



Relatos andinos como visión del pasado y el presente. Un acercamiento etnohistórico a los mitos de Arco y Momoy (Boconó, Edo. Trujillo)*

Juan Fernando Graterol Guerra**

Resumen:

Los distintos significados culturales de algunos mitos que permanecen en el imaginario andino venezolano, han sido estudiados sistemáticamente por algunos investigadores desde las tres últimas décadas del siglo veinte, valiéndose de la etnografía, la arqueología, la lingüística y la historia. Sobre las bases teórico-metodológicas de estas investigaciones y mediante nuestro propio trabajo etnográfico, abordamos los mitos del Arco y el Momoy, tomando en cuenta los aspectos que nos permitieron observar su importancia histórica para la sociedad andina, específicamente del municipio Boconó en el Estado Trujillo. Para esto aplicamos la metodología etnohistórica, compilando una serie de relatos orales mediante el uso de entrevistas abiertas, contrastándolas con la documentación escrita, histórica y antropológica, que nos permitió reconstruir el imaginario colectivo, así como el contexto histórico-cultural de estos mitos andinos.

Palabras clave: Arco, Momoy, mito, oralidad, Boconó.

Abstract:

The different cultural meanings of certain myths that remain in the imaginary of Venezuelan Andes have been systematically studied by some researchers from the last three decades of the Twentieth century, using the ethnography, archeology, linguistics and history. About the theoretical and methodological of these investigations and through our own ethnographic work bases, we address the myths of Arco and Momoy, taking into account aspects that allowed us to observe its historical significance for the Andean society, specifically in Boconó, State of Trujillo. For this we apply the ethnohistorical methodology, compiling a series of oral histories by using open interviews, contrasting with the written, historical and anthropological documentation, which allowed us to reconstruct the collective imaginary, as well as the historical and cultural context of these Andean myths.

Key words: Arco, Momoy, myth, orality, Boconó.

* Artículo culminado en noviembre de 2015, entregado para su evaluación el mismo mes y año y aprobado para su publicación en diciembre de 2015.

** Licenciado en Historia por la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela, 2014). Actualmente cursante de la Maestría en Historia de Venezuela dictada por el Centro de Estudios Históricos “Carlos Emilio Muñoz Oraa” de la Universidad de Los Andes. Email: juanfernandograterol@gmail.com

1. Introducción

Los significados que contienen los relatos míticos en la tradición oral andina venezolana han sido abordados por la antropóloga Jacqueline Clarac de Briceño¹ y un grupo de investigadores de la Universidad de Los Andes, quienes desde la década de los setenta del siglo pasado, estudiaron el problema de las representaciones simbólicas en la cordillera de Mérida, valiéndose para este propósito de la antropología, la arqueología, la lingüística y la etnohistoria².

De estas exploraciones se originó una visión particular hacia las poblaciones campesinas y sus antepasados indígenas en la región. Según Clarac, la cultura prehispánica andina no desapareció totalmente con la conquista española, por el contrario, permaneció enriquecida con elementos europeos y aún se encuentra presente en la población criolla, reflejada en sus medios de trabajo, formas de parentesco, costumbres sociales y, especialmente, en su cosmovisión³.

Considerando las bases teórico-metodológicas planteadas por esta investigadora, realizamos un estudio de los relatos orales que construyen los mitos de *Arco* y *Momoy* en el Municipio Boconó del Estado Trujillo⁴. Abordamos el tema tratando de describir las diferentes visiones que ofrecen estas narraciones sobre el pasado y el presente de la población andina, teniendo en cuenta que los mitos se transforman constantemente, reflejando las experiencias colectivas y el devenir histórico de las sociedades que los construyen.

Las fuentes que utilizamos son los relatos orales compilados en un trabajo de campo realizado entre los años 2010 y 2012, en diferentes sectores del Municipio Boconó, mediante el uso de entrevistas abiertas no estructuradas, grabadas digitalmente para luego ser transcritas de manera textual. Así mismo, contrastamos la fuente oral con otras investigaciones etnográficas similares, realizadas años antes en toda la Cordillera de Mérida. Aunque el corpus oral se transcribió respetando la visión *emic*, es decir, apegándonos al significado que estas narraciones tienen para sus relatores (punto de vista del nativo), en este artículo presentaremos una interpretación *etic*, desde el punto de vista del investigador que nos corresponde, tratando de mostrar los

elementos que muestran a este mito como un fenómeno histórico de los Andes venezolanos.

2. Importancia del mito en la memoria oral

Además de ser una creación del imaginario, el mito es un hecho cultural y, por lo tanto, una realidad social para todos los grupos humanos. Los mitos reflejan una serie de experiencias, circunstancias y conocimientos de las sociedades que los transmiten de generación en generación. De ahí que estos posean un valor histórico universal, pues no existen culturas que no posean mitos, aunque estos varíen de acuerdo con sus características.

Según Lévi-Strauss, los mitos, al igual que la historia, son las vías por las cuales las sociedades buscan un origen y una identidad común⁵. De esta manera, algunos relatos contienen de forma simbólica el recuerdo del pasado de un pueblo y las formas culturales del presente. No obstante, estas visiones del pasado y el presente no son explícitas, se encuentran codificadas en los hechos y situaciones que se narran. Igualmente, el tiempo en que se desarrollan los relatos no es histórico ni cronológico, en tanto a que trasciende a las fechas exactas y rigurosas de la historia escrita. Su temporalidad se remonta a los orígenes del mundo, al tiempo mítico.

Los relatos míticos recogen el conjunto de las experiencias humanas: el trabajo, las relaciones sociales, los cambios, los anhelos, los temores y más. De ahí que el antropólogo Mircea Eliade, sostenga que los mitos contienen el acto de repetición de arquetipos culturales, los cuales se observan tanto en los relatos como en su manifestación ritual, permitiendo una abolición del tiempo histórico lineal para unir el pasado con el presente. Sin embargo, esto ocurre sólo con acontecimientos de trascendencia para la sociedad:

...la proyección del hombre en el tiempo mítico no se produce naturalmente, sino en intervalos esenciales, es decir, aquellos en que el hombre es verdaderamente él mismo, en el momento de los rituales o de los actos importantes (alimentación, generación, ceremonias, caza, pesca, guerra, trabajo, etc.).⁶

Por el simple hecho de ser narrados, los eventos que describen los mitos son de particular importancia para los pueblos a los que pertenecen; por tanto, revisten un especial interés histórico. Vistos en su contexto ampliado, es decir, dentro de todo el proceso que los originó y desarrolló hasta nuestros días, los mitos de la Cordillera andina venezolana son fundamentales para obtener una reconstrucción histórica que considere las representaciones temporales de esta sociedad⁷. Atendiendo a esto, presentaremos algunos de los relatos que construyen esta visión del pasado entre los campesinos del Municipio Boconó en el Estado Trujillo.

3. El Arco: entre la deidad antigua y el europeo conquistador

El Arco o *Los Arcos* son unos de los personajes que mayor presencia tienen en el discurso andino. Para Jacqueline Clarac, esta figura está vinculada con un mito de origen prehispánico. Se trata de la pareja originaria *Arco* y *Arca*, los héroes fundadores, quienes cayeron de la Vía Láctea para enseñar la cultura a los antiguos habitantes de la cordillera. Asimismo, Clarac sostiene que el Arco es una representación actual de la antigua Serpiente Arcoíris, cuyo origen mítico es el agua, la cual está presente en muchos mitos de América del Sur⁸.

La primera referencia escrita que encontramos sobre la figura de Arco en Boconó, la mencionó José María Batista, en su libro *Crónicas del Boconó de ayer*, en donde habla sobre la creencia de los campesinos en una culebra y un arcoíris con cabeza de caballo:

El arco-iris era para los campesinos un ser viviente o una entidad divina, con poderes para provocar enfermedades en el hombre. Es una leyenda heredada de sus antepasados aborígenes (...) el arco iris se gastaba también su cabeza de caballo, que hundía en el agua para saciar la sed.⁹

En la actualidad sigue teniendo presencia la figura del arcoíris con cabeza de caballo en el imaginario de los campesinos. Según los relatos, a esta criatura se le ve cerca del agua y su aparición causa temor, ya que puede enfermar o raptar a los seres humanos:

Donde haiga un pozo que tenga una cosa que le sale, como una nata verde, ahí salen, ahí hay Arco. Porque ese y que es el pupú de ellos, verde y amarillo. La gente cuando veía un pozo de esos decía que era un Arco. Esos se ven como el arcoíris, pero redondo (...) Es redondo como un manare, ese sí es malo porque ese tiene la cabeza de un caballo y vive en el agua.¹⁰

En otros relatos el Arco se antropomorfiza, toma forma de un viejo u hombre rubio con ojos azules:

...una señora que vivía por arriba, por El Hato en una parte muy aguachinosa. ¡A ella le llegaba un Arco! (...) Un arcoíris, le llegaba a la casa, estaba ella arreglándose, llegaba el Arco a la casa. ¡Y se volvía un hombre! Un hombre catire con los ojos azulitos (...) un hombre normal que venía a negociarle el niño que iba a parir [pausa]. Y sí lo negociaría, porque cuando la mujer parió, el niño nació, pero nació desollaíto, sin pellejo y de una vez se murió ¡Se lo llevó el Arco!¹¹

En estas narraciones destacan dos aspectos importantes de la reconstrucción simbólica del pasado andino. En primer lugar, el Arco (una antigua figura de origen indígena), posee en la actualidad una connotación negativa para los campesinos (causan enfermedades e incluso la muerte, también pueden raptar a personas que nunca vuelven a aparecer). Belkis Rojas, basándose en algunos juicios por hechicería y mojanería realizados en Lagunillas, Estado Mérida, durante los siglos XVIII y XIX, sostiene que la atribución de cualidades únicamente negativas hacia los Arcos podría deberse a la persecución que sufrieron las creencias religiosas indígenas durante la colonia¹².

Sin embargo, otra posible explicación sobre la valoración negativa (o al menos peligrosa) que posee el Arco, tiene que ver con su descripción en los relatos, en donde se muestran elementos claramente europeos (“arcoíris con cabeza de caballo” y “hombre catire con ojos azules”). En la cosmología de los antiguos andinos, el Arco pudo estar representado con la cabeza de una culebra o de un venado; luego, con la llegada de los españoles, el caballo fue introducido en sus representaciones simbólicas como un animal mítico:

La forma de caballo del dios Arco-iris ha debido surgir a partir de la conquista de esta región andina por los españoles, en el siglo XVI, debido al gran pavor que entonces sintieron los indios, lo mismo que todos los indígenas de América al ver a ese animal, puesto que su deidad tenía la facultad de tomar distintas formas animales.¹³

Como se observa, la imagen del hombre blanco y rubio sufrió la misma transformación. Es probable que estas representaciones del caballo y el hombre blanco de ojos claros como personajes del mito, hayan estado influenciadas por una interpretación religiosa que los antiguos pueblos aborígenes hicieron sobre la llegada de los españoles a esta región, igual como ocurrió en otras sociedades de América¹⁴. Puede que los indígenas dominados vieran en los europeos a sus propias divinidades, lo que explicaría la visión negativa hacia estas figuras en la actualidad, una manera de rechazo simbólico por parte del indígena (y luego el campesino mestizo) hacia el hombre blanco y su cultura que se mantuvo hasta nuestros días¹⁵.

Parece que los relatos que hablan sobre el Arco muestran de manera implícita la reacción que estas sociedades tuvieron con la llegada de los europeos y el posterior proceso de transculturación que se impuso a raíz de este hecho¹⁶. De igual manera, algunos eventos históricos de ruptura son representados a través de la figura del Momoy en Boconó, mencionaremos los relatos que se enmarcan dentro de un acontecimiento mítico específico: el de la *mudanza*.

4. La *Mudanza* del Momoy: catástrofe natural y conflicto cultural

Para la tradición oral de Boconó y otros lugares de Trujillo, el *Momoy* o *los Momoyes*, son divinidades acuáticas, también conocidas como “espíritus del agua”. Los relatos los describen como *personas* pequeñas, con barba larga, visten liquiliqui y usan un sombrero de cogollo que les cubre la cara. Estas criaturas míticas habitan el agua y las profundidades de la tierra e influyen en ciertos fenómenos naturales: inundaciones, deslaves, sequías y algunas enfermedades¹⁷.

Al igual que Arco, el Momoy tiene su origen en el pensamiento mítico prehispánico. No obstante, con el paso del tiempo se ha ido transformando, asimilando elementos de otras culturas, especialmente, de la tradición cristiano-católica. Por ello, este mito se ha diversificado, apareciendo en distintos espacios sociales con significados diferentes.

En Boconó y otras regiones de Trujillo, el Momoy es interpretado de múltiples maneras: En las áreas rurales aún se le ve como una figura divina, a la cual se le teme y en ocasiones se le realizan ofrendas de miche, tabaco y chimó. Mientras que, en el ámbito urbano, aunque también recibe esta connotación sagrada, a través de la literatura se ha transformado en un símbolo de identidad local, vinculándose con la educación, la artesanía, el turismo y la ecología. Igualmente, puede verse a esta figura incluida en sistemas religiosos distintos, como el culto a María Lionza, en donde posee su propia “Corte de los Momoyes”¹⁸.

Los relatos que hablan de “la mudanza de los momoyes”, son un ejemplo claro de la importancia mítico-religiosa de esta figura. Se le llama *mudanza*, porque se refiere al ir y venir de estos “espíritus del agua” de un lugar a otro. Esto sucede sin razón aparente o por la irrupción del ser humano dentro de algún lugar habitado por estas deidades. Este evento es temido por los campesinos, puesto que trae consigo algunas calamidades: al mudarse, los “espíritus del agua” lo hacen acompañados de fuertes lluvias, inundaciones, deslizamientos y, posteriormente, erosión de la tierra.

En algunos casos las formaciones de barrancos o cárcavas en ciertos lugares de las montañas, muchas veces causados por la acción del ser humano mediante la tala, la quema y la siembra intensiva, son atribuidas al Momoy. Un ejemplo significativo es el barranco del Alto de San Antonio, ubicado en la Parroquia Ayacucho del Municipio Boconó:

Ahora, el barranco allá arriba en El Alto sí fueron ellos [los momoyes] (...) Sí, mire, por ahí pasaba el camino que iba antes pa' Las Palmitas. Yo tengo como cincuenta años viviendo aquí, antes yo vivía por allá en frente de Corito, pa' allá las últimas casitas que están arriba en la montaña... Y esa vaina, mire,

eso lo hizo esa gente que se pone brava a veces (...) allá en el barranco mire... ¡que en todo el medio se veían unos carajitos de esos que salían a asoliarse, mire, en todo el medio, porque ahí hay un ojito de agua... allí y que salían a asoliarse los bichos esos (...) en todo el medio, mire... y eso era un llano yo me acuerdo y habían unas madres casas allá.¹⁹

Otros habitantes de la zona nos contaron algo similar:

-María: Es que ese no era barranco, si antes le gente trabajaba ahí, mire, abajo había una casa.

-Rafael: ¡Siete casas se llevó ese barranco! ¿No ve que no les gusta que uno esté en lo dellos? Ahí había un corte de café y decía papá que uno no se podía parar, porque ahí había un charco... y en lo que uno se paraba ahí, empezaba a temblar... eso era todo gúfano [pantanosos], mire ¡Como saber que yo me tengo que morir, caramba!... entonces eso fue que se cansaron de aguantarle a uno tantas cosas. Y empezó a irse el barranco... hasta que llegó a la lagunita y ahí fue que llegó allá a la carretera del Alto.

-Entrevistador: ¿Y vuelven a abrir el camino y se vuelve a ir el barranco?

-Rafael: Sí señor, se vuelve a esbarrancar... esa gente, mire... esos sí hacen respetar lo dellos, pa' que sepa.²⁰

El desastre natural que supone *la mudanza* es un fenómeno que en realidad ocurre casi todos los años en los Andes venezolanos, las inundaciones y deslizamientos son muy comunes en la geografía de la cordillera²¹. De ahí que “la mudanza” lleve implícita la idea de repetición cíclica, es el “mito vivido” del que habla Jacqueline Clarac. Es muy probable entonces, que estos relatos estén vinculados con una especie de ritualidad antigua, tal vez asociada con las lluvias o los ciclos naturales. Esto explicaría por qué los campesinos dicen oír música de violines, guitarras, tambores y maracas cuando los momoyes se mudan:

Y cuando se mudan se escuchan, se escuchan cantar también, y se escuchan las guitarras, ¡esos cantan muy finito! (...) ¡Eso es un relinche y un relajo, ¡igualito que si hubiera una muchachera

jugando! (...) Pues desde que tienen guitarras, tienen maracas, tienen, mire, ¡hasta charrascas! ¡Y esos cantan muy sabroso! Lo que pasa es que no se les entiende cuando cantan (...) Música de cuerdas, tienen unas guitarritas chiquiticas y no se les entiende nada.²²

Algo similar se repite en otro relato:

¡Yo los he oído! (...) Como si uno sonara un montón de potes y atrás suena una música como de violines, una música como de cuerdas ¡Pero se oye por todo el medio de la quebrada! Se oía antes, ya no se ha vuelto a escuchar eso. Se oía cuando se mudaban, pero se oía de noche, ¡esos sí los he oído yo!²³

Es probable que la presencia de música en este mito tenga sus orígenes en la religiosidad prehispánica, puesto que este elemento se encontraba marcadamente en algunos rituales antiguos. Conviene recordar los ritos descritos por Julio César Salas, en los cuales los indígenas de Lagunillas en Mérida, cubiertos de pieles, danzaban al compás de maracas, chirimías y tambores, recorriendo los pueblos e invocando al dios *Ches*, para pedirle que enviara la lluvia²⁴. Según Josep Martí, esa relación mito-música está presente en todas las culturas del mundo:

Los mitos y la música son dos aspectos de la cultura que en todas las sociedades, aparecen estrechamente relacionados con las prácticas y creencias religiosas (...) Todas las sociedades conocidas se sirven de la música para vehicular sus ideas y, en consecuencia, también sus creencias religiosas.²⁵

Además de los relatos, el campesino puede intervenir ritualmente en *la mudanza*, ya que es posible provocarla de manera intencional, mediante el uso de “contras”²⁶. Sin embargo, alejar a los espíritus del agua de algún lugar, suele ser contraproducente, debido a que provoca sequía y erosión de la tierra:

Cuando están bravos es que llueve y que los molestan... ¡Una vez y que vieron bajar uno! Con unos pocos de güajes alan'te, alan'te iba la creciente y más atrás ique iban ellos (...) Los vio bajar un señor mayor (...) Sí, en una creciente ique los vio... ¡El

barranco iba alan'te y ellos iban atrás!... ¡Y queda jediondo!
¡Como jediondo a azufre queda eso! Dejan el olor cuando ellos se van, o sea, se mudan. Esos hacen una creciente muy bárbara (...) El chirere usted lo muele y los rosean por donde están ¡Ellos hacen una nata amarilla! Por donde está el agua, una vaina amarilla por encima, como una lama por encima, por encima del barrial. Y queda esa nata amarillita por donde deja el barrial... Una vez fueron y le hicieron eso, pero se fue el barranco (...) ¡Se mudaron! ¡Y se secó el agua también! (...) Se seca el agua, ¡Cuando ellos se van se seca el agua o'nde ellos estaban!²⁷

Aparentemente este acontecimiento mítico significa un conflicto entre los seres humanos y las deidades acuáticas de la cosmovisión andina. Las consecuencias que genera (inundación y sequía) siempre son negativas para las personas. Es por ello, que algunas de estas narraciones se desarrollan dentro de algún contexto histórico de cambio o de transformación, que ha permanecido en la memoria colectiva de estas sociedades. La imposición del cristianismo —por ejemplo— y la resistencia simbólica del indígena andino y sus descendientes campesinos ante este hecho, se hallan reflejadas en el relato de la mudanza que incluye a un sacerdote católico como personaje:

Aquí dijeron una vez que Don Monterudo²⁸ le había salido al padre de la Iglesia de San Alejo, el padre Espinoza, se llamaba... ¡Y le dijo que le diera permiso pa' pasar por la plaza! (...) Don Monterudo pidió permiso pa' pasar por la plaza, quería pasar con la familia por la plaza. Y el padre le dijo que no, que ¿cómo iba a pasar él por la plaza? Él tenía ganas de mudarse y le pidió permiso al padre de pasar por la plaza... Eso sí lo escuché yo (...) ¡Pues todos los momoyes! Esa es la familia de él... Y a Doña Lionza y que la vieron por ahí, por la playa del Burate...²⁹

En otros relatos, es el Momoy quien pide permiso al sacerdote para mudarse, este se lo niega y aquel, en venganza, se muda en medio de una fuerte inundación que destruye la plaza del pueblo y a la misma iglesia. El conflicto entre el sacerdote católico como personaje de los relatos y las antiguas divinidades andinas, lo observamos mejor en

el fragmento de una canción popular transcrita por Lourdes Dubuc en la población de Burbusay del municipio Boconó durante el año 1963, en dónde se narra un pequeño diálogo entre “Doña Aldonza” y “el Padre Raúl”:

Dicen que en nuestra nación, Doña Aldonza tocaría: Burbusay, Boconó, San Miguel y Campo Elías. Etcétera hay que poner, porque falta todavía. Tenemos que averiguar agregando el Biscucuy, Chabasquén y Batatal. Fuera de otras poblaciones y otros territorios más. Doña Aldonza en realidad trató con el padre Verde y dijo: Esta América se mueve por una ley natural, en la América hay tesoros por delante y por detrás. Unos tiene Doña Aldonza y otros el soberbio Satanás. Pero para traer estos tesoros hay un salto muy mortal, donde está una brocha de oro, donde habita un animal que solo tiene mil garras en las dos patas de atrás fuera de las dos de adelante que es donde tiene mucho más. Sigue bien y el compás, al seguir esta aventura, jalla una nueva figura que lo asombra mucho más, preguntóle el Padre Raúl ¿y eso en qué iba a parar? Nada, dijo Doña Aldonza, que en negocio lucrativo lo correito es arreglar, porque yo en esta nación tengo tercia y la mitad, es decir, tengo la mitá e’ la gente y otra partecita más...³⁰

Con la imposición del cristianismo, las deidades prehispánicas permanecieron como figuras negativas o subordinadas al nuevo Dios católico. El sacerdote es el intermediario de este Dios, por lo tanto, las personas y los seres míticos se someten a su autoridad. No obstante, aún existe un enfrentamiento simbólico entre estas dos figuras religiosas. Es interesante que en la canción citada anteriormente, la diosa Doña Aldonza, asociada incluso con la imagen católica de Satanás, diga tener “más gente” que el personaje llamado “Padre Raúl”. Se trata de la resistencia simbólica de las antiguas creencias que aún permanecen en la cosmovisión de esta población, en permanente diálogo con la tradición religiosa europea.

Otro acontecimiento histórico, la construcción de carreteras en la región, un cambio significativo que trajo la modernización durante el siglo XX a la cordillera andina, está representado en *la mudanza del Momoy*:

Se van en una creciente (...) Se cambian pa' otra parte ¡Pero se van en una creciente! Mi tío Eugenio me contó que cuando estaban haciendo la carretera por ahí por El Chorrerón, ique estaban abriendo la carretera y entonces ahí en El Chorrerón estaban ellos y se arrecharon y que se fueron en una creciente. Mi tío y otros ique lo vieron esa vez, bajaban ellos delante de la máquina, porque la creciente se llevó la máquina también (...) Sí señor, ahí sacaron unos muertos también... Y eso ique los momoyes iban ala'nte del maquinista³¹

Otro relato parecido dice:

...Un día estaba un señor, que estaban abriendo la carretera y haciendo el puente de allá abajo ¡Yo estaba muy pequeña pero me acuerdo!.. Entonces estaban abriendo la carretera y salieron dos viejitos, una hembra y un varón y le dijeron al señor, mi papá los escuchó (...) mi papá estaba más arriba acomodando una tabla; la misma leña que sacaban de la montaña las usaban como tabla. Entonces le dijo el viejito al maquinista: “Quite esa máquina de ahí” -¡Y ellos tan chiquitos y hablando tan fuerte!- “Quite esa tabla de ahí, quite esa máquina de ahí, desocúpeme este espacio” Entonces le dijo el maquinista: “No, es que me mandaron y tengo que hacer esto” Le dijo el viejito: - “Es que nosotros vamos a pasar por aquí, vamos a bajar por aquí” - “Pero es que la máquina no les estorba” - “Ese es que usted cree que no nos estorba, sí nos estorba ¡Y nos la vamos a llevar!” Entonces el señor habló con papá: “¡Esos son momoyes!”- Le dijo papá- “¡Esos son niños del agua!” -Porque así les dicen también, a ellos también les dicen niños del agua - “Esos son niños de agua y si dicen que van a sacarlo, lo van a sacar”. Eso fue por San Pedro [29 de junio]. Entonces el hombre y que quitó la máquina, la apartó pa' un barbecho que estaba al lado... Y bueno, papá se vino y cuando pasó pa'l lao' de allá de la quebrada ¡Empezó a llover! Y papá se metió ponde vivía el finao Chico Rojas y le conto al finao y él que le dijo: “¡Eso sí está peligroso, porque esos chiquiticos sí son peligrosos! ¡Esos se van!” Porque ique eran

muy chiquiticos, con unos sombreroes de palma, con una ropita de esas que llaman ¿ropa de caque? (...) Ajá, ropa de caque, pero... ¿Usted sabe que antes salían unas que le decían “liqui-liqui”? (...) Bueno así, abrochao en el cuello. Entonces el viejito iba con su mujercita y ella también tenía su vestido largo pero del mismo color de caque el de la mujer. Entonces, bueno ¡Ay muchacho e’ Dios, esa noche! ¡Bajó ese aguacero que no dejó nada o’nde estaba esa máquina! Y esos ya habían avisado, si dejan esa máquina ahí, se la llevan también (...) ¡Estaban bravos! Por la carretera tuvo que haber sido. Ellos también se iban a mudar, porque como ellos se mudan de sitio en sitio... Ellos se mudan siempre.³²

La construcción de carreteras emprendida en los Andes venezolanos durante casi todo el siglo XX, es una referencia de modernidad y urbanismo. Estos relatos reflejan un conflicto entre la tradición antigua y esta modernidad. El Momoy representa las divinidades, los espíritus de la naturaleza que se ven molestados por la irrupción de la mano del hombre en su entorno, como dice la entrevistada: “estaban bravos por la carretera”.

Es como si el campesino viera en la “modernización” una amenaza a sus propias creencias y reflejara este peligro en sus relatos míticos. De ahí que, en los casos citados, el Momoy se le aparece al maquinista que trabaja en la vía, le pide detener la construcción pero éste se niega; finalmente aquel provoca una inundación arrastrando la máquina y derribando lo construido. Al igual que ocurre con el sacerdote católico, en estos relatos hay un enfrentamiento; sólo que esta vez el Momoy no se opone a otra figura religiosa: su lucha es contra la profanación y transformación de su propio espacio.

Este conflicto simbólico provocado por la construcción de carreteras, ya había sido registrado en un compendio de ensayos que el historiador Mario Briceño Iragorry publicó en el año 1952 bajo el título “Alegoría de la tierra”, en el cual se aborda precisamente el tema de la incursión de la modernidad en la sociedad venezolana, producto de la economía petrolera. En uno de estos ensayos llamado “La muerte de los Kateyes”³³, relata lo siguiente:

En 1927 hablaba yo en Trujillo con un indio de Bujay o de la Cristalina (solemos llamar indios a los mestizos que habitan las cumbres de la cordillera). Era la época en que se abría la carretera que va de la capital a la ciudad de Boconó. El desarrollo de la vía andaba por Tierra Morada. El indio se me acercó tímido y corto (Era yo entonces Encargado del Ejecutivo del Estado y visitaba las obras en construcción) Lo animé a que hablase, y cuando me refería a que ellos deberían estar muy alegres por el avance del camino, me dijo con palabras que no entendí: “-Anda mi don, este año ya no tendremos ni la papita ni el maicito”. Para explicar la causa me agregó: “Los automóviles espantan a los kateyes”. Yo, completamente en Babia, le pedí que me tradujese todo aquello, y supe lo que entonces no entendí en todo su espantoso simbolismo. Los kateyes eran los dioses colectores de la agricultura aborigen (...) Y junto con la fe supersticiosa en los kateyes, creyeron, también en otros genios agrestes, como los Mamúes enanos, que cuidaban las cementeras boconesas. El simbolismo sugerente de la creencia del confiado montañés, miraba la errónea y antinacional política del petróleo (...) Doce años después de mi charla con el indio de la Cristalina, yo desayunaba en Boconó, antiguo emporio de Trujillo, con Corn Flakes y queso Kraf (...) Los Kateyes y los Mamúes que cuidaban nuestra vieja agricultura, murieron encandilados por la fuerte luz de los automóviles. Tenía razón el indio. Bajemos un poco las luces para no apagar otros valores mayores.³⁴

Tal vez, este testimonio sea la referencia escrita más temprana que tengamos sobre la figura del Momoy en Boconó —aunque el escritor los llama *Mamues*—. Es interesante que se haya realizado con el propósito de reflejar el problema de la modernización del siglo XX frente a la tradición campesina. No obstante, a diferencia de lo dicho por Briceño Iragorry, estas figuras no desaparecieron ni “murieron” con la modernidad, por lo contrario, permanecen en el imaginario, en constante oposición a ésta.

Como se puede apreciar en ambos casos, cuando el Momoy —en los relatos— se enfrenta al padre católico y al maquinista de

la construcción, aquel parece convertirse en héroe de las antiguas tradiciones, puesto que siempre impone su voluntad. Este personaje genera simpatía en el campesino, quién se identifica con él, incluso, le otorga protagonismo, lo cual permite observar el impacto que estos acontecimientos causaron en la memoria colectiva de la población andina, interpretados, al menos en un principio, de manera negativa.

El mito recrea los sucesos que afectaron de una u otra manera a los descendientes de los antiguos indígenas que cuentan y hablan acerca de estas figuras, incluso, muestran ciertas condiciones o situaciones de los campesinos contemporáneos. Es una manera en la que estos pueblos conservan la memoria de su pasado:

La relación del mito con la historia es paradójica: Es como si el pensamiento mítico aplicara a los eventos históricos una rejilla o matriz a fin de descifrar (míticamente) su sentido e interpretar a través de la repetición o de la ruptura. La repetición en nuestro caso, metamorfosea el venado en caballo, hace que la laguna sagrada (Laguna de Urao) quiera “levantar el vuelo” nuevamente, porque ya no le gusta este sitio “porque la nación moderna (ciudadinos) no la respeta” (...) El pensamiento mítico permite así al hombre andino tomar en cuenta los eventos nuevos y neutralizar sus efectos a nivel de representación simbólica.³⁵

Como lo afirma Jacqueline Clarac, esta y otras investigaciones etnográficas realizadas en toda la Cordillera de Mérida, demuestran que el discurso oral de los campesinos sobre su pasado se encuentra entre un tiempo histórico lineal y un tiempo mítico de constante repetición. En muchos casos, estas dos visiones se asimilan, los relatos toman hechos históricos reales para incluirlos dentro del mito, y viceversa. De esta manera, encontramos en las narraciones a distintos personajes míticos —como el Arco y el Momoy— actuando dentro de un contexto histórico real. Comprender estos mitos nos permite obtener una visión más amplia sobre la historia de los campesinos andinos, específicamente de Boconó, contada por sus propios protagonistas.

5. A manera de cierre

El Arco y el Momoy, son parte de un mismo discurso mítico, en donde el agua es un elemento simbólico fundamental. La relación intrínseca entre estas figuras, se aprecia mejor cuando el campesino les otorga el nombre genérico de *encanto*, englobando así en una sola denominación a distintas figuraciones de un mismo ser mítico. En este sentido, los relatos nos enseñan lo complejo y diverso que son los mitos andinos, sus distintas versiones y transformaciones, muestran la riqueza de esta cosmovisión.

Este imaginario (junto con toda la mitología andina venezolana), creció y se enriqueció a la par de un hecho concreto: el intercambio cultural entre las antiguas tradiciones andinas y europeas, que dio como resultado una cosmovisión compleja y heterogénea. Partiendo de esto, los relatos míticos en Boconó toman una dimensión socio-histórica que integra la llegada de los españoles, la imposición de una religión extraña, la transculturación, la modernización petrolera y más. Tal como propone Clarac, estas narraciones son la reacción de la sociedad andina frente a estos eventos, la capacidad del imaginario para interpretarlos y transformarlos en mitos.

Es por ello que los relatos se componen de elementos de distintas tradiciones (unos claramente europeos y otros aparentemente de origen indígena), que no parecen haberse asimilado por completo pues, como pudimos observar, las narraciones muestran una serie de conflictos o, dicho de otro modo, una lucha simbólica entre distintas cosmovisiones.

Esto plantea una interrogante: ¿es el imaginario andino el producto final de una fusión sincrética de diferentes culturas asimiladas entre sí, o es el reflejo de un proceso de diálogo, conflicto y oposición entre distintas tradiciones que aún no ha concluido? En esta investigación nos inclinamos a pensar lo segundo. Los distintos elementos que componen el mito del Arco y el Momoy se encuentran yuxtapuestos y en constante diálogo, pero no se unen por completo. Es este constante intercambio simbólico desarrollado a través de los siglos, lo que nos permite comprender los distintos elementos históricos que los campesinos andinos han enfrentado y asumido por medio de su particular religiosidad.

Notas:

- ¹ Jacqueline Clarac de Briceño: *La Persistencia de los Dioses: Etnografía cronológica de los Andes venezolanos*. Mérida, Universidad de Los Andes, Consejo de Desarrollo Humanístico, 1985.
- ² Entre estos trabajos destacan: Belkis Rojas: *Las diosas madres andinas: Representaciones mítico-religiosas en los Andes venezolanos (Trujillo y Mérida)*. Mérida: Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, 1987. (Trabajo Especial de Grado); Luis Bastidas: *Resistencia cultural ante la conquista española en la cordillera de Mérida*. Mérida, Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, 1991. (Trabajo Especial de Grado); Juan José Molina: “Los Dueños del Páramo”. *Boletín Antropológico*. nº 24, enero-abril, 1992, pp. 34-45; Raquel Martens Ramírez. “Cuando los indios se convierten en piedras, las piedras cobran vida a través del mito”. *Presente y Pasado. Revista de historia*. Nº 7, enero-junio, 1999), pp. 165-177; Alexandra Álvarez. “Los personajes del mito: aproximación al lenguaje de un microuniverso mágico-religioso”. *Boletín Antropológico* Nº 64, mayo-agosto, 2005, pp. 181-205.
- ³ Jacqueline Clarac de Briceño: *Dioses en exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida)*. Mérida, Universidad de Los Andes, Vicerrectorado Académico, 2003, p. 18.
- ⁴ Este artículo forma parte del Trabajo: Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica a un mito de los Andes venezolanos: Los relatos acerca del Momoy en Boconó, estado Trujillo, Venezuela*. Mérida, Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, 2014. (Trabajo Especial de Grado). Realizado para optar al título de Licenciado en Historia, bajo la tutoría de Francisco Franco.
- ⁵ Claude Lévi-Strauss: *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- ⁶ Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, Emece Editores, 2001, p. 40.
- ⁷ Jacqueline Clarac de Briceño: “El mito total: Razones de su vigencia en Mérida- Venezuela”. *Boletín Antropológico*, nº 63, enero-abril, 2005, p. 63.

- ⁸ Id. *Dioses en exilio*, p. 117.
- ⁹ José María Batista: *Crónicas del Boconó de ayer*. Caracas, Ateneo de Boconó, 1966, p. 64.
- ¹⁰ Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica...*, p. 294.
- ¹¹ *Ibídem*, p. 297.
- ¹² Belkis Rojas: *Las diosas madres andinas...*p. 118.
- ¹³ Jacqueline Clarac de Briceño: *La persistencia de los dioses*, p. 79.
- ¹⁴ Cabe recordar la creencia del regreso del Dios Quetzalcóatl para los Aztecas y el de Viracocha para los Incas, ambos confundidos con los conquistadores. No obstante, la interpretación religiosa de la conquista no solamente estuvo del lado de los indígenas. Muchos españoles adjudicaron una naturaleza divina a las poblaciones aborígenes, a los animales que veían y al mismo territorio al que llegaban. Al igual que en los indígenas, la interpretación de los europeos solía ser negativa. Sobre este tema profundiza el trabajo de Vladimir Acosta: *El continente prodigioso: mitos e imaginario medieval en la conquista americana*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1998.
- ¹⁵ Sin embargo, este asunto es más complejo. Aunque los elementos que hemos mencionado como el caballo y el hombre rubio de ojos claros, en este caso están relacionados con cierta negatividad, en muchos otros aspectos de la cultura se asocian con características positivas. Por ejemplo, en las sociedades campesinas, el caballo es símbolo de riqueza y valentía; así mismo, tener un hijo de ojos claros es bien visto y hasta deseado por muchas personas. Se trata entonces de un diálogo entre elementos que adquieren valores distintos, dentro un contexto cultural múltiple que actúa sobre la población andina venezolana.
- ¹⁶ Si bien la transculturación, es decir, el desplazamiento paulatino de una cultura por otra, es un fenómeno universal que está presente en todas las sociedades humanas, en América se dio de manera particular, no sólo por lo traumático de este proceso, sino por la multiplicidad de culturas y cosmovisiones que aquí confluyeron. Al respecto conviene consultar a Fernando Ortiz: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987, p. 131.
- ¹⁷ Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica...*p. 198.

- ¹⁸ Este tema se desarrolla mejor en el artículo de Juan Graterol y Francisco Franco: “Mito, naturaleza, historia e imaginario: los relatos acerca del momoy en Boconó (estado Trujillo). Un acercamiento etnohistórico”. *Anuario GRHIAL*, n° 8, enero-diciembre, 2014, pp. 129-162. Consultado el 05 de febrero de 2016. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/40828/1/articulo5.pdf>.
- ¹⁹ Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica...* pp. 230-231.
- ²⁰ *Ibidem*, pp. 233-235.
- ²¹ En los últimos años, gracias al crecimiento de la población, los “desastres naturales” se han hecho más grandes y de mayor proporción. Conviene recordar los deslaves ocurridos entre abril y mayo del año 2011 en los estados Mérida y Trujillo, que coincidieron con el rumor difundido por la prensa y las redes sociales en internet, sobre la supuesta captura de un momoy en el sector Las Mesitas del Municipio Boconó, lo cual provocó una inmediata vinculación de esta supuesta captura del momoy con las inundaciones que ocurrieron durante estos días. Juan Graterol y Francisco Franco. “Mito, naturaleza, historia...”p. 148.
- ²² Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica...*p. 274.
- ²³ *Ibidem*, p. 284.
- ²⁴ Julio César Salas: *Etnografía de Venezuela (Estados Mérida, Trujillo y Táchira)*. Mérida, Universidad de Los Andes, Publicaciones de la Dirección de Cultura, 1956, p. 42.
- ²⁵ José Martí: “Los mitos y la música” en: *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las regiones antiguas y contemporáneas*. Barcelona (España), Editorial UOC, 2003, p. 22.
- ²⁶ El uso de “contras” es muy común en toda Venezuela. Estos se usan para alejar cualquier clase de ente o fuerza mágica capaz de hacer daño a las personas. Los campesinos de Boconó y otras partes de los Andes venezolanos, principalmente usan como “contras” sal y azufre para alejar a los “espíritus del agua” —en caso de querer alejarlos— aunque algunas veces también se les realizan ofrendas consistentes de miche y chimó, colocadas en las orillas de ríos y lagunas para obtener algún beneficio a cambio, como riqueza o sanación.
- ²⁷ Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica...*p. 286.

- ²⁸ “Don Monterudo” es la contraparte masculina de “Doña Aldonza” o “Doña Lionza”, ambas figuras forman la pareja mítica dueña de toda la naturaleza, incluso algunas veces son los padres de los momoyes y los encantos. Esta pareja podrían ser representaciones actuales de Arco y Arca, los dioses fundadores del mundo andino.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 300.
- ³⁰ Lourdes Dubuc de Isea: *Romerías por el Folklore Boconés*. Mérida, Universidad de Los Andes, Talleres Gráficos Universitarios, 1966, pp. 158-159.
- ³¹ Juan Graterol: *Aproximación etnohistórica...* p. 285.
- ³² *Ibidem*, p. 296.
- ³³ “Los Kateyes” o “El Katé”, es parte del conjunto de figuras míticas de la simbología andina en Venezuela, al igual que los arcos y los momoyes, este ser también se encuentra asociado con la riqueza y el rapto de las personas. En nuestro trabajo etnográfico encontramos una mención de esta figura, describiéndola de la siguiente manera: “Es un ser viviente como entre humano y animal. Y cuando pone un pie en la quebrada, pone el otro en el cerro [dando a entender que se trata de una criatura gigante] (...) Una vez llegó un cuento de un hombre que se lo llevó El Katé (...) ¡Y luego apareció rico!...”. *Ibidem*, p. 302.
- ³⁴ Mario Briceño Iragorry: “La muerte de los kateyes” en: *Alegría de la Tierra. (Pequeña apología de nuestra agricultura antigua)*. Caracas, Casa Nacional de Las Letras Andrés Bello, Fondo Editorial Domingo Miliani, Alcaldía de Boconó, 2011, pp. 86-87.
- ³⁵ Jacqueline Clarac de Briceño: “El simbolismo del agua y los animales míticos en la cosmología y los ritos mortuorios de los actuales y antiguos habitantes de Mérida”. *Mérida a través del tiempo*. Mérida, Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones- Museo Arqueológico Carlos Rincón Gutiérrez, 1996, p. 408.