

INSERCIÓN COLONIAL TEMPRANA Y TRANSFIGURACIÓN ÉTNICA: LOS ABORÍGENES DE LA REGIÓN CENTRO-NORTE DE VENEZUELA (1560-1625)¹

Early colonial insertion and ethnic transfiguration:
Aboriginal peoples from North-central region of Venezuela (1560-1625)

Horacio Biord Castillo

Doctor en Historia (UCAB). Investigador del Centro de Antropología. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC). Individuo de número de la Academia Venezolana de la Lengua.
E-mail: hbiord@gmail.com

Recibido: 10/08/2016

Aprobado: 27/10/2016

Resumen: Este artículo discute algunos de los mecanismos mediante los cuales los aborígenes caribehablantes de la región centro-norte de la actual Venezuela se incorporaron, entre 1550 y 1625, aproximadamente, a la recién implantada sociedad colonial. Se describen analíticamente (i) los principales trabajos impuestos a los indígenas por los encomenderos y (ii) algunos mecanismos para inducir el cambio sociocultural en el patrón de asentamiento, el vestido y la organización social. Adicionalmente se examina la relación entre cambio social, evangelización e imposición del español. Finalmente se presenta una discusión sobre algunas respuestas de la población indígena a las presiones coloniales.

Palabras clave: Cambio social, Indígenas, Inserción colonial, Transfiguración étnica, Venezuela

Abstract: This article discusses some of the mechanisms by means of which the Carib-speakers Indians of the North-central region of the current Venezuela were incorporated, between 1550 and 1625, approximately, into the recently implanted colonial society. The paper describes analytically (i)

¹ Este artículo se basa en la tesis doctoral del autor (Biord 2002).

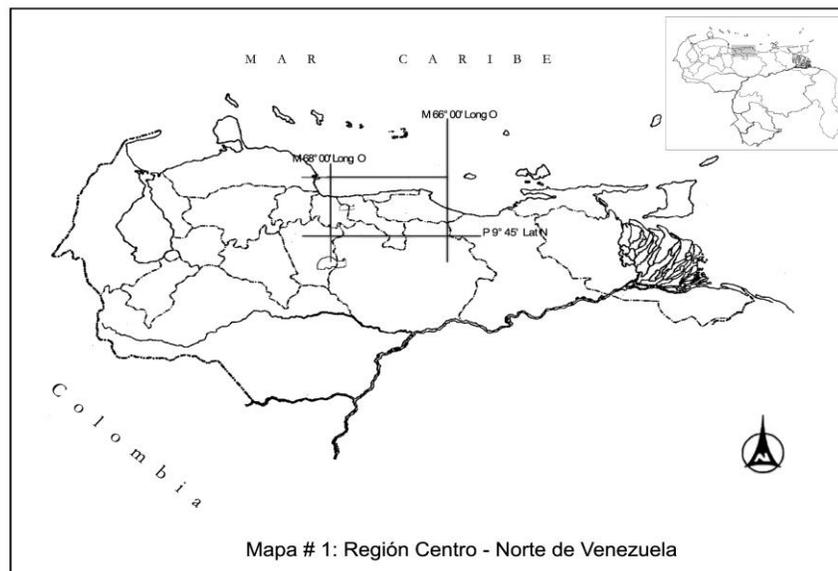


the main works imposed to the natives by the *encomenderos* and (ii) some of the mechanisms to induce the socio-cultural change in the Indigenous settlement pattern, dressing and social organization. Additionally it is examined the relationship among social change, evangelism and imposition of Spanish language. Finally it is presented a discussion on some answers of the indigenous population to the colonial stresses.

Key words: Colonial insertion, Ethnic transfiguration, Indian societies, Social change, Venezuela.

Introducción

En el siglo XVI, la región centro-norte de Venezuela (ver mapa N° 1)² estaba habitada por indígenas de lengua caribe. Estos indígenas tenían una organización social descentralizada, muy semejante a otros grupos caribehablantes. Carecían de oficios especializados, con excepción de los especialistas en ritos, aunque existía una división sexual del trabajo.³ Las fuentes ha reportado varios etnónimos (caracas, teques, meregotos, tomuzas, guarenas, ramas, etc.) aunque ninguno parece haber sido de aplicación general, por lo que en este trabajo se denominan aborígenes de la región centro-norte de Venezuela.



² A lo largo del texto se refiere este espacio como región centro-norte, omitiéndose la aclaratoria de que corresponde a la actual Venezuela.

³ Para un perfil etnográfico de estos indígenas ver Biord (2001, 2002, 2005).



Una vez consolidada la conquista de esta región (con la fundación de Santiago de León de Caracas el 25 de julio de 1567), la población indígena no permaneció al margen de la sociedad colonial recién implantada. Los indígenas se fueron insertando progresivamente a la sociedad colonial mediante (i) **modos espontáneos**, basados en instituciones indígenas, y (ii) **modos impuestos** por las instituciones coloniales, como la encomienda.

Aunque los modos espontáneos de inserción de la población indígena en la sociedad colonial han sido poco documentados (al menos en las fuentes del siglo XVI), estos se pueden inferir de una cuidadosa revisión de los datos, complementada con la extrapolación de otros contextos sociohistóricos mejor documentados. En cambio, los modos de inserción impuestos fueron orientados por las instituciones coloniales.

Obviamente estos dos modos no constituyen formas puras, sino que ambos pueden estar imbricados e influirse mutuamente, dando origen a formas mixtas, las cuales, en términos generales, resultaban de la apropiación indígena de nuevos recursos culturales.

Es importante distinguir los niveles (i) formal y (ii) factual. Estos niveles se expresan por igual tanto en la esfera civil (*lato sensu*) como en la religiosa, estrechamente relacionadas pero correspondientes a jurisdicciones distintas (real y eclesiástica). Así pues, el nivel formal corresponde a los sistemas filosófico-ideológico y jurídico-normativo, es decir, el ámbito del deber ser. En cambio, el nivel factual o de los hechos, es el de la realidad empírica, el ámbito del ser y de las concreciones. Lo previsto en el nivel formal no siempre se concretaba exactamente en el nivel factual y los hechos ocurrían independientemente de sus previsiones y reglamentaciones. La conciencia de esto queda ejemplificada en la fórmula del descargo de conciencia por medio de la delegación, tan usual en documentos oficiales. Por ejemplo, el Rey descargaba su conciencia en el encomendero al encargarle a este al cuidado de los indios (tanto en lo físico como en lo espiritual).

Así, pues, este trabajo se centra en la descripción analítica de fenómenos del nivel factual referidos a la inserción de la población indígena en la sociedad colonial, tal como ocurrió este proceso espacialmente en la Provincia de Venezuela (específicamente en los alrededores de Santiago de León de Caracas, región centro-norte de la actual Venezuela); y temporalmente alrededor de 1560 y 1625.

Los datos discutidos provienen de la colección de traslados del Archivo General de Indias, hecha por fray Froilán de Rionegro, alrededor de 1917, por encargo del gobierno de Venezuela, que reposa en el Archivo de la Academia Nacional de la Historia de Caracas (A-ANH, Col. FFR) y las *Actas del Cabildo de Caracas (ACC)*.⁴

⁴ En las citas se ha respetado rigurosamente la ortografía, acentuación y puntuación de los originales.



Encomiendas: enajenación y aprovechamiento de la mano de obra indígena

El sometimiento de la población indígena, una vez consolidada la conquista, se hacía mediante el régimen de la encomienda. A cambio de beneficiarse de la mano de obra indígena, los encomenderos se comprometían a adoctrinar a los indios en la fe cristiana y a velar por su bienestar.⁵ Además de controlar a la población aborigen y de explotar su fuerza de trabajo, la encomienda permitía inducir el cambio sociocultural. Esto se lograba principalmente mediante la evangelización, la imposición de costumbres y modos de vida así como del cambio lingüístico.

Otro resultado colateral del empleo de indígenas era la apropiación del patrimonio intangible, como los conocimientos tradicionales de los pueblos indios (relativos a plantas, animales y productos naturales, en general; sistemas agrícolas; calendario de cosechas; etc.).

Contradictoriamente, los españoles –a pesar de apropiarse del trabajo y los conocimientos indígenas- consideraban a los indios flojos. El gobernador don Juan de Pimentel le escribía al Rey, el 13 de agosto de 1577, que los indios eran muy holgazanes (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 306) y en una “Relación” de su autoría insiste sobre este aspecto (Pimentel 1967: 84).

Esta percepción constituye una imagen colonial típica del discurso de dominación: la flojera vendría a ser consecuencia de la incapacidad del sujeto. Su ponderación debe tomar en cuenta el desprecio de los españoles por los oficios manuales (considerados indignos) y el interés de que los indios trabajasen según los parámetros de la racionalidad económica europea.

Los españoles consideraban que los indios vivían en completo desorden y que era menester enseñarles a vivir según las costumbres europeas y la decencia cristiana, esto incluía la formación de pueblos y el abandono de patrones de asentamiento itinerantes o semi-itinerantes (que eran una respuesta a retos ambientales). En 1571, el gobernador Mazariegos le insiste al Rey sobre la necesidad de cristianizar a los indios para reducirlos a una vida más ordenada (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 161). La encomienda constituía, pues, un mecanismo idóneo para asociar cambio social y evangelización.

Así, entre 1597 y 1605, en la Provincia de Venezuela se regularizaron títulos de encomiendas mediante la forma de composiciones (pago de una determinada cantidad, fijada por el Gobernador,

⁵ Las primeras encomiendas fueron de servicio, es decir, los indígenas encomendados debían trabajar para sus encomenderos. Los abusos cometidos hicieron evolucionar la institución al tipo conocido como encomiendas de tributo. Zavala (1973) ha estudiado magistralmente los orígenes y desarrollo de esta institución en América. Arcila Farías (1979) examinó el caso venezolano.



por cada indio de trabajo).⁶ La Tabla 1 resume la información disponible sobre estas composiciones. Los datos han sido ordenados según las regiones geográficas que componían la Provincia de Venezuela.

Tabla Nº 1.
Composiciones de encomiendas en la Provincia de Venezuela (1597-1605)

Región	Nº de encomenderos en regiones consideradas	Nº de indios encomendados en regiones consideradas	% aproximado de indios encomendados en cada región considerada	Índice indios encomendados /nº de encomenderos en cada región considerada
Centro-occidental	24	767	19	32
Centro-norte	50	2.334	58	47
Andina	12	784	19	65
n.d.	3	173	4	58
Totales	89	4058	100	46

Fuente: A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, ff. 214vto-250vto

De los datos contenidos en esta tabla, se puede inferir la importancia de la encomienda en la región centro-norte. En esta se concentra el 58% de los indios encomendados que se consideran en la muestra. Dividida la población en repartimientos y sujeta a la servidumbre de los encomenderos, se inició un complejo proceso de transculturación. En los próximos párrafos, se describen algunos de los mecanismos mediante los cuales se indujo el cambio social y la incorporación de los indígenas a la sociedad colonial.

En la región centro-norte de Venezuela, los indígenas prestaban servicios personales a sus encomenderos en sustitución de los tributos. El Gobernador Pimentel, en carta al Rey fechada el 13 de agosto de 1577, opinaba que

como no ay tasadas demoras todo quanto trabaxan los yndios es para sus encomenderos [...] y mientras no vbiere tasadas demoras el gouernador que de aquí fuere puede mal descargar su conziencia y satsifazer a la Catholica y Real yntenzion de Vuestra magestad (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 306).

⁶ Se debía pagar a razón de 1,5 pesos de oro fino por cada indígena casado y de diez años para arriba (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, ff. 214vto-250vto).



Más tarde, en carta al Rey del 01 de mayo de 1590, el gobernador don Diego de Osorio explica que no se ha ejecutado la real cédula que ordena sustituir el servicio personal de los indios por el pago de tasa y demoras debido a que no han sido establecidos en la Provincia de Venezuela pueblos de indios como en el Perú, el Nuevo Reino de Granada y Nueva España (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 131). Sostenía también que el servicio personal contribuía a la consolidación de la evangelización y a la adopción de las costumbres europeas, entre ellas el uso de vestidos (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 131vto).

Entre las tareas más importantes realizadas por los indios para sus encomenderos sobresalen las agrícolas. Además del trabajo de limpieza de los terrenos (A-ANH, Col. FFR, Vol. 12, f. 170), estas labores suponían el empleo de conocimientos ancestrales relativos a los sistemas agro-ecológicos, cultígenos, especies autóctonas, etc. Sin embargo, estos aportes son poco valorados en las fuentes y vistos como rudimentarios y subordinados a la supuesta flojera de los indígenas (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, ff. 715 y ss). Los españoles se servían de los conocimientos indígenas, a la par que introducían como cultígenos especies exóticas que eran sembradas junto a las autóctonas (Pimentel 1967: 95). De esta manera, se daba un proceso de transculturación: apropiación de recursos culturales ajenos por parte de indígenas y conquistadores e innovación ante los nuevos productos y condiciones de producción.

Por ejemplo, en los primeros años de implantación de la sociedad colonial en la Provincia de Venezuela, tuvo mucho auge el trigo pero luego fue decayendo. En 1602, el Gobernador le comentaba al Rey que este cultivo era “cosa muy perniciosa para los naturales por ser de mucho trauajo para ellos y lo peor dello es que muchos años no acude ni aun para sustentarse” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 32). Además de factores climáticos, este descenso en la producción de trigo posiblemente esté asociado al agotamiento de los suelos debido al sistema de cultivo intensivo.

También los indios se fueron adiestrando en las técnicas de la ganadería y la cría de animales de corral. Para 1570, aproximadamente, en la región centro-norte ya se habían introducido varias especies de ganado, como vacas, carneros, caballos y mulas (A-ANH, Col. FFR, Vol. 6, f. 438vto). De hecho, para 1590 las mulas figuraban entre los principales productos (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 128vto) y en el cabildo de Santiago de León se informa el 20 de octubre de 1600 que unos indios trabajaban como arrieros para su encomendero (ACC, t. II, p. 49).

Otra labor en la cual los encomenderos solían emplear a los indígenas era en la construcción de bohíos o viviendas (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 719vto). Para ello los indígenas debían aportar



tanto técnicas de construcción como conocimientos sobre especies maderables adecuadas (Pimentel 1967: 93), así como los relativos a los materiales apropiados para las techumbres (*ACC*, t. I, p. 3).

Muchos indígenas también eran incorporados a las casas de sus encomenderos para prestar servicios domésticos. Se pueden inferir algunos de estos oficios, discriminados por género: femeninos: cocinar, lavar, limpiar y cuidar niños; masculinos: buscar leña, cargar agua, labores de caballeriza y ganadería, etc. (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 721vto, 724, 726vto, 766-766vto).

A principios del siglo XVII, el gobernador Sancho de Alquiza y el obispo fray Antonio de Alcega estipulan, en respuesta a una real cédula sobre tributos de indios, que en las casas de los encomenderos no puede haber más de seis indias de servicio, preferiblemente escogidas entre las huérfanas, solteras y más necesitadas y que estuvieren de forma voluntaria y no por imposición (A-ANH, Col. FFR, Vol. 55, f. 99). Anualmente estas indias debían recibir dos mantas o vestidos; una hamaca y tratamiento para las enfermedades; asimismo debían tener libres los días de fiesta (A-ANH, Col. FFR, Vol. 55, f. 99- 99vto).

Al trabajar en casa de sus encomenderos, los indígenas aprenderían el idioma español. La condición de bilingües –aunque fuese incipiente- les permitía actuar como intérpretes en actos judiciales (juicios, averiguaciones, etc.). Por ello tales indígenas cobrarían un salario. Esto es posible inferirlo a partir del pago de tres pesos efectuado a una negra que actuó, hacia 1586, como intérprete (español-lengua indígena) en un juicio realizado en Santiago de León (A-ANH, Col. FFR, Vol. 12, ff. 208vto, 224vto).

Las disposiciones del gobernador Alquiza y el obispo Alcega establecen que los encomenderos debían darle a cada indio casado diez libras de algodón: cinco que debía hilar para el encomendero y cinco para la confección de vestidos para su familia, con lo cual se evitaría la desnudez (A-ANH, Col. FFR, Vol. 55, f. 101). Las mujeres viudas o solteras eran obligadas a hilar una libra de algodón trimestralmente (A-ANH, Col. FFR, Vol. 55, f. 101vto).

Un tema muy debatido fue el relativo a las cargas a las que eran sometidos los indios por sus encomenderos, lo cual fue una costumbre bastante extendida según el gobernador Pablo Collado (A-ANH, Col. FFR, Vol. 6, f. 269). En 1576 el gobernador don Diego de Mazariegos prohibió que en Trujillo se obligara a los indios a cargar maderas, sal, maíz u otra cosa. Se impuso una pena de tres pesos de oro: un peso para el denunciante, otro para el juez y otro para el indio agraviado (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 311).



En Santiago de León los indios también eran obligados a cargar agua (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 88vto). Según testimonios de 1571 los indios, contra las disposiciones reales, tenían que cargar aceite, cajas, colchones, hierro, jabón, maíz, sal, vasijas, vinagre y vino, para lo cual eran alquilados por sus encomenderos y, en algunos casos, hasta por los propios caciques o principales (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, ff. 699, 706, 708vto-709, 715, 717, 721vto-722, 724vto, 726vto-727, 729, 731, 733vto, 750vto, 753, 756, 760vto, 766vto, 768-768vto, 786vto, 788, 790vto).

Con frecuencia los indios también eran obligados a trabajar los días de fiesta. Las autoridades eclesiásticas solían autorizar estos trabajos mediante el pago de limosnas para la iglesia (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, ff. 705vto-706, 711), invocando la pertinencia de evitar que los indios pudieran escaparse (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 714vto).

Algunas evidencias sugieren que los encomenderos entendieron tempranamente, cuando todavía no estaba consolidado el régimen colonial, la importancia de tratar bien a los indígenas para evitar fugas masivas y garantizar el aprovechamiento de la mano de obra (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 721vto, 731, 733vto, 741vto-742, 756, 762vto,). Un testigo señala que solo con muchos halagos, ruegos y regalos acuden los indígenas a hacer un conuco o un bohío (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 750vto). Otro testigo declara que, para que trabajasen, a los indios se les debía dar comida y “hazerles muy buen tratamiento” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 709).

Siendo que en las culturas indígenas de las tierras bajas sudamericanas es socialmente inaceptable darse gritos o malos tratamientos (regañar), estas percepciones resultan etnográficamente fidedignas. En consecuencia, los indígenas no aceptarían tratos despóticos más allá de la condición a la que estaban sometidos mediante la encomienda. Entre los regalos que se les hacía a los indios como pago y formas de atraerlos figuran carne, pescado salado, anzuelos, cuchillos, maíz, sal, peines, camisas, zaragüelles o calzones (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 712, 719vto, 727, 753, 787vto).

La importancia del servicio personal de los indios en la economía de la Provincia de Venezuela en la segunda mitad del siglo XVI se puede calibrar en la instrucción que el cabildo de Santiago de León le da al procurador Simón de Bolívar el 03 de marzo de 1590. Según estas, el Procurador debía hacer gestiones para suspender la eliminación del servicio personal de los indios (ordenada mediante real cédula del 27 de abril de 1588), en virtud tanto de la carencia de esclavos como de la necesidad de asegurar la completa evangelización de los indígenas, evitando que regresasen a la idolatría y reforzando el hábito de vestirse decentemente (ACC, t. I, p. 136).



Además de expresar el interés de los encomenderos en aprovechar la fuerza de trabajo indígena, estas instrucciones enuncian las racionalizaciones éticas y morales que servían de base a la petición. Adicionalmente proporcionan una imagen de cómo se inducía el cambio social en lo referido al vestido, a la imposición religiosa, a las relaciones sociales, etc.

El 20 de marzo de 1610, en el cabildo de Santiago de León, los regidores le solicitan al Gobernador que suspenda la ejecución de una real cédula que prohibía el trabajo de los indios en la lava de azúcar, actividad supuestamente perjudicial para la salud. La petición de los regidores se fundamentaba en que esta actividad resulta menos dañina que otras (*ACC*, t. III, p. 221-222). Como se ve, la explotación de la mano de obra indígena, mediante servicios personales, continuaba siendo una práctica común.

Los indígenas también realizaban otros trabajos. Su experticia como navegantes comprendía conocimientos sobre los vientos, corrientes marinas, canales de navegación, etc. Por esta razón, además de los beneficios de la mano de obra, los españoles utilizaron a los indígenas como bogadores y peritos de navegación. En muchos casos los indígenas eran, sin embargo, explotados en esta tarea. Esto lo reconoce el gobernador Alonso Suárez del Castillo en septiembre de 1602. Al denunciar que los encomenderos iban a la isla de Margarita a comerciar con corsarios extranjeros, señala que en sus viajes utilizaban remeros indígenas, con grandes perjuicios para estos debido a excesos del trabajo (*A-ANH*, Col. FFR, Vol. 9, f. 34).

Varios testigos corroboran esta denuncia. Por ejemplo, fray Juan Ortiz de Valdivieso, Custodio y Padre de la Provincia franciscana, asegura que los “dichos yndios en las dichas ydas resiuan notable agrauio por el trabajo excesivo que pasauan” (*A-ANH*, Col. FFR, Vol. 9, f. 35).

En igual sentido atestigua fray Pedro de Carmona, también franciscano y Definidor de la Provincia. Declara saber de los abusos a los que eran sometidos los indios en las bogas de piraguas a Margarita, Cumaná y Cumanagotos: “los yndios naturales los quales en las dichas vogas se morian y quebrantauan” (*A-ANH*, Col. FFR, Vol. 9, f. 36). Tanto el capitán Diego Vásquez de Escobedo como Alonso García Pineda corroboran que los indios eran sometidos a trabajos forzados como bogas (*A-ANH*, Col. FFR, Vol. 9, ff. 36vto, 37vto-38).

Por otra parte, los cambios en la geo-orientación del territorio de la Provincia, debido principalmente a la fundación de ciudades y el establecimiento de puertos marítimos, exigían la construcción y ampliación de caminos. Interesados en estos trabajos, algunos encomenderos



cedieron indígenas de sus repartimientos para que trabajasen en la apertura o mantenimiento de caminos.

El 04 de enero de 1603 el cabildo de Santiago de León decidió crear una escolta, pagada por los vecinos, para los peones indios, cedidos por sus encomenderos para abrir el camino al puerto de La Guaira. Esta vigilancia evitaría que los indios se escaparan o fueran secuestrados por quienes aún oponían resistencia armada a la conquista. Los vecinos debían colaborar con dinero para pagar dicha escolta. Para ello se recogieron 100 pesos y 4 tomines (*ACC*, t. II, p. 96-99). La construcción del camino avanzaba, sin embargo, lentamente. Los indios debían tumbiar árboles con hachas, según se informa en el cabildo de Santiago de León el 16 de febrero de 1615 (*ACC*, t. IV, p. 78-79). Todavía en 1622 persistía el problema de las escoltas de los peones indios que trabajaban en ese camino (*ACC*, t. V, p. 94). El cabildo reconoció, el 13 de abril de 1624, la disminución de los indios naturales de la provincia, lo que reducía la mano de obra para la construcción de vías y caminos (*ACC*, t. V, p. 290).

Un tema muy debatido y cuestionado fue la utilización de mano de obra indígena en la minería durante el siglo XVI. La riqueza fácil, derivada de inciertas y míticas minas de oro, sugestionaba a los españoles, quienes creían poder encontrar un pequeño nuevo Eldorado en cada accidente geográfico.

Ya en 1548 el licenciado Juan Pérez de Tolosa en carta al Rey comentaba que se tenía por cierto la existencia de minas en Borburata y en el área de la Laguna de Tacarigua (Lago de Valencia) (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 109). Más tarde, en 1573, el cabildo de Santiago de León le encomendó a Garci González de Silva buscar minas de oro al sur-oeste de la ciudad (A-ANH, Col. FFR, Vol. 19, f. 236 vto). Para la explotación de las minas se requería, en consecuencia, mano de obra tanto indígena como negra.

En 1570 los alcaldes ordinarios de Santiago de León, Juan de Guevara y Gabriel Dávila, son acusados de poner a trabajar a los indios en el mineraje. Este caso puede ilustrar el trabajo de los indios en las minas. Gabriel Dávila y Francisco Maldonado atestiguaron que había indios trabajando en las minas (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, f. 706, 708vto). Los testigos tienden a afirmar que los indios lo hacían por voluntad propia, por lo cual recibían buen tratamiento y adecuada alimentación (A-ANH, Col. FFR, Vol. 11, t. 1, ff. 711-711vto; 714vto-715).

Sin embargo, también existen versiones discordantes que permiten contrastar posiciones para arribar a una visión menos idílica del asunto. Así, Andrés González, enfrentado en un largo pleito de encomienda con los hermanos Cobos (acusados de llevar indios a las minas), declaró el 19 de febrero de 1572 que Alonso Cobos



los tiene [a los indios] contra su voluntad sirviéndoles en las minas sacandoles como les han [⁴⁷] sacado gran cantidad de oro y a venido la cosa a tanto riesgo que los yndios de la provincia de los deques [sic] no tienen otro dios ny Señor que a el (A-ANH, Col. FFR, Vol. 12, ff. 46vto-47).

La explotación de los indios mediante el mineraje constituía motivo de preocupación para algunas autoridades. Una carta que el gobernador Pimentel le escribió al Rey, el 13 de agosto de 1577, retrata esta situación de la siguiente manera:

dias ha que Vuestra Magestad ymbio a esta prouincia vna zedula para que a los naturales dexasen sacar oro de a donde quisiesen con su boluntad para ayuda de pagar sus demoras y los gouernadores mis antezesores lo an guardado y yo ni mas ni menos lo are ansi asta que Vuestra magestad otra cosa prouea y mande el oro que sacan los yndios todo es para sus encomenderos que como son yncapazes del los yndios y no le tienen en nada sus amos les pagan con dalles de comer y vna camisota y se lleuan el oro padezen mucho trauaxo los naturales y por el mueren algunos prinzipalmente los que echan de nuevo a las minas y aunque dizen que andan de su boluntad en ellas dios saue lo que se lo aze dezir parece que en esta particular los yndios reziben mucho agrabio por otra parte la prouinzia esta tan nezesitada que parece si esto se quitase del todo y los yndios no sacasen oro se despoblaria vuestra magestad ymbie a mandar lo que mas combenga a su Real serbizio que eso se hara luego (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 307).

Los trabajos excesivos del mineraje tenían efectos adversos para los indios, entre ellos aumento de la morbilidad y la mortalidad. Aunque las fuentes consultadas no señalan cuáles mecanismos coercitivos utilizaban los españoles para evitar las fugas de indios de las minas, se puede inferir que estaban sometidos a una intensa vigilancia, además de estar atemorizados por las armas de fuego. Para disminuir los efectos negativos sobre la población indígena, se pensó introducir negros africanos, percibidos como más fuertes para enfrentar los rudos trabajos del mineraje (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 324-325).

El 19 de noviembre de 1579 el gobernador Pimentel le notifica al Rey que no ha podido visitar las minas por diversas razones (lejanía de las minas y motivos de salud del funcionario). El Gobernador reitera los perjuicios económicos que se tendrían la Provincia se si prohibiese el mineraje de los indios encomendados (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 352). En 1583, don Luis de Rojas, sucesor de Pimentel en la Gobernación, solicita la autorización real para que los indios participasen en la búsqueda y explotación de oro (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 23).

En 1602 el gobernador Suárez del Castillo notificaba al Rey que las minas de oro se habían dejado de explotar en la Provincia de Venezuela (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 32). No obstante, en 1607 el gobernador Alquiza encontró una mina de oro trabajada por indígenas, en el río Tiznados, al sur de



la región centro-norte. En virtud de la escasez de mano de obra esclava, se insiste en pedir negros fiados para labores de mineraje (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 115vto). En 1612 el gobernador Diego García Girón declaraba que debido a la exigua población indígena de la Provincia no se explotaban las minas de oro (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 336vto).

Otra tarea para la cual eran muy importantes los conocimientos indígenas (caminos, rutas, vados de ríos, hábitos sociales, etc.) era el peonaje de infantería para las expediciones punitivas (por ejemplo, contra caribes y jirajaras en el último cuarto del siglo XVI). Con ambos grupos los aborígenes de la región centro-norte mantenían relaciones de intercambio y alianzas coyunturales. Hacia 1590, el gobernador Diego de Osorio ordenó una expedición punitiva contra los jirajaras en la cual participaron 130 aborígenes de la región centro-norte, por ser éstos “gente muy belicosa y segura” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 130vto).

La encomienda llegó a convertirse en una forma de coerción social y de explotación legalizada del indígena. Su intención evangelizadora era ya una violencia en sí misma. El encomendero se sentía dueño de los indios de sus repartimientos. La aplicación de los servicios personales en vez de la tributación, significó una opresión similar a la esclavitud.

Eran tantos los abusos de los encomenderos al someter a los indios a trabajos en extremo forzados, como algunos de los descritos, que hacia 1583 el gobernador Rojas le participa al Rey que:

No han dado jamas [estos indios] demoras a sus encomenderos ni las pueden dar por ser los yndios los quales solo dan a sus amos el serbicio personal y esto tan ececibo que tiene necesidad de grande Remedio el qual yo memo [ó no me] atrebo a poner sin orden de vuestra alteza porque como hombres que tan en la poccion estan despues que se fundo esta tierra entiendo que se lebantarian contra mi (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 23vto).

Dice que ha consultado con el Obispo y que coinciden en que el Rey debería tomar cartas en el asunto para evitar o disminuir los abusos contra los indios (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 23vto).

Más tarde, el Gobernador, don Diego de Osorio, en carta al Rey, fechada en Santiago de León el 01 de mayo de 1590, le comentaba que los indígenas eran muy explotados. En su opinión esto causaba un grave daño: “todos los [sic] que bienen á pagar un encomendero lo bastan los pobres indios naturales porque de su sudor y sangre a de salir” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 129). El Gobernador le recomendó al Rey enviar jueces y visitas para que supervise el buen trato a los indios y el cumplimiento de las disposiciones vigentes (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 129).



En el momento en que Osorio le escribía al Rey se estaba haciendo una visita en Santiago de León para supervisar los malos tratamientos a los indios. La visita tenía ya un año en los alrededores de Santiago de León y el Gobernador observaba que

es lastimosa cossa lo que cerca desto passa solo se atiende á condenar en dineros y los delitos y delinquentes quedan como de antes y muy empeorados. Pues el intento que Vuestra magestad tubo fue castigar a culpados de muertes ó ventas ó malos tratamientos privandolos de los repartimientos y que se dieran á otros y que lo de adelante se rremediara si el que bendió ó mato o truxo en esesiuos trauajos no tienen castigo temporal ó se le priua de indios como seran adelante en el buen tratamiento dellos digo que quedan empeorados por que estas condenaciones que se les haçen en dineros es añadir á los desventurados indios mas trauajo para restaurarlos he procurado por aca el remedio de esto y no se da acudo á la [/¹³⁰] fuente Vuestra magestad sea servido dar el que mas á su rreal seruicio conuiniere (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, ff. 129v-130).

Esta impunidad, con frecuencia disimulada, era un aspecto más de la condición colonial que se empezaba a instaurar una vez consolidada la conquista. Tal debían ser los abusos que en 1608 el Rey escribe una cédula al gobernador Alquiza en la que señala que

fray Antonio de Alcega [el Obispo de la diócesis de Venezuela] [/] me a escripto en carta del 20 de junio del año passado [1607] que á los yndios los tratan sus encomenderos peor que si fueran esclavos desnaturalizandolos y dandolos en dote a sus hijas como los an dado en tiempo de algunos de los gouernadores vuestros antecesores baliendose para ello de negociaciones que es de manera el mal tratamiento que los hacen que sucede seruir pare e hijos y mujer personalmente sin moderacion alguna [/^{184vto}] y que en al uisita que estaba haciendo hallaua muchos que no saben la doctrina los quales dan por disculpa que no tienen ora suya para deprenderla porque siempre los tienen en sus labranzas y a las mujeres en ylar y tejer y que viendo el daño que desto se seguia le a parecido darles dos dias en la semana para que puedan hacer sus sementeras y a las mugeres para que ylen para vestirse porque andan desnudas, y que aunque les a referido esto á los encomenderos, no a aprovechado ni aprovecha nada con ellos (A-ANH, Col. FFR, Vol. , ff. 184-184vto).

En vista de esto, el Rey ordena expresamente al gobernador Alquiza que impida

que los dichos encomenderos traten a los yndios de sus encomiendas con tantas gravezas y bejaciones haziendo guardar y que precisamente guarden las ordenes y cédulas que ablan en esto y que en ninguna manera ni por ningun caso permitais que se hagan los traspasos que dice el obispo por uia de [/¹⁸⁵] dote ni en otra manera por quanto asi conviene al servicio de Dios y mio (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, ff. 184vto-185).

Si bien la justificación de la encomienda fue la protección y evangelización de los indígenas, en la práctica devino solo un mecanismo de aprovechamiento de la mano de obra



nativa. A la par que se daba esta enajenación de la fuerza de trabajo, se inducía el cambio social, como se discute en la siguiente sección.

Inducción del cambio social

La inserción de la población indígena en la sociedad colonial, implicaba también un proceso de cambio social. La alteridad sociocultural y lingüística que enfrentaba, distanciándolos, al sujeto colonizado del sujeto colonizador debía reducirse tendencialmente. En lo social, el indio debía asentarse en aldeas permanentes, vestirse a la usanza europea y adoptar costumbres occidentales. En esta sección se discuten algunos aspectos del cambio social impuesto.

Lo indígenas tenían un patrón de asentamiento disperso, debido a razones ecológicas así como a motivos sociopolíticos. Para los colonizadores este patrón disperso dificultaba el control colonial y la imposición de cambios sociales. Es de resaltar la falta de coincidencia entre la percepción indígena y la europea sobre la ubicación ideal de los asentamientos. Este desacuerdo es el resultado de visiones y valoraciones diversas del entorno: los españoles sentían preferencia por sitios abiertos y despejados, mientras que los indígenas buscaban lugares más frescos, rodeados de vegetación. Los españoles percibían estos últimos como fragosos y ásperos, asociados con insalubridad. Además el modelo ideal español era la concentración de la población según patrones urbanos, lo cual facilitaba también la evangelización.

El gobernador Mazariegos le comunicó al Rey, el 20 de agosto de 1572, que “los primeros fundadores [españoles] desta tierra se descuidaron En hazer pueblos donde rresidiesen los yndios biben En las montañas y En partes que no pueden ser visitadas sino Es muy poca parte dellos” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 181).

La relevancia atribuida por los españoles al nucleamiento de la población indígena, según el modelo europeo, una de cuyas finalidades era inducir el cambio social, fue condensada por el gobernador Pimentel, en carta al Rey fechada el 13 de agosto de 1577. Allí expone que, de una real cédula enviada al gobernador Mazariegos, se desprendía el mandato de obligar a los indios que vivían en cerros a mudarse a lugares planos y a asentarse en pueblos:

y en ellos [en los pueblos] se les pudiese poner enpoleana y ynstruilles en nuestra Santa Fee Catholica y queriendo ponello por obra porque mientras ansi no se yziere como vuestra magestad manda siempre estaran en sus yrronias y superstiziones, alle vna dificultad grande para podello azer de manera que durase y fuese adelante que es que los mas vecinos desta gouernacion tienen empertes muy apartadas vnas de otras yndios y estos de diferentes lenguas y naciones y quererlos juntar ansi dexado de que seria bien dificultoso no seria cosa fixa ni que permanezeria porque por buen cuidado que se tuuiese con ellos



otro dia se bolberia cada vno a su natural y mirando este ymcombiniente que ziertto lo es combendria que Vuestra magestad [/³⁰⁶] ymbiase vna zedula para quel gouernador pudiese libremente tomar diez beynte y treynta yndios y mas si fuese menester, a un encomendero de vna parte y darselos en otra que sera a donde tenga el mayor golpe de yndios de rrepartimiento encomendados y los que se le tomaren darlos al otro que lestaran mejor para lo que se pretende de suerte que a ningun encomendero se le a de tomar yndios que no le den otros tantos en otra parte que sera a donde tenga los mas y aunque en vna parte balen mas y son de mas prouecho los yndios que en la otra darase en esto el mejor arte que se puidere de manera que con rrazon no pueda quedar ninguno agrauiado y por este camino se ara que todos tengan sus yndios en vna parte y de vana nazon y no en tantas y luego se les podra azer que los rreduzgan a pueblos donde se les podra poner doctrina y aunque despues que aqui estoy e sido parte para que se ayan puesto algunos que no se abian puesto asta agora puedense poner mas abiendo Sazerdotes y juntandose los yndios en pueblos y tasandoles demoras ques la cosa que mas nezesidad tiene esta tierra [...] y el poner demoras es ymposible asta que los yndios no se rreduzgan pueblos y reduzillos sino es por el camino que tengo dicho nunca se acabaran de juntar de manera que aproueche y dure (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, ff. 305-306).

En 1590 el gobernador Osorio informa al Rey sobre un plazo de seis meses que se ha concedido a los encomenderos para que, siguiendo disposiciones reales, “pueblen los yndios de sus repartimientos en partes buenas y comodas para que biuan en puliçia y tengan sus doctrinas y sacramentos” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, ff. 130-131vto). Como se ve, la constitución de aldeas fijas era una condición, percibida como indispensable, para afianzar la incorporación de los indígenas a la sociedad colonial.

En cuanto al vestido, las concepciones sobre el estar vestido y el estar desnudo están fuertemente influidas por lo normas y representaciones sociales de cada cultura. Por ejemplo, los europeos percibían las costumbres indígenas relativas a la vestimenta como “desnudez” asociada a pecaminosidad y lujuria, cuando en realidad ocurría adaptación a las condiciones climáticas. Consecuentemente, el vestir a los indios fue asumido por los españoles como una de las tareas civilizatorias más importantes en la construcción del sujeto colonial. Además de la idea cristiana del pecado, la desnudez remitía a una noción asociada con el atraso cultural. La desnudez indiciaba “bozalidad” o “chapetonidad”, es decir, una condición rústica.

Por ejemplo, en 1590 el gobernador Osorio sostiene, en carta al Rey, que los indios se beneficiaban de la prestación de servicios personales a los encomenderos porque aprendían a andar vestidos (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 132). De igual manera, se considera que tanto indios como negros deben estar vestidos cuando trabajan en las minas (A-ANH, Col. FFR, Vol. 8, f. 222vto). El vestir a los indios, en especial a las mujeres, constituye un asunto prioritario que, todavía en una cédula de 1608, le urge el Rey al gobernador Alquiiza (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 184vto). En 1609, el Gobernador le



informa al Rey haber ordenado a los encomenderos darles algodón a los indios para sus vestidos (A-ANH, Col. FFR, Vol. 55, f. 101).

Las encomiendas implicaron desplazamientos forzosos de la población indígena, debido a los intereses particulares de cada encomendero y los requerimientos de mano de obra para actividades agrícolas, ganaderas, mineras o de otra índole. Probablemente algunos de estos desplazamientos seguían ciclos productivos y patrones estacionales. En esto último influiría el hecho de que los indígenas se hubieran refugiado en las tierras altas de la región centronorte de Venezuela huyendo de la violencia de la conquista (Biord Castillo 2007), pero una vez consolidada esta los españoles comenzaron a utilizar las tierras bajas debido a sus mejores condiciones para la explotación agrícola y ganadera.

Los desplazamientos forzosos generaron tendencias desestructuradoras en las sociedades indígenas: se impusieron divisiones y constreñimientos en las relaciones sociales que afectaron la reproducción social de las sociedades indígenas. Ejemplo de ello son las restricciones para la realización de alianzas matrimoniales, como se lo plantea el gobernador Pimentel al Rey en 1580 (A-ANH, Col. FFR, Vol. 7, f. 7vto-8).

Si los matrimonios entre indígenas divididos por los repartimientos eran dificultados por sus encomenderos, los matrimonios preferenciales prescritos por el sistema de parentesco indígena se verían afectados. En un pleito de encomiendas (principios del siglo XVII), se señalan problemas derivados de matrimonios entre indígenas de diversas unidades regionales, denominadas “naciones” en las fuentes (A-ANH, Col. FFR, Vol. 27, f. 23-23vto, 74).

A esto se sumaban las uniones entre encomenderos e indias, lo que propiciaría un mestizaje biológico así como fenómenos de transculturación y sincretismo cultural.

La resistencia a estos cambios se perseguía. Los indios de los repartimientos probablemente eran castigados y amenazados con frecuencia, quizá debido a las acusaciones de flojera y holgazanería hechas por los españoles a los aborígenes. Esto era una consecuencia del enfrentamiento de racionalidades económicas distintas. El ritmo de trabajo indígena estaba orientado principalmente a la subsistencia y a la producción de excedentes comerciables, mas no a la acumulación, y basado en la familia extendida como unidad básica de producción y consumo. La sociedad colonial, implantó un modo de producción orientado, en cambio, a la acumulación.

Los castigos y amenazas para los indígenas tenían por contexto la imposición del cambio económico y la explotación de la mano de obra aborígen, o la persecución de la resistencia a cualquier imposición sociocultural.



En un primer momento, durante la fase de implantación de la sociedad colonial, las penas parecen haber sido amenazas de violencia física (aperreos, intimidaciones, chantajes, etc.). Por ejemplo, en 1572, Andrés Gonçales o González, en un pleito contra Cristóbal Cobos y sus hermanos por una encomienda, denuncia que Alonso Cobos, hermano de Cristóbal, amenaza a los indios con manipular fuerzas sobrenaturales para impedir que llueva o que prosperen sus siembras (A-ANH, Col. FFR, Vol. 12, ff. 46vto-47, 49vto-50, 53-54).

En una segunda etapa, en la fase de consolidación del régimen colonial, los castigos eran principalmente de tipo físico. En 1636 la información de méritos y servicios de Antonio Loreto de Silva Vasconcelos, cura doctrinero del pueblo de Nuestra Señora de La Victoria, en los Valles de Aragua (A-ANH, Sección HNM, Col. Caracas, Vit. 2, t.145, ff. 4-5), consigna numerosas noticias relativas a que reprendía y castigaba a los indios que no iban a la doctrina (A-ANH, Sección HNM, Col. Caracas, Vit. 2, t. 145, ff. 34, 36, 38). En 1647, el principal don Mauricio y otros indios, de una encomienda cercana a Santiago de León, declaran que el encomendero solía azotarlos (A-ANH, Sección HNM, Col. Caracas, Vit. 2, t. 114, ff. 110 y ss).

Evangelización y cambio lingüístico

La evangelización de los indígenas fue una de las racionalizaciones fundadoras de la conquista de América. Lejos de ser una simple excusa para legitimar esta y justificar enajenaciones, destrucciones e imposiciones culturales, esta racionalización era también un sentimiento sincero en muchos conquistadores. Es posible que constituyera, además, expresión de complejidades psicológicas relacionadas con el contexto histórico de la España y la Europa contemporáneas (como la reconquista de Andalucía; la expulsión de los judíos de España y otros países europeos; así como las luchas religiosas y políticas generadas por la Reforma y la Contrarreforma; etc.).

Las relaciones entre evangelización y conquista están claramente expresadas en el desarrollo de la sociedad colonial. La excusa de la evangelización a veces se empleaba para justificar fines menos elevados, por lo que su manipulación tendenciosa constituyó motivo de escándalos, denuncias y averiguaciones. Este celo, demostrado tanto por clérigos como por seglares, refuerza la idea de que no constituía una mera racionalización.

Los encomenderos tenían la expresa obligación de enseñar la doctrina católica a los indígenas de sus respectivos repartimientos. En los documentos de otorgamiento, se incluía una fórmula alusiva a esta obligación. En la data general otorgada por Diego de Losada, con motivo de la fundación de Santiago de León de Caracas en 1567, se resalta esto claramente: “vos encargo [al encomendero



respectivo] los yndustrieis [a los indios encomendados] en las cosas de nuestra santa fee catolica según que a ello sois obligado por que **con vuestra consciencia descargo la de su magestad y mya**” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 12, f. 8; negritas añadidas).

No siempre estas disposiciones se cumplían a cabalidad. La dificultad de la predicación a gente que vivía en forma dispersa era una excusa generalmente invocada. En consecuencia, mientras se consolidaba la sociedad colonial y se constituían los pueblos de doctrina, los indios del servicio personal de los encomenderos serían los primeros en ser evangelizados.

Las listas de indios encomendados muestran una evolución significativa en este aspecto. En las del último cuarto del siglo XVI, abundan los antropónimos y ginecónimos indígenas. En cambio, en las del primer cuarto del siglo XVII, los indios –tanto hombres como mujeres–, en su gran mayoría, son registrados con nombres cristianos, figurando en algunos casos denominaciones indígenas como patronímicos o apellidos.

En la región centro-norte de Venezuela, la imposición del cristianismo y del idioma español marcharon paralelamente, reforzándose. Podrían interpretarse como aspectos solidarios del cambio social.⁷

Los curas doctrineros y los misioneros se quejaban tanto de la supuesta pobreza léxica de los idiomas indígenas como de la aparente multiplicidad de lenguas indígenas de la región centro-norte. De acuerdo a esta percepción, la pobreza léxica dificultaba la traducción de oraciones y textos religiosos a las lenguas indígenas; y el multilingüismo imposibilitaba el uso litúrgico de estos idiomas debido al enorme esfuerzo que suponía para los clérigos aprender tantos idiomas tenidos por distintos.

En relación a estas dificultades, el Rey en 1596 decía al Gobernador de la Provincia de Venezuela que

os mando que con la mejor orden que se pudiere y que a los yndios sea de menos molestia y sin costa suya hagais poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la lengua castellana que esto parece podria hacer bien los sacristanes ansi como en estos Reynos en las aldeas enseñan a leher y escrevir y la doctrina [...] muy particular cuydado de procurar se guarde lo que esta mandado cerca de que no se prouean los curatos si no fuere en personas que sepan muy bien la lengua de los yndios [/^{128vto}] que vbieren de enseñar que esta como cossa

⁷ Este paralelismo no fue igual en todas las regiones del continente americano. En aquellos lugares donde se hablaban lenguas denominadas “generales” (como en los casos de la Nueva España con el náhuatl; o en el Perú con el quechua; o en el altiplano cundina-boyacense con el muisca), se fundaron cátedras de idiomas indígenas y se utilizaron éstos ampliamente en la liturgia. En el norte de Tierra Firme, el caso más importante de utilización de una lengua indígena en la liturgia o en actividades religiosas lo constituye el cumanaquito.



de tanta obligacion y escrupulo por lo que toca a la buena ynstruccion y cristiandad de los yndios (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, ff. 128-128vto).

Como se ve, la pretensión de involucrar a los sacristanes en la enseñanza del español a los indígenas apoya la interpretación sobre la relación entre evangelización y cambio lingüístico. En atención a esta real cédula, el 8 de junio 1607 el gobernador Alquiza encarece al obispo Alcega preferir a aquellos curas y doctrineros que hablen las lenguas indígenas y encarecer además a éstos que enseñen el español a los indígenas (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 128vto. 129). El Obispo no solo acepta la recomendación sino que informa haber mandado a traducir algunas oraciones a “la lengua natural destes yndios” (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, f. 129), lo cual dice nunca se había hecho antes.

El Comisario de la Orden de San Francisco, fray Mateo de Molina, al ser impuesto de la real cédula, señala la importancia de enseñar el español como lengua idónea para la evangelización debido tanto a la pretendida pobreza léxica de los idiomas indígenas así como al supuesto excesivo número de estos en la región centro-norte de Venezuela (A-ANH, Col. FFR, Vol. 9, ff. 129vto-132).

Estos argumentos confirman la relación entre evangelización y cambio lingüístico, como partes del proceso de cambio social. También resaltan las dificultades intrínsecas de las traducciones de los textos litúrgicos.⁸ Las cuestiones relativas a la traducción podían constituir, sin embargo, la expresión lingüística de problemas aún más complejos: la contraposición de símbolos, valores, ideas, historia sagrada y fenómenos religiosos de cada cultura. El problema no se reducía, pues, a la simple traducción de expresiones sino que abarcaba la explicación y (re)interpretación de símbolos y referentes sagrados distintos.

Discusión: resistencia cultural y supervivencia étnica

Todo proceso colonial desencadena imposiciones, supresiones y enajenaciones culturales y, de esta manera, se fraguan procesos de transculturación. Estos, sin embargo, no son unidireccionales, sino que también abarcan en sus dinámicas étnicas las respuestas de los grupos dominados: resistencias,

⁸ Ver, por ejemplo, los problemas relativos a la traducción de oraciones al cumanagoto (idioma caribe coteritorial de la lengua de los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela y del cual ésta probablemente era una variante dialectal) en los rezos de Fray Diego de Tapia (1969: 57-118; *cfr.* Ojer 1969: 46-50).



innovaciones, reinterpretaciones y apropiaciones. En el caso de los aborígenes de la región centro-norte de la actual Venezuela, la agresión colonial supuso, entre otras consecuencias, dos que forzaron una transfiguración étnica: el sometimiento de la sociedad indígena y la enajenación de su territorio. En este trabajo hemos analizado algunos de los mecanismos iniciales de esa transfiguración.

La progresiva reducción de su autonomía política hizo que los indígenas se replegaran a lugares donde les fuese más fácil conservar y reproducir sus costumbres. Aunque se trata solo de una retirada táctica, esta estrategia de supervivencia ha sido codificada en la historiografía casi como evaporación o total desaparición de los indígenas. Ello es posible inferirlo a partir la penumbra que, de manera creciente, envuelve a los aborígenes en las fuentes históricas a partir de la consolidación de la conquista de la región centro-norte de Venezuela. Sin embargo, este progresivo silencio de las fuentes se debe solo a una razón de énfasis y de atribución de visibilidad social. La realidad probablemente resultaba distinta y es posible aprehenderla a partir de datos muchas veces exiguos e indirectos.

Por ejemplo, a medida que avanzaba el siglo XVII y a diferencia de los años anteriores, las actas del cabildo de Santiago de León –que pueden considerarse como un retrato bastante fidedigno de la dinámica social- muestran a los indígenas como relegados a un segundo y a un tercer plano en la visión del colonizador. Al atribuirle a esta situación como causa principal el mestizaje y el consecuente sincretismo cultural, se estaría enfatizando excesivamente el punto de vista del dominador.

Ante la agresión colonial, los indígenas se retiraban a áreas que constituían “regiones de refugio”. Así los centros urbanos eran los espacios del conquistador hispánico y las zonas periféricas, en cambio, los de los indígenas. Mediante esta estrategia los indígenas podrían conservar márgenes de autonomía cultural, no siempre evidentes para los observadores externos (ya fueran europeos o criollos). Y ello influía sobre la construcción o deconstrucción del otro.

Sin embargo, entre los indígenas que pasaron a vivir en los centros poblados hispánicos es necesario hacer una distinción:

- (i) indígenas establecidos en la periferia de las ciudades, ya fuera por cuenta propia o reubicados por los encomenderos; y
- (ii) indígenas establecidos en las ciudades (generalmente como parte del servicio personal de los encomenderos, aunque también los por decisión propia).



El contraste ciudad/periferia como ámbito de asentamiento de los indígenas, en tanto segmento de la sociedad colonial, generaría una especie de dicotomía social: un subsegmento aldeano y otro urbano.⁹

Los datos analizados permiten postular, al menos para el último cuarto del siglo XVI y primero del XVII, aproximadamente, el surgimiento de estos subsegmentos en la región estudiada. Durante la implantación de la sociedad colonial, los subsegmentos indígenas comenzarían a diferenciarse. La interrelación entre ambos, dados los vínculos de parentesco de sus integrantes, coadyuvaría a la reproducción sociocultural de cada uno. Por ejemplo, el subsegmento aldeano obtendría información y bienes diversos (herramientas, alimentos procesados, manufacturas textiles, etc.) a través de sus redes con el urbano y este recibiría a cambio materia prima y otros productos así como servicios rituales además de nutrirse culturalmente del subsegmento aldeano. Estas relaciones recuerdan las discutidas por Arvelo-Jiménez y Biord-Castillo (1989) entre indios aldeanos e indios asentados en pueblos criollos en la región del Alto Orinoco, a mediados del siglo XIX. El subsegmento urbano serviría de intermediario al aldeano en las relaciones comerciales con los europeos, facilitándole su actualización histórica.¹⁰

Es probable que también ocurrieran alianzas matrimoniales entre ambos subsegmentos, lo que no excluía alianzas interétnicas. El 18 de marzo de 1623 se informa en el cabildo de Santiago de León que Pedro Gómez, indígena guaiquerí de Margarita y de profesión curtidor, casado por la iglesia con una india natural “desta tierra”, solicita una parcela (*ACC*, t. V, p. 180).

El 10 de junio de 1617 la india Margarita, natural del Valle de Juan Jorge, a dos leguas de Santiago de León, reitera al cabildo la petición de un solar (formulada el 11 de marzo de 1617, *ACC*, t. IV, p. 166):¹¹

tengo necesidad de un solar para hacer una casa para vivir yo y una hija mía llamada Francisca de Espeleta y una hija suya, que es mi nieta; y porque hacia la casa de Pedro Blanco está un solar yermo y sin poblar, que no tiene dueño hasta ahora, que linda con solar de Antonio Rodríguez, en la esquina, calle en

⁹ Estos subsegmentos podrían corresponder a las nociones, quizá superadas, de “indios tribales” e “indios destrribalizados”, cuya conceptualización requeriría una mayor discusión.

¹⁰ Reinterpretamos el concepto de “actualización histórica”, originalmente propuesto por Ribeiro (1973: 38), a la luz de los planteamientos de Bonfil Batalla (1987). Se trata del proceso de incorporación de recursos culturales a una sociedad (A), para adecuar sus respuestas a los cambios impuestos o generados por la dominación de otra (B), en el supuesto de que las matrices culturales de las sociedades A y B pertenezcan a horizontes civilizatorios distintos. Tal diversidad dificultaría o retardaría la generación de respuestas o adaptaciones efectivas. La actualización histórica, así entendida, ocurre en contextos de imposiciones coloniales o neocoloniales.

¹¹ La voz de Margarita, expresada en un escrito quizá redactado por otra persona, recoge no solo sus sentimientos y su visión del mundo, sino que testimonia costumbres matrifocales.



medio; y por el otro lado, calle en medio, con solar de Ana de Artiaga. E porque yo soy natural y e vivido y quiero vivir en pas (sic) [*sic* en el original] y bía cristiana con las dichas mis hijas y no se me ha dado ni concedido hasta ahora solar alguno: [/¹⁹⁰] a vuestas mercedes pido y suplico se me conceda el dicho solar como a tal natural pobre que soy, sin pnsión alguna, pues su magestad así lo manda y encarga. Pido merced y limosna con justicia (ACC, t. IV, p. 189-190).

El solar le fue concedido el 27 de mayo de 1617 (ACC, t. IV, p. 190); pero se le quitó el 07 de septiembre de 1622, visto que aún no había levantado la casa (ACC, t. V, p. 117).

Tras ser reubicados y sus territorio enajenados por los conquistadores y sus descendientes, los indígenas experimentaron una profunda constricción con efectos sobre el patrón de asentamiento, las actividades productivas y la percepción sobre el territorio. Un cambio decisivo debieron ser las cercas construidas para delimitar las propiedades agrarias. El 20 de marzo de 1579 el Cabildo ordenó que los vecinos cercaran sus estancias, labranzas y conucos (ACC, t. I, p. 44), lo que probablemente coartaría los desplazamientos de los indígenas.

Por su parte, aquellos indígenas que vivían en las ciudades comenzaron a ocupar los márgenes o arrabales, las periferias. Aunque en estas áreas podrían mantener un mínimo de control cultural, este nuevo patrón de asentamiento expresaba espacialmente el descentramiento físico y simbólico al que estaban siendo sometidos los indígenas. El 20 de octubre de 1600 el cabildo consideró una petición de Martín de Gámez, quien declara tener

dos o tres yndios harrieros y de servicios en la quebrada de Anauco, en un braço arrimado a la sierra, y tienen ay sus conuquillos y labrança y es fuera del ejido y sin perjuicio para que puedan hazer sus labranzas libremente, y si algunos yndios de serbicio de mi encomienda estén allí, a vuestas mercedes pido y suplico me manden haser mersed de quatro hanegadas de tierra fuera del ejido en la parte que pido y tienen sus labransas los dichos yndios (ACC, t. II, p. 49).

Hacia 1608 ya resultaba evidente que los indígenas vivían a las afueras de Santiago de León y en construcciones improvisadas, “ranchos” quizá opuestos a viviendas tradicionales o “bohíos” (ACC, t. II, pp. 283-285). La calificación de “ranchos” resulta significativa, dado que en fuentes anteriores siempre se hablaba de las casas de los indios o bohíos.

La desestructuración social y pérdida de valores desencadenadas por los cambios compulsivos del proceso colonial posiblemente pudieron haber generado actividades de prostitución, como ha sucedido entre otros grupos indígenas recientemente. El 24 de julio de 1624 se informa que unas mestizas tenían un bohío en un arrabal, junto a la quebrada de Caruata: “biben con disulución y mal exemplo, reçultan urtos y esclavos fujitivos que los ban hacer y otros pecados que se hacen por las dichas juntas” (ACC, t. V, p. 343). Aunque se ordena



demoler los bohíos, esto aún no se había llevado a cabo el 24 de agosto de ese mismo año. De tratarse de actividades de prostitución, como inferimos, podría tratarse de un caso de resquebrajamiento de antiguos valores culturales sin ser suficientemente reemplazados por otros o de adopción de antivalores de otra sociedad, generándose así una doble marginalidad que implicaría olvidar los valores y prácticas culturales indígenas e incorporarse a los estratos más bajos de otra sociedad.

En contraposición, también existen testimonios de sincretismo religioso y transculturación. Algunas festividades religiosas fueron apropiadas por los indígenas. En la sesión del cabildo del 10 de mayo de 1619 se documenta que algunos indios de repartimiento danzarían en la festividad de *Corpus Christi* (ACC, t. IV, p. 289). Si bien los conquistadores podían interpretar esto como celebración del Dios cristiano, tal vez estas danzas disfrazaban cultos inadvertidos por las autoridades eclesiásticas. En abril de 1624 la Cofradía de Nuestra Señora de Altagracia, en Santiago de León, estaba integrada por indios y mulatos (ACC, t. IV, p. 289).

La evidencia aquí discutida documenta un caso de unificación estructural entre la sociedad colonial implantada y una sociedad indígena e ilustra la temprana ocurrencia de estos fenómenos en América Latina, especialmente en las provincias hispanoamericanas. El caso de los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela muestra la creciente y compleja articulación de la población indígena con la sociedad colonial implantada mediante múltiples lazos sociales, aunque todavía en su etapa inicial.

A pesar de que el ordenamiento jurídico de Indias contemplaba normas diferenciadas (república de indios versus república de españoles) para dar respuesta a las especificidades de los pueblos indígenas, el proceso colonial lejos de mantener segmentos paralelos o escasamente tangenciales los unificó, aunque fuese en forma de hipotaxis política o subordinación a la corona española y luego a la República.

De esta manera, se generó una dinámica que vinculó indefectiblemente las sociedades indígenas con la estratificada sociedad colonial y luego con la republicana. La documentación de la evolución de esta dinámica reviste una gran importancia; pues, el análisis ahistórico de las sociedades indígenas con frecuencia distorsiona la historia de estas (asumiéndolas como entidades ajenas e inmunes al proceso colonial y tomando las pueblos indígenas actuales como formaciones sociales fosilizadas) así como la evolución de las sociedades coloniales



desde su implantación hasta convertirse en sociedades republicanas, imaginadas como comunidades “nacionales” en el siglo XIX.

Esta distorsión a menudo parte de una falacia: el supuesto aislamiento de pueblos indígenas actuales, lo cual solo ocurrió en muy pocos casos. Sin embargo, al tratar estos particulares como universales, se asume implícitamente que la implantación de las sociedades coloniales ocurrió en un vacío sociocultural o destruyó las formaciones sociales precedentes, minimizando así los sustratos indígenas de las sociedades coloniales latinoamericanas y restándole visibilidad tanto al indígena como a lo indio de la cultura latinoamericana.

Por un lado, luce necesario comprender mejor los procesos de transfiguración étnica y de inserción de los indios y de lo indio en la América Latina colonial y su persistencia actual. Por otro, parece necesario también comprender que muchos fenómenos étnicos del presente, como la construcción de identidades, pueden ser la consecuencia de dinámicas coloniales.

Referencias

ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS. Tomo I: 1573-1600. Caracas, Élite, 1943 (Publicación ordenada por el Concejo Municipal del Distrito Federal en conmemoración del Traslado de los Restos del Libertador a la ciudad de Caracas el 17 de diciembre de 1842).

ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS. Tomo II: 1600-1605. Caracas, Élite, 1946 (Publicación ordenada por el Concejo Municipal del Distrito Federal en conmemoración del Traslado de los Restos del Libertador a la ciudad de Caracas el 17 de diciembre de 1842).

ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS. Tomo III: 1606-16011. Caracas, Tipografía Vargas, 1950 (Publicación ordenada por el Concejo Municipal del Distrito Federal, acuerdo del 6 de marzo de 1942, en conmemoración del traslado de los restos del Libertador a la ciudad de Caracas el 17 de diciembre de 1842).

ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS. Tomo IV: 1612-1619. Caracas, Tipografía Americana, 1951 (Publicación ordenada por el Concejo Municipal del Distrito Federal, acuerdo del 6 de marzo de 1942, en conmemoración del traslado de los restos del Libertador a la ciudad de Caracas el 17 de diciembre de 1842).



- ACTAS DEL CABILDO DE CARACAS.* Tomo V: 1620-1624. Caracas, Tipografía Americana, 1956 (Publicación ordenada por el Concejo Municipal del Distrito Federal, acuerdo del 6 de marzo de 1942, en conmemoración del traslado de los restos del Libertador a la ciudad de Caracas el 17 de diciembre de 1842).
- ARCILA FARÍAS, Eduardo. 1979 [1957]. *El régimen de la encomienda en Venezuela.* Caracas: Universidad Central de Venezuela (3ª ed.).
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly y Horacio BIRD-CASTILLO. 1989. Contribución de Michelena y Rojas a la historia regional del Territorio Federal Amazonas (Venezuela). Introducción a la re-edición del libro de Francisco Michelena y Rojas: *Exploración oficial...* [1867]. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (Colección Monumenta Amazónica, Serie C, Agentes Gubernamentales, 1), pp. 11-25.
- BIRD, Horacio. 2001. *Los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela (1550-1600). Una ponderación etnográfica de la obra de José de Oviedo y Baños.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- BIRD, Horacio. 2002. "Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela (1550-1625)". Tesis de Doctorado en Historia. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
- BIRD, Horacio. 2005. *Niebla en las sierras: los aborígenes de la región centro-norte de Venezuela. 1550-1625.* Caracas: Academia Nacional de la Historia (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela, 258).
- BIRD CASTILLO, Horacio. 2007. Patrón de asentamiento aborigen y ocupación del espacio en la Cordillera de la Costa, Venezuela (1550-1600). *Antropológica* (Revista del Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación la Salle de Ciencias Naturales, Caracas) N°s 107-108: 115-140.
- OJER, Pablo. 1969. Estudio preliminar. En Diego de Tapia: *Rezo cotidiano en lengua cumana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Lenguas Indígenas (Serie Lenguas Indígenas de Venezuela N° 3), pp. [11]-51.
- PIMENTEL, Juan. 1967 [escr. hacia 1577]. Relacion de la discrepcion que Su Mag. manda hazer en estas indias la qual hizo en esta provincia de Caracas y ciudad de Nuestra Señora de Caravalleda y Santiago de Leon desta gobernacion de Venezuela el muy ilustre señor don Juan Pimentel gobernador en ella por Su Magestad aviendolo comunicado y tratado en los cabildos de las



dichas ciudades y vezinos antiguos y de espirencia en ellas[...]. En J. A. De Armas Chitty: *Caracas. Origen y trayectoria de una ciudad.* Caracas: Fundación

RIBEIRO, Darcy. 1973. *El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución socio-cultural.* Caracas: Universidad Central de Venezuela (Ediciones de la Biblioteca, Colección Temas, 36).

TAPIA, Diego de. 1969 [hacia 1740]. *Rezo cotidiano en Lengua cumanagota.* Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Lenguas Indígenas (Serie Lenguas Indígenas de Venezuela N° 3) (estudio preliminar: Pablo Ojer; edición crítica. Carmela Bentivenga).

ZAVALA, Silvio A. 1973 [1935]. *La encomienda indiana.* México: Porrúa (Biblioteca Porrúa, 53) (2ª ed. rev. y aument.).

