por no resistir a la tentación”. Y es que el diablo:

Puede también aumentar nuestras depresiones o nuestros pesimismo, para desalentarnos, dejarnos inhibidos, esterilizados. Hay tentaciones por excitación y otras por abatimiento, languidez o entorpecimiento. El adversario tentará al colérico por su violencia y al depresivo por la desesperación. (Laurentin, 1998: 220).

El diablo anda suelto y fue este quien empujó a las víctimas a tomar terrible decisión, partiendo de esta afirmación se logra salvaguardar la responsabilidad de la víctima y se logra mantener el discurso del desventurado.

## CONCLUSIONES

Los grupos humanos de los andes tachirenses comparten con el resto de la humanidad las preguntas e incógnitas, las certidumbres e incertidumbres y las contradicciones propias que, como un mar de confusión, han caracterizado esos últimos siglos. Y es que pareciera ser la confusión y el caos de los elementos que parecen definir con mayor acierto el momento actual, como resultado de una casi total ausencia de racionalidad global, de megarelatos explicativos, que den una explicación de lo humano.

Aunque parezca paradójico la misma lógica que sirvió para entender el mundo moderno fue la que produjo la ironía y el relativismo que caracterizaría al discurso nihilista que sería el arma de su propia deconstrucción. Se puede afirmar entonces que si la muerte de Dios y la desintegración de los “valores supremos” representaron “el triunfo de la razón”, hoy la postmodernidad duda de esa razón y se presenta más bien como una especie de post-racionalidad. De esta manera la razón que fue causante de los éxitos de la modernidad hoy se ha convertido en el fracaso de esta.

Esta ausencia de certidumbres conduce a la incertidumbre sobre sí mismo. El sujeto pensante ya no existe, no es más el alma pura del discurso teocrático, ni la máquina de sumar y restar conclusiones de Hobbes, ni el animal superior de Darwin, ni el ser social de Marx, ni los reflejos pavlovianos, ni las superficies de profundas marejadas pulsionales del psicoanálisis.

En consecuencia si no hay razón si sujeto que piense, tampoco hay un devenir de este. La historia se convierte en una narrativa sin sentido, sin lógica y cualquier idea como el progreso, la educación y las más variadas utopías ya no tienen sentido. Cualquier cambio se ha paralizado, la historia ha llegado a su fin. Las luchas y vicisitudes de los vencidos quedan violentamente suprimidas de la memoria colectiva. El futuro ha muerto, todo es ya presente, ya no habrá nada nuevo.

De esta manera resulta infructuoso asignarle un sentido a la historia y esos esfuerzos realizados no dejan ser otra cosa que recuerdos de otros tiempos. Atrás olvido

quedan los sistemas cíclicos de Paltón y Polibio, como una curiosidad el plan de salvación de San Agustín y el flujo de Vico. Igual con los grandes sistemas de Hegel y Marx. En todo, la muerte de la razón, del sujeto y de la historia no son más que particularidades dentro de un movimiento de aniquilación o deconstrucción de los megarelatos o narrativas totalizantes como la moral, la estética, la política, la religión.

Mercado y tecnocracia se presentan entonces como la expresión más acabada de lo inmediato e inmanente. Sin embargo los actuales conflictos entre los pueblos pobres y los gigantes económicos hacen pensar que más que haberse detenido la historia, esta se encuentra represada y que en algún momento pueda desbordarse como el torrente de una utopía.

Desde siempre el ser humano ha internalizado simbólicamente muchas formas de cultura y vida que ha existido como integrantes de la realidad y que en occidente fueron sustituidas por las realidades de la religión cristiana.

El ser humano es un animal simbólico: entiende el mundo, opera sobre él, la transforma y se comporta a través de símbolos. Los símbolos son imágenes investidas de sentido y no cristalizadas, sino plásticas, cambiantes, vivas. Los símbolos se articulan en sistemas y se colectivizan en mitos, que enseñan y guían en la vida, sin pretensión de veracidad. (Vázquez, 2003: 7).

Estos símbolos, como ya se dijo, fueron sustituidos pero también reprimidos. En primer lugar desde el exterior, pero las nuevas culturas o sistemas dominantes y después desde el interior por obra de una marcada y esquizofrénica moral heterónoma. Esto significa que lo que era cultura en la antigüedad se transformó en un elemento inconsciente de la psique del hombre, siempre a la espera de volver a ser parte de la cultura y la vida. Las herejías religiosas parecen entonces, no ser más que el intento de sincretismo entre la fe cristiana y algunas formas culturales de las religiones de los pueblos sometidos.

Hoy parece estar ocurriendo la inversa de este proceso, es decir que lo inconsciente esté buscando la conciencia de la cultura, la vida y la cotidianidad, construyendo respuestas sobre actitudes y creencias religiosas sometidas y pisoteadas por la cultura burguesa modernista. Así hoy más que nunca hay un resurgir de creencias animistas, de tabúes conscientes, de la deuda con los dioses, los sacrificios y ofrendas

propiciatorias, conminatorias y expiatorias. Los mitos de creación, escatológicos, de renovación y cosmogónicos han tenido también un auge inusitado.

Son conductas que incluso trasciende el terreno de lo que tradicionalmente se enmarcó como “lo religioso”, puesto que hay fronteras y límites ya no existen. Así estas estructuras escondidas se revelan también en las diversas modalidades de la sexualidad, en las orgías y desenfrenos dentro de una sutil periodicidad, los sacrificios reales y simbólicos, los ritos de pasaje de muerte y renacimiento, las diversas formas de crueldad entre grupos, las danzas frenéticas y otros rituales contruidos desde las expresiones artísticas que convierten así en instrumentos de las liturgias. La magia, la brujería, el culto a los muertos, a la madre, a la solidaridad gregaria y familiar y tantas expresiones que vienen de esas realidades sociales que internalizaban la angustia e incertidumbre del vivir y que contenían el poder estructurante de los mitos y de los ritos.

Lo inconsciente está haciéndole consciente haciendo renacer los antiguos mitos. Sin embargo estos no se presentarán de la misma forma sino bajo una naturaleza de tipo dionisiaco. Así el desenfreno, el frenesí, la embriaguez, la orgía, la violencia produce una exaltación “religiosa” que se conjuga con a música y las drogas revelando una nueva forma de expresión religiosa secular, en cuanto no depende ya de instituciones ni doctrinas sino de una vitalidad gregarista y liberadora de los muros asfixiantes impuestos por los megarelatos de la modernidad. No es un recurso ni una actitud nueva, los campesinos andinos siempre han tenido fiestas y ceremonias de tipo dionisiaco para escapar de la monotonía de la imposición. Hoy el fenómeno es muchísimo más totalizante y los recursos tecnológicos de las metrópolis, la velocidad, el peligro, la violencia y el ruido estridente no son más que recursos para la exaltación de lo dionisiaco de estos comportamientos.

Iglesias, doctrinas, instituciones, dogmas ya no tienen el control sobre la conducta religiosa de los grupos humanos. Cada grupo busca dentro del interior estas manifestaciones inconscientes para construir su propia forma de relacionarse con “lo otro”, “lo misterioso”, “lo divino”. En los andes tachirenses las estructuras religiosas inconscientes están compuestas fundamentalmente por lo aborígen, el cristianismo sincretista europeo del final de la edad media y las creencias subterráneas y místicas de los migrados durante los siglos XIX y XX. Todos bajo el velo de un catolicismo



severo e intransigente con otras formas religiosas cristinas o no, que también plantearon elementos de realidades culturales concretas.

Sobre todo esto se genera una nueva actitud, la construcción de un pensamiento religioso que partiendo de estos elementos inconscientes comienza a desplazar al impuesto como verdad absoluta. Se trata de una forma de pensar denotativa y no prescriptiva que va a sustituir verdades absolutas y hegemónicas que ya no dicen nada a estos grupos y personas. Así:

Cada sujeto religioso no necesariamente confesante y principalmente, nunca un fiel exclusivo o sectario, puede y debe realizar sus propios recortes de creencias y crear y recrear, como un bricoleur... a su propia lógica de la fe; su propio imaginario de la creencia es su propio código de la virtud. Un sistema personalmente holístico y componencial, cuya combinación efímera y adaptada a los momentos de la vida cotidiana, la huella de la biografía y de la identidad es, finalmente, a la lógica de cada necesidad individual o relacional, atribuyen justamente el poder personal de la religión y sus análogas, desde la astrología asta el psicoanálisis pasando por la homeopatía, la hermenéutica, el holismo antropológico y el ambientalismo militante. (Rodríguez, 1996: 34).

## Fuentes primarias

- Angelino Guerra. Agricultor, Aldea La San Juana, 86 años.
- Antonio Colmenares. Agricultor, aldea Vegones, Municipio Ayacucho, 65 años.
- Antonio Ramón Zambrano Molina. Dirigente político, Ex alcalde del Municipio Ayacucho, 81 años.
- Angel Chavez. Agricultor, 45 años.
- Antonio Mora. Empleado público jubilado, San Juan de Colón, 79 años
- Arminda Rosales. Educadora jubilada, San Pedro del Río, Municipio Ayacucho, 78 años.
- Beatriz Ramirez. Dirigente campesina, Aldea Los Vegones, Municipio Ayacucho 60 años.
- Benilde Martínez. Ama de casa, miembro de las Cofradías, Campo Alegre, Mcpio. Ayacucho, 70 años.
- Carlos E. Colmenares. Agricultor, sector Patio de Brujas, Aldea Pico de vela, Municipio Ayacucho, 70 años.
- Cándido Chávez. Agricultor, Aldea Caliche, Municipio Ayacucho, 67 años.
- Cecilio Pérez. Artesano, Aldea La Jabonosa, Municipio. Ayacucho, 48 años.
- Concepción Zambrano. Agricultor, aldea La San Juana, Municipio Ayacucho, 79 años.
- Eduardo Torres. Comerciante, Sector El Cuatro aldea El Carmen, Municipio Ayacucho, 85 años.
- Elena Colmenares. Aldea Las Cumbres, Municipio Lobatera, 62 años.
- Eliodoro González. Obrero, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 61 años.
- Emelania de Mora. Jubilada, San Félix, Municipio Ayacucho, 75 años.
- Ernesto Segundo Paolini. Médico, San Cristobal, Municipio San Cristibal, 79 años.
- Estanislao Rosales. Agricultor, Aldea Paraguay, Municipio Ayacucho, 72 años
- Esteban Galvis. Sacerdote, San Pedro del Río, Municipio Ayacucho, 55 años.
- Eufemia Alviarez. Comerciante, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 93 años
- Eulalia Guerra. Campesina, aldea Paraguay, Municipio Ayacucho, 98 años.
- Fausto Chacón. Agricultor, Aldea La San Juana, Municipio Ayacucho, 58 años.
- Fernando Gómez. Agricultor, Aldea Vegones, Municipio Ayacucho, 58 años.
- Freddy Suescún. Artesano, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 43 años.
- Hernán Ramírez. Cronista popular colonense, topógrafo, Municipio Ayacucho, 56 años.

Horacio Guerrero. Agricultor, Casa del Padre, Municipio Michelena, 97 años.

Hortensia Guerrero. Partera. Aldea Los Loros, Municipio Michelena, 74 años.

Hugo Berto Zambrano. Agricultor, Aldea La San Juana, Municipio Ayacucho, 73 años.

Isabel Figueroa. Banco en el culto María Lionza, La Osuna, Municipio Ayacucho, 48 años.

Isabelano Rosales. Curioso y rezandero, San Vicente, Municipio Ayacucho, 82 años.

Javier Orozco. Agricultor, Aldea Morretales, Municipio Ayacucho, 71 años.

Jenara Morales. Comerciante, San Pedro del Río, Municipio Ayacucho, 63 años.

Jesús Duque. Agricultor. Aldea La Arenosa, Municipio Ayacucho, 66 años.

Jorge Alviárez. Cronista Oficial del Municipio. Ayacucho, 46 años.

José del Carmen Arellano, sargento retirado de la Guardia Nacional, Borotá, Municipio Lobatera, 77 años.

José María Rosales. Sobandero y secretaedor, San Vicente, Municipio Ayacucho, 83 años.

Juanita Chacón. Rezandera hierbatera, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 86 años.

María del Carmen Rosales. Ama de casa, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 90 años.

Marina Ramírez. Ama de casa, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 79 años.

Matilde Morales. Ama de casa, Aldea La Arenosa, Municipio Ayacucho, 61.

Mercedes Sánchez. Médium en el culto a María Lionza, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 38 años.

Nerio Colmenares. Obrero, Aldea Caliche, Municipio Ayacucho, 47 años.

Orlando Uribe. Músico, agricultor, aldea Guineas, Municipio Pedro María Ureña. 70 años.

Palmenio Guerra. Agricultor, Aldea Pico de Vela, Municipio Ayacucho, 67 años.

Pascual Mora. Empleado Público, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 104 años.

Pedro Duque. Agricultor, Mesa de Aura, páramo El Zumbador, Municipio Andrés Bello, 57 años.

Porfirio Roa. Empleado público, Estación Táchira, Municipio Ayacucho, 91 años.

Ramón Morales, Agricultor, Aldea La Popa, Municipio Ayacucho, 77 años.

Ramón Ramírez. Agricultor, Aldea El Oso, Municipio Lobatera, 74 años.

Ramón Vega, Músico, Aldea La Colorada, Municipio Ayacucho, 78 años

Ricardo Acevedo. Educador, San Juan de Colón, Municipio Ayacucho, 49 años.

Senaida Colmenares. Ama de casa, Aldea El Peronilo, Municipio Ayacucho, 71 años.

Teodora Contreras. Ama de casa, Aldea El Salaito, Municipio Michelena, 68 años.

Teófilo Ramírez. Agricultor, Aldea Los Vegones, Municipio Ayacucho, 97 años.

Tito González. Músico, Aldea Caliche, Municipio Ayacucho, 69 años.

Vicente Morales. Curioso rezandero y sanador, Aldea La Teura, Municipio Lobatera, 97 años.

Virgilio Morales. Dirigente campesino, Pata de Gallina, Aldea La Popa, Municipio Ayacucho, 88 años.

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

## Referencias Bibliográficas

- Acosta, M. (1978) La vida de los esclavos negros en Venezuela. Casa de las Américas, La Habana.
- Acosta, V. (1992) El continente prodigioso. Mitos e imaginario medieval de la conquista americana. Ediciones de la Biblioteca de la U.C.V., Caracas.
- Aguado, P. (1963) Recopilación historial de Venezuela. Tomo I y II, Biblioteca de la Academia de la Historia, Caracas.
- Agustín, M. (1985) Moral de la persona. Moral de actitudes. Tomo II, P.S. Editorial, Madrid.
- Alimaña, P. (1987) “Acerca de lo simbólico en la interpretación de los petroglifos”. En: Valencia, R. Sujo, J. El diseño de los petroglifos en Venezuela, fundación Pampero, Caracas.
- Alrviz, M. (1992) Rezos y rezanderos del Táchira. B.A.T.T., San Cristóbal.
- Alvarado, L. (1956) Datos etnográficos de Venezuela. Ministerio de Educación, Caracas.
- Alviárez, J. (2005) Municipio Ayacucho, Perspectiva Geohistórica. B.I.C. San Cristóbal.
- Amodio, E. (2001) “Arqueología, etnohistoria y antropología: Problemas de definición, integración y transmisión”. En: Meneses, L. Gordones, G. La arqueología venezolana en el nuevo milenio. CONAC, Mérida.
- Aquino, T. (1960) Summa Theologiae. B.A.C. Madrid.
- Arao, A. (2002) El café y las ciudades en los Andes venezolanos 1870-1930. B.A.T.T. Caracas.
- Aries, P. (2000) Historia de la muerte en occidente, desde la edad media hasta nuestros días. El Acantilado, Barcelona.
- Arregui, J. (2004) “Bios como ethos. La configuración cultural del cuerpo”. En: Chozas, J. Pintos, M. Themata: antropología y ética ante los retos de la biotecnología. Nº 33, Universidad de Sevilla.
- Avellán, N. (1997). En la ciudad del Tocuyo 1545 – 1600. Tomos I y II, Academia Nacional de la Historia, Caracas.

- Bataille, G. (1975). "El rostro en el alma". En: AAVV. Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Taurus, Madrid.
- Baztán, A. (1985). Etnografía, metodología cualitativa en las investigación sociocultural. Alfaomega Marumbo, Bogotá.
- Biblia de Jerusalén. (1985). Desde de Brouwer, Bilbao.
- Bloch, L. (1972). La introducción a la historia. F.C.E., México.
- Boff, L. (1989) Los sacramentos de la vida. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Boff, L. (1994) Hablemos de la otra vida. Editorial Sal Terrae, Santander.
- Bonhoeffer, D. (1988). Ética. Editorial Estela, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1997). Lenguaje y poder simbólico. P.S. Editorial, Madrid.
- Briceño, J. (1983). La identificación americana con la Europa segunda. U.L.A. Mérida.
- Briceño, J. (2007). El laberinto de los tres minotauros. Monte Ávila, Caracas.
- Briceño, M. (1960). Los infidentes del Táchira. B.A.T.T. San Cristóbal.
- Brown, P. (1993). El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual. Muchnik, Editores, Barcelona.
- Caillois (1984). El hombre y lo sagrado. FCE, México.
- Calderón, J.B. (1962) Petroglifos prehistóricos de Colón del Táchira. B.A.T.T. Caracas.
- Carandini, A. (2001). "Arqueología e historia". En: Francovich, Macacorda (eds). Diccionario de arqueología. Ed. Crítica, Barcelona.
- Caraballo. J (2003) "Caracterización económica de los Municipios fronterizos del Estado Táchira". En: Aldea Mundo, N° 13, ULA, San Cristóbal.
- Cárdenas, H. (1992) Bibliografía y hemerografía del Estado Táchira. B.A.T.T., Caracas.
- Casanova, R (1992). En las fronteras del viento Vivencias tachirenses, B.A.T.T., Caracas.
- Castillo, L. (1969) Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela. Academia de la Historia de Venezuela, Caracas.
- Castillo, L. (1987) Elementos históricos de San Cristóbal Colonial. El proceso formativo. B.A.T.T, N° 91, Caracas.
- Castillo, L. (1992) "San Juan Bautista de Colón, de Ayacucho y Sucre, Almirante de Leganía y Mariscal de Voluntades". En: Boletín de la Academia de la Historia. N° 300, Tomo LXXV, Caracas.

- Caullin, A. (1976). "Selecciones de la historia corográfica, natural y evangélica de la NuevaAndalucía, provincias de Cumaná, Nueva Barcelona, Guayana y caudolas vertientes del famoso río Orinoco. En: Enciclopedia de Venezuela. Tomo III, Ed. Andrés Bello, Barcelona.
- Cervantes M. (2000). Don Quijote de la Mancha, Biblioteca El Nacional, Caracas.
- Chiossone, T. (1981). Historia del Estado Táchira, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas.
- Chjalmar, E. – Chacón, F. (2006). "Tesoros y entierros: mitos y rituales de los cazadores de botijas de Santa Cruz de Mora, Estado Miranda". En: Boletín Antropológico, N° 68, ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1985). La persistencia de los dioses. Etnografía cronológica de los Andes Venezolanos. ULA, Ediciones Bicentenario, Mérida.
- Clarac, J. (1995). "El dualismo en las representaciones simbólicas del campesino merideño". En Boletín antropológico. N° 34, ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1996) La enfermedad como lenguaje. ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1997) "El animal fabuloso y el animal mítico en la cordillera de Mérida y Colombia". En: Boletín antropológico, N° 39, ULA, Mérida.
- Clarac, J. (1998) Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. ULA, Mérida.
- Clarac, J. (2003) Dioses en el exilio. ULA, Mérida.
- Clottes, J y Lewis – Williams, D. (2001) Los chamanes en la prehistoria. Ariel, Barcelona.
- Código de Derecho Canónico. (1985) B.A.C., Madrid.
- Concilio Vaticano II (1979) B.A.C. Madrid.
- Contreras, M. (1975). "Aportación al estudio de las visitas de audiencia". En: Memoria del II Congreso de Historia, Tomo I, Caracas.
- Corbin, A. (2005). "Dolores, sufrimientos y miserias del cuerpo". En: AAVV. Historia del cuerpo. Volumen 2, Taurus, Madrid.
- Crepón, P. (2001). Los evangelios apócrifos. Editorial Printer, Bogotá.
- Cunill, P. (1987). Geografía del poblamiento venezolano del siglo XIX. Ediciones de la Presidencia de la república. Caracas.
- De Mello, L. (1993). El diablo en la tierra de Santa Cruz. Alianza Editorial, Madrid.
- Denzinger, E. (1961). El magisterio de la iglesia. Herder, Barcelona.

- Díaz, S. (1982). “Prólogo”. En: Vargas, M. la ciudad y los perros. Ed. Escelicer, México.
- Durán, R. (1998) La prehistoria del Táchira. Museo del Táchira San Cristóbal.
- Durán, R. (1999) Cultura tradicional del Táchira. CONAC – FUNAMU, San Cristóbal.
- Durán, R. (2007). “Entre Morretales y La Blanca”. En: Antropos de papel, N° 7, Museo del Táchira San Cristóbal.
- Durán, R. (2009) “Informe de excavación 2008, Los Vegones”. En: Antropos, N° 9 Museo del Táchira San Cristóbal.
- Durkeim, E. (1993). Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza, Madrid.
- Eliade, M. (1960) El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis. Fondo de Cultura Económica, México.
- Eliade, M. (1983) Lo sagrado y lo profano. Labor, Barcelona.
- Eliade, M. (1985) El mito del eterno reposo. Alianza, Madrid.
- Eliade, M. (2000) Tratado de historia de las religiones. Morfología y didáctica de lo sagrado. Cristiandad, Madrid.
- Elizari, F- López, E – Rincón R. (1981). Praxis cristiana – opción por la vida. Ediciones Paulinas, Madrid.
- Estruch – C, J. (1982). Los suicidios. Ed. Herder, Barcelona.
- Febres, T. (1991). Obras completas. 9v., Banco Hipotecario de Occidente, San Cristóbal.
- Fernández de Oviedo, J. (1976). “Historia general y natural de los indios, islas y tierra firme del mar océano”. En: Enciclopedia de Venezuela, Tomo I, Caracas.
- Ferrater, G. (1995). Diccionario de filosofía. Ed. Ariel, Barcelona.
- Figueroa, M. (1956). Apuntamientos históricos sobre San Juan de Colón. Imprenta Oficial del Estado Monagas, Maturín.
- Figueroa, M. (1961). Por los archivos del Táchira. B.A.T.T., San Cristóbal.
- Figueroa, M. (1965). Lobatera, datos para su historia, Caracas.
- Fortoul, G. (1976). “Historia constitucional de Venezuela”. En: Enciclopedia de Venezuela. Ed. Andrés Bello, Barcelona.
- Foucault, M. (1994) Diálogo sobre el poder. Altaya, Barcelona.
- Fraile, T. (1973). Del humanismo a la ilustración. BAC, Madrid.
- Fraile, T. (1975). Historia de la filosofía, del humanismo a la edad moderna. BAC, Madrid.



- Franch, A. (1982) Arte y antropología. Alianza, Barcelona.
- Franco, F. (2001). “El culto a los muertos milagrosos en Venezuela, estudio etnohistórico y etnológico”. En: Boletín antropológico. N° 52, ULA, Mérida.
- Frazer, J. (1986). La dama dorada. Magia y religión. Fondo de cultura económica, México.
- Friede, J. (1961). Los Welser en la conquista de Venezuela. Edime, Caracas.
- García, F. (1994). “El cuerpo como base del sentido de la acción”. En: Reis, Revista de investigaciones sociológicas, N° 68. Centro de investigaciones sociológicas. México
- García, F. (2007). Lecciones preliminares de filosofía. Encuentro, Madrid.
- García, F. (1988). Prehistoria y primeros capítulos de la evangelización de América. Trípode, Caracas.
- Geertz, Clifford. (1989). El antropólogo como autor. Paidós Studio, Barcelona.
- Geertz, Clifford y otros. (1991). El surgimiento de la antropología postmoderna. Geodiza editorial, Barcelona.
- Geist, J. (1996). Procesos de escenificación y contextos rituales. ULA – Plaza y Valdes editores, México.
- Gevaert, J. (1978). El problema del hombre. Sígueme, Salamanca.
- Gil, J. (1967). Historia constitucional de Venezuela. Tomo I – II, Librería Piñango, Caracas.
- Goerres, A. (1975). “Caro, cardo salutis”. En: El el cuerpo y la salvación. Ed. Sígueme, Salamanca.
- Gombrich, E. (1979). Arte e ilusión. Estudio sobre la psicología de la representación pictórica. Gili, Barcelona.
- Gómez, C. (1993). “La provincia franciscana de Santa Cruz de Caracas”. En: Memorias del I encuentro venezolano de historia eclesiástica. UCAB, Caracas.
- González, H. (1993) La iglesia en la Venezuela hispánica. Centro Gumilla, Caracas.
- González, O. (1980) Mitología Guaraquena. Monte Ávila, Caracas.
- González, O. (2005) Los Warekena, indígenas arawacos del Guainía Río Negro: mitología y vida cotidiana. ULA Babanatá, Mérida.
- González, O. (2009) Sexualidad y rituales de iniciación entre los indígenas Warekena del Río Guainía – Río Negro, estado Amazonas. Fedupel, Caracas.
- Habermas, J. (1988) “Modernidad versus postmodernidad”. En: Pico J. (comp) Modernidad y postmodernidad. Alianza Editorial, Barcelona.

- Herrera, F. (1981) Viajeros de Indias. Monte Ávila, Caracas
- Herrera, F. (1983) La luna de Fausto. Pomaire, Caracas
- Hierzenberger, G. (1971) Lo mágico en nuestra iglesia, una aportación de la desmagización del cristianismo. Desdée de Brouwer, Rilbao.
- Iragorri, M. (1985) La historia como elemento creador de la cultura. Academia de de la Historia, Nº 67, Caracas.
- Irwin, D. (1997) La minoría protestante en el Táchira, 2 publicaciones: la verdad y el porvenir, Rubio 1920-1936. B.A.T.T. Caracas.
- Jahn, A. (1993) Los aborígenes del occidente venezolano. Monte Ávila, Caracas.
- Jaimes, A. (2006) Crónica visual del Táchira, Municipio Ayacucho. Fototeca del Táchira, San Cristóbal.
- Jaimes, A. (2009) “La piedra del mapa, un mito vivo”. En: Sinopsis, Nº 15, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Jung, C. (2002) El hombre y sus símbolos. Biblioteca Universal, Barcelona.
- Kant, J. (1981) Crítica de la razón práctica. Akad, Madrid.
- Kaeufer, Ch. (1974) “El fenómeno de la muerte desde el punto de vista médico”. En: Concilium. Nº 94, Salamandra.
- Laurent, R. (1998) El demonio ¿símbolo o realidad?. Fototeca del Táchira, San Cristóbal. Descleé de Brouwer, Bilbao.
- Leroi - Gourhan. (1971) El gesto y la palabra. UCV, Caracas.
- Levi-Strauss, C. (1970) Tristes tópicos. Eudeba, Buenos Aires.
- Levi-Strauss, C. (1984) El pensamiento salvaje. F.C.E., México.
- Levi-Strauss, C. (1995) Antropología estructural. Ed. Paidós, Barcelona.
- Libanio, J. – Bingemer, M. (1985) Escatología, teología y liberación. Madrid.
- Ling, T. (1972) Las grandes religiones de oriente y occidente. Tomo I y II, Ediciones Esnio, Madrid.
- López, F. (1991) Historia general de las indias. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- López, J. (2005) “Sustancias”. En: Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico. Cicon Ediciones, Cáceres.
- López – Ibor, J.J. (1974) El cuerpo y la corporeidad. Editorial Gredos, Madrid.
- López, L. (2001) “La enfermedad mental y la cultura: evaluación antropológica de un caso clínico.” En: Boletín antropológico. Año 20, Vol. II, Nº 52, ULA, Mérida.
- Lukes, S. (1984) Durkheim, su vida y su obra. Siglo XXI, Madrid.
- Maradei, C. (1978) Venezuela, su iglesia y su gobierno. Trípode, Caracas.

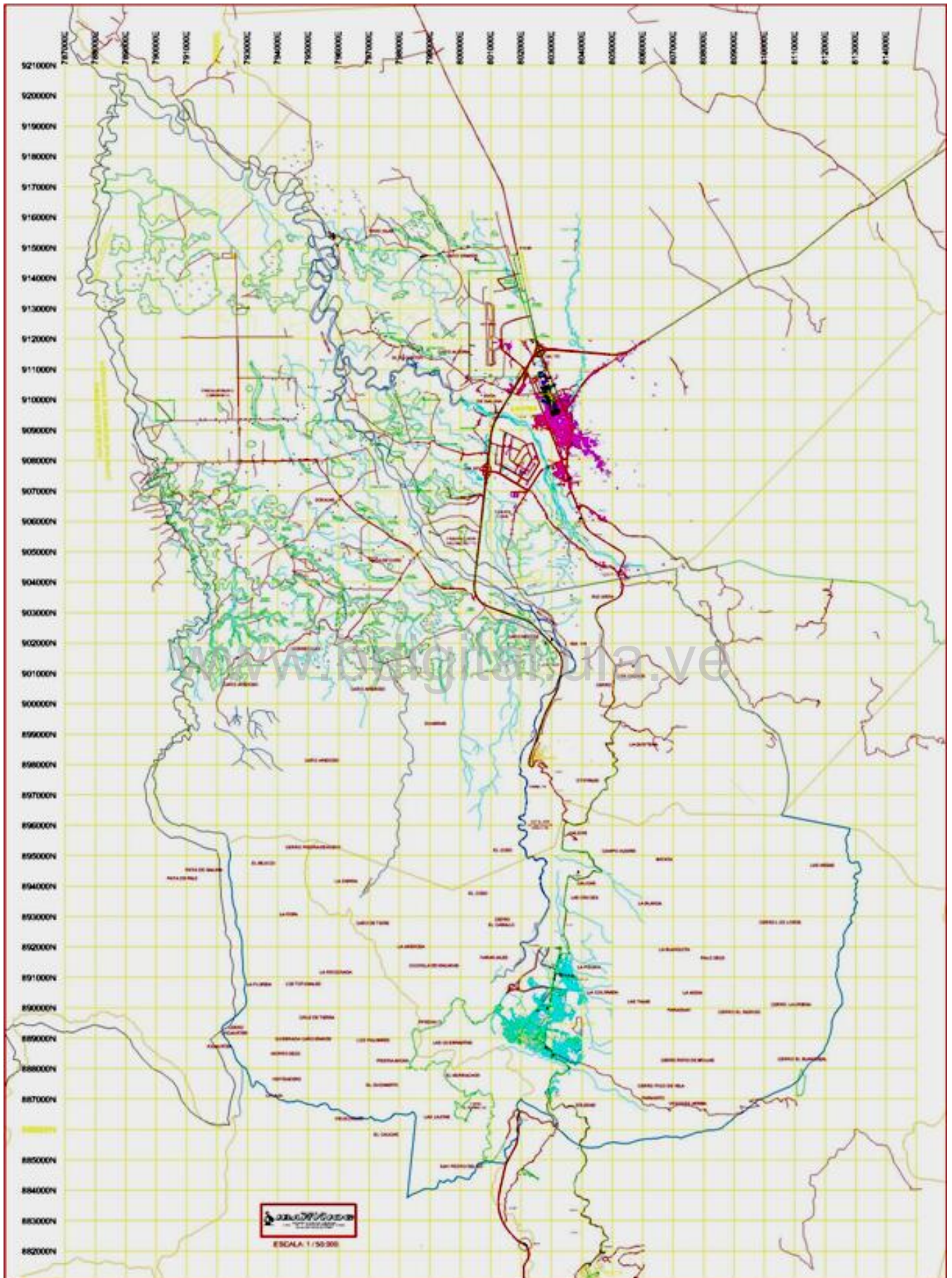
- Magli, P. (1992) “El rosotro y el alma”. En: AAVV Fragmentos para una historia del cuerpo humano.Taurus, Madrid.
- Malinowski, B. (1973) Los argonautas del pacífico occidental.Península, Barcelona.
- Martín, G. (1990) Homo-lógicas, escritos sobre racionalidades.UCV, Caracas.
- Martínez, M. (1998) La investigación cualitativa etnográfica en Educación.Trillas, México.
- Mason, A. (1962) Las antiguas culturas del Perú. F.C.E., México.
- Mora, F. (1995) Diccionario de filosofía.Ed. Sudamérica, Buenos Aires.
- Mora, P. (2004). La dama, el cura y el maestro en el siglo XIX. ULA, Mérida.
- Morales. (2002). “Los encantos escenarios de relaciones interétnicas”. En: BoletínMuseo del oro. N° 50, Banco de la República, Bogotá.
- Morín (2000). El paradigma perdido. Kairos, Barcelona.
- Moreno, M. (1999) Presencia africana en el Táchira.San Cristóbal.
- Oronzo, G. (1983) Religiosidad popular en la alta edad media.B.A.C. Madrid.
- Ortíz, E. (1978) La eucaristía: la comida de la comunidad cristiana.Centro Gumilla, Caracas.
- Otto, R. (1992) Lo santo, lo racional e irracional en la idea de Dios.Alianza, Editorial, Madrid.
- Oviedo y Baños, J. (2000) Historia de la Provicnia de Venezuela.El Nacional, Caracas.
- Padilla, S. (1957) De los petroglifos y otras expresiones primitivas de América.Grabados Nacionales, Caracas.
- Pico, J. (1998) Modernidad y postmodernidad.Alianza Editorial, Barcelona.
- Pollak – Eltz, A. (1994) La religiosidad popular en Venezuela. Un estudio fenomenológico de la religiosidad en Venezuela. San Pablo, Caracas.
- Pollak – Eltz, A. (2000) La esclavitud en Venezuela: un estudio histórico - cultural.UCAB, Caracas.
- Ramírez, H. (2008) “La piedra del mapa, fiel testimonio de una civilización pasada”. En Sinopsis. N° 10, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Ramón y Rivera, L. (1961) Folclore tachirens. Tomos I y II, B.A.T.T., Caracas.
- Ramón y Rivera, L. (1972) Memorias de un andino. B.A.T.T., Caracas.
- Reichel – Dolmatoff, G. (2005) Orfebrería y chamanismo, un estudio iconográfico del Museo del oro del Banco de la República.Villega Editores, Bogotá.
- Robert, A. Feviilet, A. (1967) Introducción a la Biblia.Herder, Barcelona.
- Rode, H. (1993) Los alemanes en el Táchira. B.A.T.T., Caracas.

- Rodríguez, C. (1996) “El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en el Brasil”. En: Geist, I. Procesos de escenificación y contextos rituales. UJA, - Plaza y Valdés, México.
- Rodríguez, R. (1993) Hermenéutica y subjetividad, ensayos sobre Heidegger. Ed. Trolta, Madrid.
- Rojas, F. (2009) Aproximación a los discursos sobre la salud y la enfermedad en el área rural del Municipio Jáuregui, Estado Táchira. Trabajo de Grado Magister Scientiae en etnología mención etnohistoria, ULA, Mérida.
- Rosa, N. (1999) “Hacia una gramática social de los cuerpos2. En: Estudios, revista de investigaciones literarias y culturales. N° 13, Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- Rosales, R. (2006) “La autonomía estatal”. En: Sinopsis, N° 13. Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Rosales, R. (2007) “Huellas del pasado”. Una aproximación al patrimonio cultural del Municipio Ayacucho del Estado Táchira”. En: Sinopsis. N° 6, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón. UCAB, Caracas.
- Rossi, L. (1974) Diccionario enciclopédico de teología moral. Editorial Perpetuo Socorro, Madrid.
- Salamanca, M. (1990) Los petroglifos del Táchira. Tesis Licenciatura en Historia, U.L.A., Mérida.
- Salamanca, M; Jaimes, A; Suescún F. (2009) “Estación rupestre plan de Vegones” En: Sinopsis, N° 14, Fundación Galería de Arte El Punto, San Juan de Colón.
- Salas, J. (1997) Etnografía de Venezuela. U.L.A., Mérida.
- Salazar, T. (2004). “Táchira también fue tierras de Caciques indígenas”. En: Diario La Nación. 1° de abril 2004, Cuerpo A, San Cristóbal.
- Salazar, J. (s/f) Caciques y jerarquía social, sociedades complejas, periodos de contacto en el noroccidente de Venezuela. Gobernación del estado Lara, Barquisimeto.
- Sánchez, S. (2003) San Cristóbal urbs cuadrata. UCAT, San Cristóbal.
- Santander, J. (1986) Historia eclesiástica del Táchira. Volumen I – II- III. Ed. Diario Católico, San Cristóbal.
- Schmaus, M. (1996) Teología dogmática. Ed. Rialp, Madrid.
- Simón, P. (1987) Noticias históricas de Venezuela. Tomo I y II, Academia de la Historia, Caracas.

- Sobrino, J. (1982) Jesús en América Latina, su significado para la fe y la cristología. Sal Terrae, Santander.
- Sujo, J. (1974). “El estudio del arte rupestre en Venezuela: su literatura, su problemática y una nueva metodología”. En: Revista Montalbán. N° 4, UCAB, Caracas.
- Sujo, J. (1987). “Acerca de lo arqueológico en el estudio de los petroglifos”. En: El diseño de los petroglifos en Venezuela. Fundación Pampero, Caracas.
- Tavera, A. (1956) Los petroglifos de Venezuela. U.C.V., Caracas.
- Torodov, T. (1993). “Este libro”. En: Frente al límite. Siglo XX, México.
- Troconis, E. (1969). Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela. Academia de la Historia de Venezuela, Caracas.
- Uslar, A. (1993). “Este libro”. En: Iberoamérica una comunidad. Monte Ávila, Caracas.
- Vargas, I. (2003). “Entre utopías y paradigmas: la arqueología venezolana en el nuevo orden”. En: Meneses, Gordones (ed). La arqueología venezolana en el nuevo milenio. CONAC, Mérida.
- Vázquez, J. (2003). El hecho religioso: símbolos, mitos y ritos de las religiones. San Pablo, Madrid.
- Velásquez, R. (1981). “los comienzos de la industria petrolera venezolana ¿por qué el Táchira?”. En: El Nacional. 4 de marzo, Caracas.
- Vidal, M. (1985). Moral de la persona. Moral de actitudes – II. Editorial, Madrid.
- Vila, M. (1976). Notas geoeconomía prehispánica de Venezuela. Ed. De la Facultad de humanidades y educación. U.C.V. Caracas.
- Villafañe, J. (1960). Apuntes estadísticos del Táchira. B.A.T.T. Caracas.
- Villamizar, J. (2005). “1896 un momento especial para la historia del Táchira y de San Juan de Colón”. En: Sinopsis. Fundación Galería de Arte El Punto. San Juan de Colón.
- Von Balthasar, H. (1967). Ensayos teológicos. B.A.C. Madrid.
- Zabala, S. (2005). Filosofía de la conquista y otros relatos. Biblioteca Ayacucho, Caracas.



Mapa del Estado Táchira y regiones circunvecinas de Venezuela y Colombia



Región Objeto de Estudio

C.C.Reconocimiento