

LOS DISFRACES DE SAN ISIDRO

(ENSAYO DE ANALISIS ANTROPO-HISTORICO DE UN DISCURSO)

Jacqueline Clarac de Briceño* y Arsenio Ramírez**

... Cuando el tiempo pasó, que venía un obispo de Maracaibo para Mérida... entonces se vio hogao por allá en la Laguna (*1), entonces ofreció que tenía que venir a Lagunillas a inventar las fiestas de San Isidro... entonces cambiaron las fiestas de los indios por la de San Isidro... Le bailamos pa'que llueva... Las fiestas de San Isidro no eran fiestas de San Isidro sino las fiestas de los indios y se hacían pa'que no lloviera y ahora dicen que pa'que llueva!... pa'que no lloviera! porque los indios vivían en unas chozas que aquello se les llovía y entonces ellos clamaban que no lloviera... La ofrenda se llevaba el 14 de mayo... Entonces ahora ni ofrenda ni nada sino puro juego en la calle... Yo en días pasaos cuando el reencuentro de Lagunillas me juí a la Laguna (*2) a llevar la ofrenda porque se la merece, llevé un poco de aguardiente, un poco de papa, cebolla, sal para aquellos niños que se habían muerto sin bautizo, ahí estaba la sal!... Ellos iban a la Laguna, llevaban flechas y cosas, también yo muchas veces lo he hecho. Llevábamos las *piédras de águila de la Laguna de Urao* y las arrojamos allá, se hacían águilas de piedra y de plata. Muchas veces en vida de mi abuelo Canansancio Gutiérrez llevaban un niño y lo echaban allá, bueno después dijeron que no, que ese niño no debía ser hogao así, sino un gato o un perro... entonces después inventaron lo de llevar un perro... esto me lo contó mi papá... Nosotros en el año 1939 hicimos una choza en la Laguna y salíamos 25 indios... fiestas muy bonito, ésta jué la última fiesta que hicimos... totalmente que... la fiesta se cruzó para otra cosa... entonces ya había ese buen payaso, un buen oso... había un tigre entonces, eran fiestas indígenas... pero ahora no!..."

(*) Investigadora, Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes, Mérida.

(**) Historiador, Colaborador del Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes.

(*1) Lago de Maracaibo

(*2) Laguna de Urao en Lagunillas, Cordillera de Mérida. El mismo término tendr luego en el discurso siempre el mismo significado.

Valerio Gutiérrez, "descendiente de los Indios Quinaroas" según sus propias palabras, se hace llamar "Capitán de Lagunillas de la Laguna de Urao y de las Cinco Aguilas Blancas". Vive en Pueblo Viejo de Lagunillas (Municipio Lagunillas, Distrito Lagunillas, Estado Mérida) donde es muy respetado por su grupo y don de cumple tres funciones principales: es agricultor, es moján y es capitán de San Isidro. Explica Valerio que el santo "viaja" porque así viajan también las lagunas y así viajan los páramos: "Ellos van intercambiando cosas, de aquí llevan maíz y de allá traen papas..." Así sirven páramos y lagunas de modelo al hombre para sus intercambios: éstos se realizan entre hombres, pero también entre éstos, las lagunas y los páramos, pues "ellos nos dan el agua y nos dan el sol, nos dan la papa y nos dan el maíz, y nosotros les damos lo que tenemos, maíz, chímod, oro... lo hacemos el día de la ofrenda".

Para el análisis del discurso de Valerio reproducido textualmente al principio del presente artículo, se empezó a buscar las distintas unidades de significación contenidas en el mismo, reconstruyendo así 33 unidades, las cuales logramos clasificar a través de cuatro categorías temporales que también se manifestaron en el mismo discurso a través de su análisis. Estas son las categorías que utilizamos para la clasificación:

1. *El tiempo de los indios de antes*
2. *El tiempo del proceso de transculturación*
3. *El pasado reciente de los indios de ahora*
4. *El tiempo de los indios de ahora, en el cual logramos distinguir dos variantes:*
 - 4.1- *Rechazo de la transculturación*
 - 4.2- *Aceptación de la transculturación*



(1) Tiempo de antes (Los indios de antes)	(2) Proceso de transculturación	(3) Pasado reciente (De los indios de ahora)	(4.1) Tiempo de los indios da ahora (Rechazo de la transcul- turación)	(4.2) Tiempo de los indios da ahora (transculturación acep- tada)
---	---------------------------------------	--	--	---

(1) Cuando el tiempo pa-
só.

(2) que venía un obispo
de Maracaibo para Méri-
da

(3) entonces se vió hogao
por allá en la Laguna...

(4) entonces ofreció que
tenía que venir a Lagu-
nillas a inventar las
fiestas de San Isidro.

(5) entonces cambiaron
las fiestas de los in-
dios por la de San Isi-
dro...

(7) Las fiestas de San
Isidro no eran fiestas
de S. Isidro sino las
fiestas de los indios.
(8) y se hacían pa' que
no lloviera...

(11) porque los indios
vivían en unas chozas
que aquello se les llo-
vía y entonces clama-
ban que no lloviera...
(12) La ofrenda se lle-
vaba el 14 de mayo.

(6) Le bailamos pa' que
llueva.

(9) y ahora dicen que pa'
que llueva!...
(10) pa' que no lloviera!...

(13) Entonces ahora ni o-
frenda ni nada sino puro
juego en la calle...

(14) Yo en días pasaos cuando el reencuentro de Lagunillas me juí a la Laguna a llevar la ofrenda porque la merece.

(15) Llevé un poco de aguardiente, un poco de papá, cebolla, sal para aquellos niños que se habían muerto sin bautizo, ahí estaba la sal!...

(16) Ellos iban a la Laguna, na, llevaban flechas y cosas.

(17) También yo muchas veces lo he hecho.

(18) Llevábamos las piedras de águila de la Laguna de Urao y las arrojamamos allá...

(19) Se hacían águilas de piedra y de plata.

(20) Muchas veces en vida de mi abuelo Canansancio Gutiérrez llevaban un niño y lo echaban allá...

(21) Bueno después dijeron que no,

(22) que ese niño no debía ser hogao así, sino un gaito o un perro...

(23) Antonces después inventaron lo de llevar un perro...

(24) Esto me lo contó mi papá.

(25) Nosotros en el año 1939 hicimos una choza en la Laguna

(1)	(2)	(3)	(4.1)	(4.2)
(31) Había un tigre entonces... (32) Eran fiestas indígenas...	(26) y salíamos 25 indios... (27) fiestas muy bonito... (28) Esta fue la última fiesta que hicimos. (29) Totalmente que... la fiesta se cruzó para otra cosa... (30)...Antonces ya había ese buen payaso, un buen oso...			(33) Pero ahora no.

Aplicando primero una simple estadística, nos dió el resultado siguiente, en referencia a las unidades constitutivas de cada una de las categorías (ver el cuadro de clasificación de las unidades de significación en función de las cuatro categorías temporales clasificatorias):

Categoría 1 (*Tiempo de los indios de antes*): Las unidades numeradas con los números 1, 7, 8, 11, 12, 31 y 32. Es decir, 7 unidades, con la observación de que hay otras tres unidades que también se refieren a esta categoría (las unidades 16, 18 y 19) pero que clasificamos en la Categoría 3, porque se refieren más fuertemente a ésta.

Categoría 2 (*Proceso de transculturación*): Unidades 2, 3, 4, 5, 21, 22, 23, 29 y 30. Es decir 9 unidades.

Categoría 3 (*Pasado reciente de los indios de ahora*): Unidades 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26, 27 y 28. Es decir, 12 unidades.

Categoría 4.1 (*Tiempo de los indios de ahora: rechazo de la transculturación*): Las unidades 9, 10, 13 y 33. Es decir, 4 unidades.

Categoría 4.2 (*Tiempo de los indios de ahora: aceptación de la transculturación*): La unidad 6, es decir, una sola unidad de significación.

Las unidades de significación se discriminaron en el discurso analizando cada una de las oraciones y distinguiendo dentro de éstas las distintas proposiciones encerradas, cada una correspondiendo a un significado distinto. Esto se hizo no sólo en base a las proposiciones contenidas en el propio discurso, sino también en relación al conocimiento etnológico ya adquirido en la zona de Lagunillas, especialmente en relación a Valerio y su grupo(1), lo que nos permitió analizar el discurso dentro de su contexto cultural previamente estudiado, dentro de la comunicación permanente que se tuvo en una época anterior con todo ese grupo, lo que nos permitió un diálogo con el mismo.

Ayudándonos con este conocimiento etnológico previo, y en base al análisis de las distintas unidades significantes del discurso de Valerio, comparándolas entre sí y comparando cada unidad con la

totalidad del discurso, logramos la clasificación que aparece en el Cuadro, donde hay 5 columnas que representan 4 categorías de tiempo y 5 variantes significativas en estos 4 tiempos distintos a los cuales se refiere el discurso, y que se entremezclan en éste.

Al observar luego los resultados *cuantitativos* de las unidades clasificadas en las 5 categorías establecidas en las columnas, se pudo determinar:

1. Valerio da *prioridad* en su discurso al *pasado reciente de los indios de hoy*, pasado reciente (y practicado todavía: Ver Clarac de Briceño, 1981) que se refiere a las prácticas simbólicas que dichos indios heredaron de sus antepasados, que ellos lograron reproducir integralmente *hasta* la fecha de 1939 (según Valerio, ver columna 3, unidades 25 a 28) y que siguen reproduciendo hoy, aunque menos integralmente y con menos frecuencia que antes (Columna 3, unidades 14, 15, 17 y 18).

En efecto, hay 12 unidades que se refieren a este tema del pasado reciente de los indios de hoy(2).

2. En segundo lugar Valerio pone la *prioridad* sobre las referencias al proceso de transculturación, con 9 unidades significativas de dicho proceso.

3. El tercer lugar de importancia en su discurso lo tiene el tiempo de los indios de antes, con 5 unidades, observando sin embargo que existe en el discurso una *constante* y nostálgica proyección de este tiempo (los indios de antes) al pasado reciente de los indios de ahora, y viceversa.

4. En cuarto lugar encontramos el tiempo de los indios de ahora, en la categoría 4.1 (rechazo de la transculturación), a través del *desprecio verbalmente manifestado* en 4 unidades.

5. Finalmente, en quinto y último lugar tenemos las prácticas simbólicas ya *transculturadas* (es decir, la transculturación *aceptada*), prácticas que son similares (en este caso de las fiestas de San Isidro) a las de otras comunidades merideñas transculturadas y mestizas (1 unidad).

Luego, el análisis de las distintas unidades en relación a las categorías con las cuales las hemos clasificado, nos *lleva* a este resultado:

1. Hay una nostalgia manifiesta del tiempo de antes, cuando las prácticas simbólicas se podían realizar sin problema; es decir, antes de que se impusieran los españoles con sus nuevas prácticas simbólicas. Los españoles están representados en el discurso por el personaje del "obispo" que vino de Maracaibo y casi se ahogó en el lago del mismo nombre (Columna 2, unidades 2 y 3).

Aquí podríamos comparar este dato que nos da Valerio con la información que al respecto nos da la historia oficial: Es probable que el obispo del cual habla Valerio sea Fray Juan Ramos de Lora (franciscano), mandado por España a Mérida en 1784 como primer obispo de esta ciudad. Permaneció (sin que se supiera oficialmente la razón de ello) un año en Maracaibo, lo que molestó mucho a los merideños, quienes acusaron a los habitantes de Maracaibo de querer guardar al obispo en su ciudad, por la frustración que habían tenido al ser preferida Mérida como sede del obispado.

Esta historia habrá sido recordada e interpretada por los indígenas de Lagunillas (y hoy por Valerio) como un accidente en el Lago de Maracaibo, accidente que habría estado al origen de la "invención" de las fiestas de San Isidro por dicho obispo (como "promesa", es decir, trueque, pago por no morir), ya que se salvó de la muerte. (Ver columna 2, unidades 4 y 5).

El hecho es que Fray Juan Ramos de Lora llegó finalmente a Mérida el 26 de febrero de 1785, y es recordado oficialmente como fundador de la Universidad de Los Andes (a través de la fundación del Seminario de San Buenaventura, el cual se había de transformar más tarde en dicha universidad), mientras que es recordado por los "indios de Lagunillas" como "inventor" de las fiestas de San Isidro. Así que, según esta información transmitida a Valerio por tradición oral (así como él también nos la transfirió oralmente en 1982), la imposición a los indígenas merideños de las fiestas de San Isidro para sustituir a sus propios ritos habría empezado hace dos siglos exactamente. Sin embargo este proceso de transculturación fue muy largo y duró hasta el siglo XX si creemos a Valerio cuando apunta que la

última "fiesta" verdaderamente indígena(*), es decir, con el ritual completo, como antes, se había realizado en 1939. (Aquí habría que observar que los indígenas estarían sin embargo transculturados en relación al manejo de fechas precisas dentro de la cronología occidental, por lo menos en ciertos casos) (Columna 3, unidades 14 a 20 y luego 24 a 28).

3. Se manifiesta el rechazo hacia el proceso de transculturación y la transculturación ya realizada (aquí: el ritual de San Isidro en la actualidad) a través del énfasis puesto en el recuerdo del pasado, y mediante la ironía utilizada al referirse: 1º) a la sustitución de la ofrenda de un niño a la Laguna por la de "un gato o un perro", cosa que le parece bastante absurda a Valerio, aunque no lo expresa explícitamente: "... después dijeron que no, que ese niño no debía ser hogao así, sino un gato o un perro... entonces después inventaron lo de llevar un perro..." (Columna 2, unidades 21 a 23).

Y esto es en efecto absurdo dentro de la lógica propia del sistema de representaciones del autóctono andino: El niño "primogénito, recién nacido, indio y no bautizado" (Ver Clarac de Briceño, 1981, parte II), producto de la pareja humana, a seguridad a esta pareja y a su grupo, al ser ofrecido voluntariamente a la Laguna, la reproducción de numerosos hijos sanos, así como la reproducción de los bienes producidos por la tierra. En efecto, los hijos, los animales, los productos agrícolas (especialmente el maíz y la papa) son dados por los dioses (Páramo, Laguna, o sus equivalentes, Arco y Arca) a los hombres mediante un intercambio: "Ellos van intercambiando cosas, de aquí llevan maíz y de allí traen papas... Ellos nos dan el agua y nos dan el sol, nos dan la papa y nos dan el maíz, y nosotros les damos lo que tenemos..." (Ver palabras de Valerio más arriba).

2º) Se manifiesta la ironía, junto con la indignación reprimida, en relación al cambio en el sentido (la razón) de la fiesta de San Isidro (antigua fiesta de los indios): "... se hacían pa' que no lloviera y ahora dicen que pa' que llueva... pa' que no lloviera!" (Columna 1, unidades 7 y 8 y columna 4, unidad 9).

(*) Cuando se refiere a "fiesta" Valerio le da un sentido de "sagrado".

Valerio está consciente de lo absurdo que hay al transformar el sentido de la fiesta: [hacer que no llueva más] en su opuesto exacto: [hacer que llueva]. Se refiere de este modo a la vez a la realidad climática de la región (llueve mucho desde el mes de abril, y la fiesta de San Isidro se realiza a partir del 15 de mayo, en plena estación de lluvias) y la necesidad de respetar la tradición tal como fue legada por los antepasados.

Significa que ya existe en el grupo una separación (ruptura) entre el ritual mismo y la necesidad vital para el cual se realizaba. En realidad, el ritual del mes de mayo (contra la lluvia) venía a complementar el ritual del mes de enero (para obtener lluvia, ahora substituido en la mayoría de las comunidades por el baile de San Benito y la Paradura del Niño) (Ver al respecto Clarac de Briceño, J. 1981). Antes había, en efecto:

Ritual 1	→ agua (+)	→ fertilidad	} Hijos numerosos y sanos, y buenas cosechas
Ritual 2	→ agua (-)	→ no inundación.	

Se trataba de hecho de un solo ritual en dos tiempos complementarios. Mientras que hoy queda:

Ritual 1	→ agua (+)	→ ?	} Repetición mecánica. Sentido perdido.
Ritual 2	→ agua (+)	→ ?	

La transculturación es vivida y percibida entonces por Valerio (a través de su discurso) como un hecho absurdo. Sin embargo él acepta este hecho: participa en el teatro, en el "juego": él es "capitán de San Isidro" y dirige las danzas de mayo en su honor. Hacia este mismo fenómeno (la transculturación), Valerio asocia dos actitudes contradictorias entre sí: rechazo y aceptación, porque es capaz de reconocer y afrontar la contradicción que hay entre "ser indio y seguir siendo lo" y "no ser indio", y que ha logrado dentro de esta contradicción una forma de equilibrio: mantiene el "ser indio" en la representación simbólica y en parte del discurso, mientras que él adopta el "no ser indio" (que era, durante la colonia, "ser español" y ahora "ser criollo") a través de la práctica simbólica. Mientras que su grupo resolvió el problema (no percibido por ellos como contradic-

ción, sino como "problema") adoptando una práctica simbólica ajena y perdiendo la representación simbólica de la práctica anterior, lo que hace perder interés auténtico en lo que hoy se hace. Se ve como "un juego"...

De modo que, en el discurso de Valerio, hay a nivel de la representación y de la expresión verbal plena consciencia de lo que significó para el grupo el proceso de transculturación, al mismo tiempo que el rechazo hacia éste; mientras que a nivel de su práctica simbólica hay aceptación de la transculturación. Así podríamos considerar que la resistencia indígena ha sido, en el caso del indígena merideño encomendado, una resistencia pasiva, ya que sigue existiendo en la representación y se manifiesta solamente a través del discurso. A nivel de la práctica no hay resistencia (hay aceptación de las imposiciones culturales).

Sin embargo, el conocimiento del grupo de Valerio que hemos emprendido hace unos diez años, nos permite distinguir entre dos prácticas simbólicas co-existentes en la actualidad: una práctica que llamaremos "oficial", a la cual se refiere Valerio dándole el nombre de "juego" (la fiesta de San Isidro, que en el pueblo de Lagunillas se realiza a la vista de todos, y que se practica también en la mayoría de las comunidades merideñas), y una práctica secreta, realizada por una muy pequeña minoría a orillas del Lago, sin curiosos ni turistas (Ver al respecto Clarac de Briceño, J.: 1981 y 1980) así como Ramírez, Arsenio: 1983.

3º) Se manifiesta también el rechazo con la utilización de la ironía y amargura al referirse al resultado actual de la transculturación: "...Antonces ahora ni ofrenda ni nada sino puro juego en la calle..." y al final: "...la fiesta se cruzó para otra cosa..." (Ver el discurso analizado, y el cuadro, columna 4.1, unidad 13, y columna 2, unidad 29).

En la Columna 3 del Cuadro (Tiempo reciente de los indios de ahora) hemos incluido la unidad 15 completa. Sin embargo es una unidad muy compleja, que hubiese podido ser colocada también en la Columna 4.2 ya que se refiere también en parte a la transculturación, aunque de un modo muy sutil. Veamos dicha unidad significativa:

"Llevé un poco de aguardiente, un poco de papa, cebolla, sal para aquellos niños que se habían muerto sin bautizo, ahí estaba la sal..."

Aunque Valerio sigue practicando este ritual de sus antepasados a la Laguna de Urao, entre los productos que él ofrece hoy a ésta se encuentran productos nuevos, debidos a la transculturación: el aguardiente o miche blanco, que sustituyó a la antigua chicha de maíz, la cebolla, y otros productos hortícolas que él no nombra aquí pero que también ofrece, tales como caraoatas, zanahorias, o animales como pollos, gallinas y sus huevos. Pero la complejidad se encuentra en el último componente de esta unidad, el cual dividiremos del siguiente modo para su análisis:

1 [sal] 2 [para aquellos niños que se habían muerto] 3 [sin bautizo] 4 [ahí estaba la sal]...

El conocimiento antropológico anterior de las comunidades que viven alrededor de la Laguna de Urao (Ver Clarac de Briceño., 1981 y 80), nos permite hacer el análisis siguiente:

1 [sal]: producto que ingiere el hombre y que es odiado por los dioses (lagunas, páramos, arcos y otros). El conocimiento de ese odio divino por la sal le permite al hombre una de sus mejores "contras" o protección para defenderse de esos seres suprahumanos cuando lo agreden (recordemos que se trata de seres duales). Por esto el campesino que viaja o tiene que cruzar un lugar al cual se le reconoce carácter sagrado, por ser habitáculo real o potencial de alguno de esos seres (laguna, río, páramo, pozo, pantano, bos que húmedo, terrenos arcillosos, zona donde crece un maitín o matapalo) ha de llevar consigo ciertas "contras" entre las cuales la sal, que él puede "tirar" a la cara del ser que lo atacara (Arco, Arquito, Culebra, Encantos, Brujas, etc...) o que él pueda comer, otra forma de provocar la retirada de ese ser al provocarle asco.

2 [para aquellos niños que se habían muerto]: Se debe entender: para aquellos niños que fueron ofrecidos (sacrificados) a la Laguna de Urao como intercambio para asegurarse los favores de ésta. Esos niños habían de ser "primogénitos, recién

nacidos, indios, no bautizados" (Ver Clarac de B., 1981).

—*Primogénitos*: La lógica indígena en esta zona andina requiere que, como se ha de ofrecer a la Laguna las *primicias* (el primer producto que se cosecha y obtiene por cría) se incluya en dicha ofrenda al primer hijo (varón o hembra).

—*Recién nacido*: No se puede esperar para hacer la ofrenda según la tradición, so pena de causar la ira de la Laguna. En el caso del niño muy pequeño no es percibido como humano pues todavía "no tiene alma" (Ver Clarac de B., 1981. Cap. "Concepto del hombre y de la mujer") y más pequeño sea, menos humano es. Podemos tal vez considerar además la hipótesis de que sería más fácil retirar a la madre un niño recién nacido que un niño ya criado por ella.

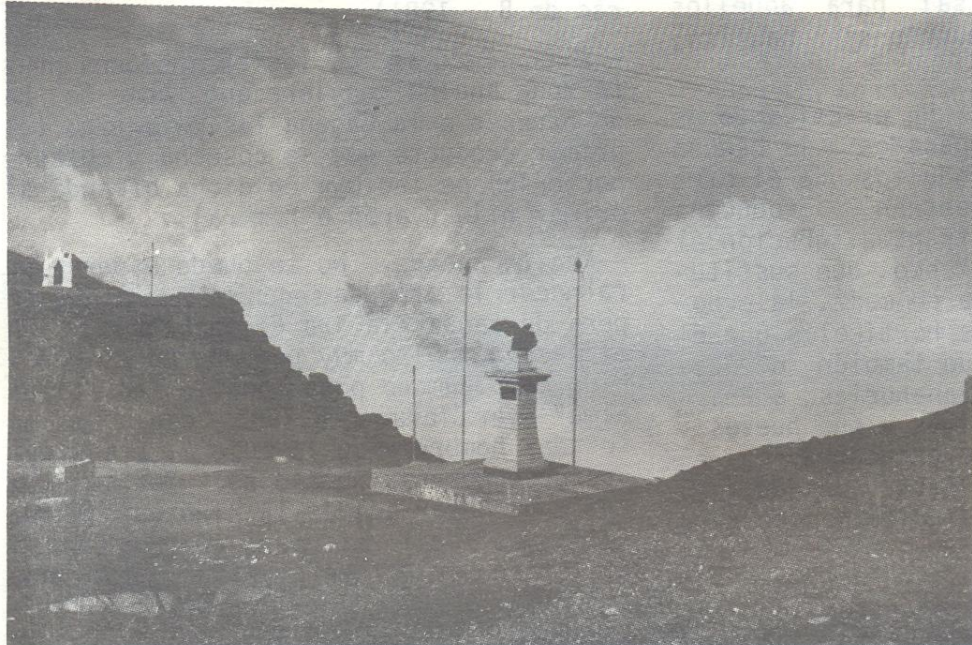
—*Indios*: Al considerar que no se puede ofrecer un niño blanco o mestizo, reconocen los indios de Lagunillas que esos dioses son *sus* dioses, los de *su* grupo étnico, idea que habrá sido reforzada en ellos al conocer la religión católica que les fue impuesta, la cual no reconoce y más bien persiguió a los practicantes de las creencias andinas y prohibió el sacrificio de niños (Ver Clarac de B., 1980).

—*Sin bautizo*: Como aquí volvemos a encontrar el componente 3, constitutivo de la unidad 15 que estamos analizando, regresamos a dicho componente:

3 [sin bautizo]: En la ceremonia del bautizo católico se sabe que el sacerdote pone *sal* en los labios del niño, lo cual es interpretado por los indios de Lagunillas, así como por los campesinos merideños en general, dentro de su propio esquema de referencia (creencias de origen prehispánico), del siguiente modo:

1) La sal es una "contra" (protección) para la maldad de los seres suprahumanos, así como para la brujería. El sacerdote protege al niño contra tales seres, gracias al bautizo.. Así estará también protegido el niño automáticamente contra el "mal de ojo", gracias a la sal y al agua que se vierte sobre su cabeza. Este ritual del bautizo ha sustituido, para muchos campesinos de origen indígena andino, el ritual anterior de protección que realizaba el *moján* (sacerdote-hechicero-médico) con el agua de Laguna. Es tan

"Llevé un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."



Algunos viajeros
te ritos de sus antos
de gran, entre los que
ce hoy a esta se enen
nuevos, de donde se
aguardiente o ming
yo a la antigua catol
lla, y otros productos
no nombrar aquí pero
tales como carotas,
las como pollos, gall
Pero la complejidad
último componente de
cual dividimos del
su análisis.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

Un poco de aguardiente, un po-
co de pan, cebolla, sal para salear
los niños que se habían bañado en el
ant estero de la sal."

El conocimiento antropológico o antro-
pológico de las comunidades que viven alrede-
dor de la laguna de Uru (Ver. Claret, 1981 y 88) nos permite
el análisis de la laguna de Uru.

importante esta ceremonia que los andinos de las zonas rurales (por lo menos en la Cordillera de Mérida) no dejan ver a sus niños pequeños por nadie hasta que sean bautizados (en la iglesia o en la Laguna). El indio aceptó fácilmente entonces el bautizo católico, transfiriéndole el sentido de un rito anterior autóctono.

2) Un niño *ya bautizado no puede gustar a la Laguna* (ser divino) porque ha ingerido *sal*. Vimos en efecto que la sal es un ingrediente *propio de los hombres, pero no de los dioses*, ya que quita poder a éstos.

3) ¿Por qué Valerio lleva sal a los niños que fueron ofrecidos a la Laguna? Aquí encontramos la complejidad de la mente humana y de la conducta del hombre en una situación de transculturación: En efecto, si Valerio no fuese transculturado, aceptaría igualmente la responsabilidad de haber sacrificado (*ofrecido*, ya que es un *intercambio* en su mente) niños a la Laguna. No pensaría en llevarles sal, al contrario, ya que esto anularía el efecto de la ofrenda. Pero Valerio está transculturado: está de acuerdo con este sacrificio, *pero* sabe por otra parte que es "malo", que "no se debe hacer", que los niños muertos sin bautizo nunca van al paraíso dentro de la religión católica, y él es católico. Entonces, encuentra una solución de compromiso entre su antigua cultura y la nueva: sigue creyendo en la necesidad del rito indígena pero tira la sal a la Laguna (junto con las ofrendas que hace a ésta) a la intención de esos niños: fueron ofrecidos a la Laguna, *pero también podrán ir al cielo*.

4 [Ahí estaba la sal]: Así llegamos al último componente de la unidad: con esta frase, y por lo dicho anteriormente, Valerio se quita de encima el sentimiento de culpabilidad que él asimiló por transculturación con respecto a esos niños que fueron sacrificados dentro de la religión de sus antepasados: concilia así en su mente ambas religiones. La sal permite el paso de una religión a otra, porque es un producto "con poder", entendiendo aquí por poder su capacidad mágica de destruir o disminuir el poder que tienen los seres míticos de hacerle daño al hombre, aumentando el poder de este último.

Las unidades 18 y 19, que incluimos en la Columna 3 del Cuadro, (Pasado reciente de los indios de ahora, porque se refieren a algo hecho por el propio Valerio conjuntamente con otros indios de su grupo) se proyectan también a la Columna 1 (El tiempo de los indios de antes) porque se trata de un ritual y de objetos ritualísticos profundamente enraizados en la tradición autóctona andina: águila de piedra (y de plata). Veamos dichas unidades:

Unidad 18: "Llevamos las piedras de águila de la Laguna de Urao y las arrojamamos allá..."

Unidad 19: "Se hacían águilas de piedra y plata".

Los arqueólogos conocen bien tales objetos, encontrados e menudo en mintoyes (tumbas de piedras de la Cordillera) y cuevas (tenemos varios ejemplares de esas águilas de piedra en el Museo, y la portada de nuestra revista representa una de ellas), y a los cuales han puesto el nombre de "pectorales (o pendientes) en alas de murciélago" (Ver Rouse y Cruxent, 1963, p. 91 y Lám N° 29-B).

La investigación etnológica actual, llevada en la zona de Lagunillas como en zona de páramos y cerros en la Cordillera nos ha revelado que se trata de "*alas de águila*" (las cuales pueden ser también a veces "*alas de zamuro*", pero en ningún caso las hemos encontrado como "*alas de murciélago*". Se han hecho siempre de piedra, a veces de oro o de plata, y actualmente, en la población andina (de Mérida y Trujillo) se consigue en forma minúscula, y de plomo (las venden, por ejemplo, en ciertos mercados populares).

La tradición quiere que sean las piedras mismas que indican al iniciado que las encuentra en la naturaleza que ellas tienen poder. Las recoge entonces, las trabaja o las manda trabajar y luego se ofrecen a lagunas y páramos "porque el páramo se une con la Laguna y la Laguna con el páramo (acerca de la pareja laguna-páramo, ver Clarac de B., 1981, parte II).

El moján iniciado por la laguna (o por la Culebra mítica-Arcoiris) recibe también a veces la iniciación del páramo (o Águila). Reúne así dos poderes en uno, el poder del Agua (representado por la La

guna, la luna o *Jamashia** en el lenguaje sagrado de los indios de Lagunillas, el Arco-Iris hembra o Arca) y el poder del Aire o Fuego (representado por el páramo, el Aguila, el Arco-Iris macho o Arco y el sol o *Shoe**), es decir: el poder femenino (o poder de la Culebra) y el poder masculino (o el poder del Aguila), que juntos fertilizan a los hombres y a las tierras de éstos gracias a la alianza con los seres divinos, los cuales son controlados por los iniciados (o mojanos) que detienen tales poderes, y que los manifiestan a veces a través del "lenguaje del Agua" y el "lenguaje de los Aires", que se utilizan en los rituales de origen prehispánico. Este poder, que equilibra el cosmos, equilibra también el cuerpo humano a través de un órgano llamado "Pelota-Padre", y "Pelota-Madre" (a veces simplificado a "Padre" y "Madre"), órgano que además de equilibrar el cuerpo asegura la reproducción: "Sin Padre y Madre no se puede tener hijos..." (Ver Clarac de B., 1981, Parte I, Cap. Concepto del hombre y de la mujer).

Esa es la razón por la cual Valerio se declara "Capitán de Lagunillas de la Laguna de Urao y de las Cinco Aguilas Blancas" (siendo las Cinco Aguilas los 5 picos más importantes para él en la Cordillera, picos siempre cubiertos de nieve).

Llegando al final del discurso de Valerio, nos encontramos con 4 unidades significantes que separamos en 3 columnas:

Col.2, unidad 30: "...Antonces ya había ese buen payaso, un buen oso..." que colocamos en el "proceso de transculturación": En efecto, la introducción del payaso y del oso es de origen español: se trataba del hombre que hacía bailar un oso en las fiestas europeas durante la Edad Media. Se consigue hoy en casi todas las "locainas" andinas (Ver Ramírez, 1983).

Col.1, unidad 31: "Había un tigre antonces...". Valerio regresa aquí al "tiempo de los indios de antes", cuando no había oso pero sí había un tigre (todavía

los danzantes de San Isidro en la zona de Lagunillas utilizan piel de tigre), animal de carácter sagrado en las mitologías americanas, que aparece en todos los petroglifos de Suramérica, y que parece ser otra representación del poder masculino (pero todavía no hemos podido aclararlo bien para la región andina). Es interesante que Valerio nombra el tigre en seguida después de nombrar el oso y el payaso; podemos conjeturar que quiere con tra poner nuevamente aquí la tradición europea a la tradición indígena. Esto está muy claro cuando termina de hablar; "Eran fiestas indígenas... (Col.1, unidad 32)... pero ahora no" (Col.4.1, unidad 33).

NOTAS

(1) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: *Dioses en Exilio*, (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida), Fundarte, Caracas, 1981, Parte II.

(2) Si utilizamos el término "indios" para referirnos a este grupo, es porque (como se puede ver además en el discurso de Valerio) la población de la zona de Lagunillas mestizada distingue a la población no mestizada de la misma zona con este término, el cual es utilizado por esta última también, que ha guardado el deseo de diferenciarse de este modo, como se puede ver en los libros de Clarac de Briceño J., *Dioses en Exilio* y *Etnografía Cronológica de la Cordillera de Los Andes*. Por lo menos, había este deseo todavía en 1976. Actualmente sólo permanece en los viejos del grupo, los jóvenes habiendo empezado (por primera vez en cuatro siglos) a casarse con el resto de la población.

(*) Hemos escogido escribir *Jamashia* y *Shoe* (nombres indígenas de la luna y el sol en la zona de Lagunillas) con *sh* en lugar de *ch* española, porque se trata de una *s* (fricativa, palato-alveolar).

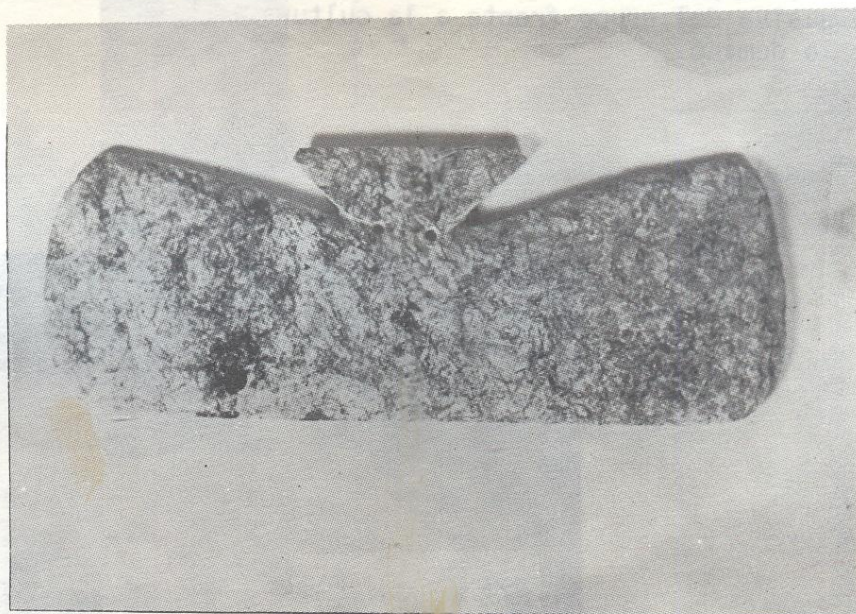
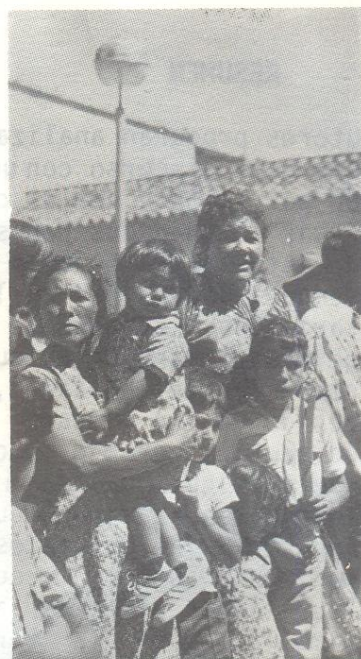
BIBLIOGRAFIA

CLARAC de BRICEÑO, Jacqueline: 1980: *Etnografía cronológica de la Cordillera de los Andes* (Todavía en imprenta en Talleres Gráficos, Universidad de Los Andes, Mérida).

——— 1981: *Dioses en Exilio* (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida, FUNDARTE, Caracas).

RAMIREZ ROSALES, Arsenio: 1983: "Locos y locainas en el conjunto de las fiestas religiosas, Estado Mérida", Memoria de Grado, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad de Los Andes, Mérida.

ROUSE I. y CRUXENT, J.M.: *Arqueología Venezolana*, Venediciones, Caracas (sin fecha). Traducción del original en inglés (1963) por Erika Wagner.



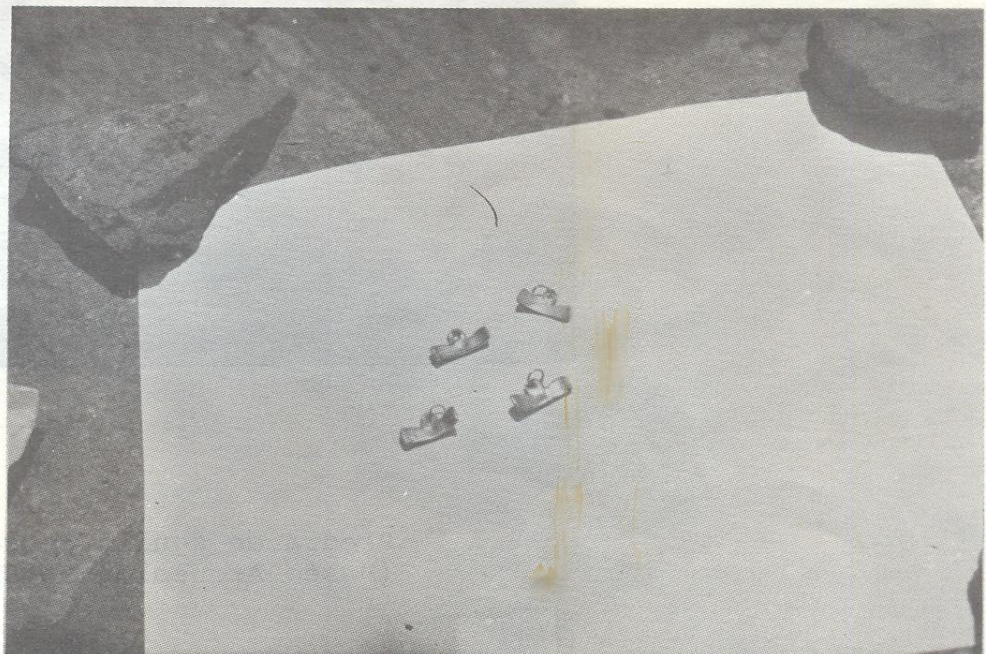
Piedra de águila, época prehispánica.
(Museo Arqueológico-ULA-Mérida).

RESUMEN

Los autores procuran analizar antropológicamente este discurso con un instrumento creado por ellos y con el cual logran distinguir 33 unidades con sentido, clasificando éstas a través de 4 categorías de "tiempo", una de las cuales presenta dos variantes. Ayudándose además con el conocimiento etnológico que tienen de la comunidad del hablante, analizan el contenido de las unidades significantes del discurso, logrando reconstruir el proceso de transculturación vivido por el grupo, las representaciones que éste hace al respecto, y las actitudes contradictorias manifestadas por él: rechazo de la transculturación a nivel de la representación simbólica y de la verbalización, aceptación de la transculturación a nivel de la práctica simbólica. Esta solución de equilibrio de dos realidades culturales (el "ser indio" y el "no ser indio") se puede observar en la resistencia pasiva del grupo frente a la cultura que lo dominó.

ABSTRACT

The authors try an anthropological instrument in order to analyse this discourse, and distinguish in it 33 units of sense, that they classify through 4 categories of time, one of which presents 2 variants. Using the ethnological knowledge they have about the community of their informer, they analyse the content of the significant units of his discourse, and obtain a reconstruction of the process of transculturation and of the group representations about it, and their contradictory attitudes during the process: they reject transculturation (level of symbolic representations and verbalization) and accept it (level of symbolic practice), as an essay to conserve an equilibrium between two cultural realities ("to be indian" and "not to be indian"), as it is possible to observe in the passive resistance of the group in front of the culture that dominated it.



Aguilas minúsculas, de plomo, actualmente utilizadas en la Cordillera de Mérida.



El proceso de transculturación, Cordillera de Mérida.
La vivienda indígena de piedras y bahareque.
Introducción de zinc en el techo de "paja"



Segunda etapa. Casa únicamente de bahareque
y techo enteramente de zinc.