

Cuando los indios se convierten en piedras, las piedras cobran vida a través del mito

Raquel Martens Ramírez

Ante la conquista y colonización española en la cordillera andina de Mérida, los grupos indígenas del territorio de “las Sierras Nevadas” opusieron una tenaz resistencia, la cual se manifestó de dos maneras: resistencia armada y resistencia “cultural pasiva” evidenciada, esta última en “resistencia de actitudes” o resistencia simbólica que fue más eficaz que la resistencia bélica. (Clarac, 1976, 1981 y 1982; Bastidas, 1991).

De este modo, durante el período colonial hubo una desestructuración de grupos indígenas de la cordillera de Mérida que fueron forzados a desplazarse de sus lugares de origen, para vivir en pueblos y resguardos organizados por los españoles, aceptando en apariencia el modo de vida impuesto por los colonizadores europeos (Contreras, 1971). Sin embargo, era frecuente las huidas de indígenas a montes y cuevas para impedir su sometimiento y maltratos de parte de los encomenderos y curas doctrineros españoles (Bastidas, 1991).

No obstante, por medio de la resistencia simbólica los indígenas y curas doctrineros buscaron desde ópticas diferentes el amalgamiento de dos cosmovisiones. Los indígenas lograron disimular los símbolos propios de su cultura a través de aquellos símbolos del santoral católico que le fueron impuestos por el español, y que de alguna manera u otra pudieron ser adaptados y reinterpretados a su cosmovisión.

Aparte de los símbolos del santoral católico que fueron amalgamados a la vida indígena, también hubo instituciones que se

integraron a las prácticas autóctonas, tales como: el sistema de compadrazgo y padrinzago (hoy en proceso de secularización) y algunas prácticas comunales de uso de la tierra (Samudio, 1996; Bastidas, 1996; Martens, 1998).

En efecto, en muchas comunidades mestizas campesinas actuales de la cordillera andina de Mérida se han mantenido algunas de las actividades indígenas que fueron mestizadas, y por tanto, preservaron tras el disfraz de la terminología y prácticas similares hispanas, antiguas creencias y prácticas indígenas.

Entre las prácticas y creencias que remiten la resistencia simbólica tenemos el culto a las piedras, que campesinos de la aldea de Misteques (Municipio Rangel) hacen alusión en sus discursos orales.

La resistencia simbólica encontró en la piedra su medio de expresión y su imagen. La piedra entonces posee una doble dimensión simbólica: la piedra como símbolo en sí misma, objeto de culto y las piedras habladoras, las que por boca del campesino se cuentan mitos sobre la resistencia simbólica, que indígenas de Misteques opusieron ante la imposición de la religión cristiana.

La piedra como símbolo y morada de los dioses: el caso de América

La piedra, elemento de la naturaleza ya por sí resistente y dura, posee un papel simbólico que es universal:

“...se pone en relación con las potencias eternas, inmarcesibles y divinas; muchas veces se interpreta como manifestación de fuerza concentrada... no se contempla como algo rígido y muerto, sino que parece capaz de transmitir vida...” (Becker, 1997:256-257).

Es frecuente encontrar en Sudamérica relatos de la importancia de las piedras dentro de las prácticas simbólicas de grupos amerindios y campesinos mestizos. En los Andes centrales se denomina “huacas” a determinados lugares como: montañas, objetos raros y montículos de piedras cuya vinculación está relacionada con el culto a la “madre tierra” y con el culto a los muertos. Una *“huaca era al mismo tiempo una localización de poder y el poder mismo residente en un objeto, una montaña...”* (Mason, 1962:193-194).

Las “huacas” podían ser consideradas piedras naturales con forma de figuras conocidas, cristales, etc. (Mason, 1962:194), señala otro tipo de huaca conocida como **“Apachita”** o **“Apacheta”**, que consistía en un *“montón de piedras... situado en el camino, en los lugares peligrosos o importantes, donde los viajeros se detenían para rogar por su seguridad y fortaleza. Aquí el viajero podía añadir una piedra a la pila o depositar cualquier cosa de poco valor”*.

También persiste la costumbre de colocar pequeñas piedras en los puntos, cruces y “casitas de los muertos”, en las carreteras y en los caminos en donde se produjeron accidentes fatales y que causaron muertes inesperadas. Esta práctica se realiza con el fin de pedir por el “alivio del alma” de los difuntos, ó como una forma de “petición”; vinculando este comportamiento al culto a los muertos (Martens, 1994).

(Krickeberg, 1974), en cambio, menciona como “huacas” a los tótems de los clanes, que consistían en piedras modeladas toscamente. En este sentido, los Incas tenían como huacas a dos lomas, *Huanacauri* y *Añahuarque*, que correspondían a dos antepasados petrificados de sexos opuestos. En Ecuador se veneraba a una esmeralda que curaba enfermos. También se veneraban las sierras nevadas y volcanes por ser la morada de dioses poderosos. Los *puruba* creían en una deidad masculina que habitaba en el Chimborazo y una femenina que habitaba en Tungurahua. Los *cañari* inmolaban niños en la cima del cerro de Curitaqui antes de emprender la cosecha del maíz.

En Colombia, las creencias en espíritus o “encantos”(seres “sobrenaturales” que habitan en las aguas, los aires, montañas, piedras, en fin, en la naturaleza y a los que se teme porque causan trastornos y enfermedades a los hombres que invaden sus espacios sagrados), que mantienen algunos grupos de campesinos mestizos, están estrechamente vinculadas con la naturaleza. En la región de Boyacá, estas creencias están muy extendidas, sobre todo las que se refieren a espíritus de las montañas cuyo comportamiento feroz se agrava en las noches y los viernes de semana santa.

Los indios *laches* del norte de Boyacá, según Lucas Fernández de Piedrahita, *“rendían culto a las piedras y creían que los hombres se convertían en piedras después de muertos. Así, para los laches, sus antepasados fueron convertidos*

en piedras y llegará el día en que éstas resucitarán hechas hombres” (Citado por Ocampo, 1991:46).

En otras regiones de América del Sur, en las zonas tropicales, los indios de las Guayanas, por ejemplo, tienen la creencia de que los espíritus (muchos de ellos) moran en los árboles, puntos notables de la selva, saltos de agua y piedras de aspecto singular. Estos espíritus están claramente localizados. Muchos de sus antepasados están representados en forma de piedra (*grupos indígenas jíbaro y warrau*), mientras que otros, localizados en las piedras de los sonajeros que utilizan los hechiceros o “chamanes” son considerados como dioses auxiliares.

En las Antillas, se le rinde culto a una piedra pequeña de rasgos diferentes (zoomorfos, antropomorfos y antropozoomorfos) mejor conocida como “trigonolito”. Esta pieza lítica especial se encuentra en mayor proporción en las Antillas y en menor proporción en la costa norte de Venezuela. Parece representar a un dios **Yucahugama** de suma importancia para grupos *aramacos* que poblaron esas zonas; su vinculación se refería a las cosechas, lluvias y aguas que posibilitaban la fecundidad de la yuca, principal sustento de estos grupos indígenas, cuya práctica residía en enterrar los trigonolitos en el conuco como una manera de propiciar la fecundidad de la tierra y atraer las lluvias beneficiosas para los cultivos, (Veloz Maggiolo, 1970).

En América del Norte, también se le rinden culto a las piedras y rocas por ser éstas muy antiguas, producto de su constitución dura y resistente. Los *dakota* le rinden culto a una roca **“Inyan”**, el ancestro de las cosas y los dioses. Los *algonquinos* le hacían sacrificios a una roca granítica (ubicada a orillas del lago Mistassini) en donde habitaba un espíritu. En el sur de los Estados Unidos, los dioses personales podían encarnarse en piedras, así mismo ocurría con los héroes civilizadores. Piedras más pequeñas son utilizadas como fetiches por los indios *pueblo* para pedirles una buena caza. De la misma manera, hay representaciones de dioses en piedras, entre ellas tenemos a los ídolos **“los zemi”**, que se conservan en grutas y, **“taimé”**, una muñeca de piedra a la que los *kioma* *“le dirigen plegarias durante la danza del sol; los indios tao de Nuevo México*

adoran al pie de una montaña sagrada a los dioses de la guerra, los 'hombres de piedra', (Hultkrantz y otros, 1982:237).

El culto a las piedras en Mérida-Venezuela

Las primeras referencias sobre el culto a las piedras en Mérida son señaladas por el cronista fray Pedro de Aguado (1963) y por el historiador Febres Cordero (1960, Tomo I) quienes mencionan que los indígenas tenían como lugares y sitios de santuarios a determinadas piedras y cimas de los páramos, hábitat de los “Cheses” o “Encantos” (seres sobrenaturales). Otras referencias acerca de las funciones de las piedras sagradas son mencionadas por Jáuregui (1987) y Jahn (1973, Tomo II); sobre una piedra en particular denominada “*la piedra del Tambor*”, localizada cerca de la población de Lagunillas-Mérida, destacándose de ella su tamaño descomunal y su característica principal: suena como un tambor.

A la “piedra del tambor”, así como a muchas piedras que se localizan en la cordillera de Mérida se le hacían ofrendas de miche (bebida alcohólica preparada con anís), cuajada y alimentos sin sal, las mejores papas, bolas de cacao y recientemente dinero. Las ofrendas constituyen un mecanismo simbólico por medio del cual, se pretendía propiciar las lluvias y la fertilidad de la tierra. También se le ofrecían a las piedras los productos obtenidos como primicias:

“...el primer ordeño que no se lo bebía nadie y era una totuma, se iba pallí, pa la piedra, le vaciaba a la piedra eso, es tan solamente ellos sabían el significado... y le vaciaba a la piedra y eso se consumía allí, la primera ordeñada de la vaca...” (Campesino de Misteques).

A las piedras se les temen por ser peligrosas para los campesinos que residen cerca de ellas y para evitar que causen daño, se les castiga con “*un fuede de chivo o de ovejo cuando intentan tragarse a una persona*”, (Clarac y Rangel, 1988:13).

Clarac y Rangel (1988), relacionaron el culto a las piedras con aquellas representaciones de “*Arco y Arca*”, dioses Arco-Iris que habitan

en las aguas, las piedras y el páramo, y se transforman en animales y personas para atraer a los humanos, causándoles a veces, enfermedades. Además, se hace referencia a la práctica que campesinos de la zona de Lagunillas realizaban para atraer las “lluvias”, y que consistía en “enterrar” o “sembrar” pequeñas piedras en la tierra para emanarle energía. De manera que esta costumbre actual fue reinterpretada a la antigua práctica indígena de enterrar piedras talladas en figuras de rana, como una forma de hacer llover.

Van a influir en el culto a las piedras varios factores, entre ellos tenemos: factores geográficos y factores históricos, ambos están presentes en la comunidad de Misteques, en el Estado Mérida en donde predomina una comunidad campesina mestiza con fuerte vinculación a la naturaleza, y conserva algunos mitos que narran la resistencia simbólica de los indígenas, quienes fueron convertidos en piedras antes de aceptar la religión cristiana.

Las piedras “habladoras” o los indios convertidos en piedra: el caso de Misteques

La piedra simboliza el reflejo del alma, del “yo” inconsciente de seguir perenne, inmutable y eterno. La piedra por sí sola no es nada, es materia, pero si tiene un poder que la posee, un símbolo que la identifica, se le puede dar un carácter sagrado. La piedra entonces se convierte en espejo-alma, haciendo que se establezca una correspondencia entre el “otro” (la piedra) y del “yo” (la persona). La piedra invierte ese sentido y transforma ese “otro” en yo inconsciente, dándole cualidades específicas de un ser independiente que puede participar de su propia existencia. Por lo tanto, la piedra es considerada como un “ser vivo” a pesar de su inmutable presencia.

“Una piedra, entre tantas otras, llega a ser sagrada –y, por tanto, se halla, instantáneamente saturada de ser- por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también

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

En comunidades campesinas como la de Misteques, las piedras hablan, ellas remiten a través de la boca del campesino el mito de resistencia simbólica, de los acontecimientos a los que no pudieron escapar los grupos indígenas de la zona sino simbólicamente: a la imposición del cristianismo y a la brutalidad misma de la conquista y la colonización. El mito, en este sentido, no es un relato sin sentido, en el se localiza una estructura que se repite a menudo y por medio de la cual, de la idea principal repetida se va imprimir el carácter del mito y su posible interpretación dentro del contexto histórico.

Las piedras, por su dureza e inmovilidad, son los materiales perfectos para expresar los mitos; y a su vez, son símbolos y actores del mito, ya que también se hallan mitos sobre las piedras, en ellas cobran vida seres, gigantes, dioses, héroes civilizadores, antepasados muertos, en fin, personajes que de alguna manera u otra representan un valor importante para una determinada comunidad.

En el caserío de Misteques, situado a casi 3.000 m.s.n.m en la vertiente derecha del río Chama, (cercano a la población de Mucuchies, capital del Municipio Rangel), se encuentran diseminadas alrededor del camino real, una gran cantidad de piedras de tamaño descomunal a las que los campesinos denominan de diferente manera (la piedra de La Paloma, la piedra Rajada, la piedra de la Pila, la Piedra de San Benito o Mubay, etc.), según sus características particulares, funciones o porque de ellas existe la referencia de un mito que las identifica.

En efecto, en este caserío las piedras no están aisladas míticamente, ellas se relacionan con otros seres míticos transformados

en símbolos valiosos para el hombre andino de la cordillera de Mérida, y que fueron reinterpretados a los símbolos del santoral católico introducidos por los españoles, ya sea como la cruz que fue clavada como una lanza a las piedras sagradas, ya sea como algunos santos como Santa Lucía y San Benito, patronos de Mucuchíes que cumplen las funciones simbólicas de la pareja de “Arca” y “Arco”, Santa Lucía se identifica con los “ojos”, como “Arca” se identifica con los “ojos de agua” y San Benito es un santo muy venerado en toda la región andina venezolana (Bastidas, 1994).

Además, las piedras se relacionan con los páramos, las lagunas y los cerros, morada de los “Arcos”, que:

“... según el mito de origen, la pareja ARCO-ARCA, que pertenecía primero a los Aires ya que se encontraba e la vía Láctea, se separó luego del aire para caer en la tierra y engendrar al agua, elemento con el cual se confundió durante un tiempo. Pero se dividió luego la pareja, y mientras Arca quedaba identificada totalmente con el agua, su marido Arco fue identificado también con las altas cimas y las piedras sagradas, es decir, con el páramo”. (Clarac, 1981:93)

Estos seres míticos que cambian de apariencia, no dudan en atacar al hombre cuando viola sus espacios, convertidos por los hombres mismos en espacios sagrados. En este caso, las piedras sagradas en Misteqes remiten un hecho de carácter histórico, como lo fue la conquista y la imposición del cristianismo, y cuyo ejemplo inequívoco de ello, lo constituye el mito sobre la piedra de “Los Padres”.

La Piedra de Los Padres- camino real de Misteqes

Versión 1

“Cuando nació Jesucristo hubo una claridad; y los indígenas se volvieron piedras porque los indígenas eran unas personas muy malas que se mataban unos con otros”. (Campesina de Misteqes)

El discurso en el presente alude a un pasado lejano, a una simbiosis de tiempo, que está enmarcado por una parte, en el tiempo histórico del nacimiento de Jesús, pero por otra parte alude al tiempo en que los indígenas habitaban los páramos y todavía no se les imponía la doctrina cristiana.

A. *“Cuando nació Jesucristo hubo una claridad”*. Es decir, que anterior al nacimiento de Jesús no existía claridad. Existía entonces como oposición de claridad, oscuridad en donde los hombres vivían como “salvajes” y “paganos” que se comportaban como animales y que el cristianismo convirtió en hombres “civilizados” y “buenos”, en oposición a “malos”.

“Con los conflictos entre pueblos o entre grupos sociales, se especializan en los númenes las funciones del bien y del mal. Los númenes propios son los beneficiosos y son invocados como dioses, los extraños, los del otro pueblo u otro estamento social, son potencialmente peligrosos y temidos como demonios. Los dioses de los vencidos, de la tierra conquistada pasan a ser los demonios de los conquistadores”. (Fierro Bardaji, 1981:28-29).

Con el nacimiento de Jesús, hubo una serie de acontecimientos que pudiesen ser tomados como símbolos de luminosidad, entre ellos hallamos: la aparición de la estrella de Belén y de seres de luz (ángeles) y posteriormente el desarrollo de una nueva concepción religiosa basada en la luz. Un nuevo razonamiento que se fue afianzando en Europa, (inclusive por la fuerza cuyo recordatorio claro, eran los juicios realizados por los tribunales de la Inquisición), y que en América, tal razonamiento les fue impuesto a los indígenas por los curas doctrineros españoles.

B. *“Los indígenas se volvieron piedras porque eran unas personas muy malas que se mataban unos con otros”*. Eran frecuente las disputas que sostenían grupos indígenas por el control del agua y del territorio, pero también se conocían los abusos a los que fueron sometidos los indígenas

por parte de los encomenderos españoles y que fueron reseñados en los Autos de Visita realizados por los Oidores de la Audiencia de Santa Fe a principios del siglo XVII, que fueron muy importantes para la región andina merideña ya que de ellas se elaboraron Ordenanzas que protegían (en el papel) a los grupos indígenas que estaban siendo maltratados por los encomenderos (Contreras, 1971).

Como castigo a los indígenas por no aceptar esta nueva creencia, los españoles les destruyeron sus bohíos en donde les rendían culto a sus dioses, y además, fueron perseguidos con perros cuando huían a las cuevas para escaparse de los abusos de los conquistadores. De esta forma, los indígenas por su “mal comportamiento” se convirtieron en piedras: *“y porque asimismo para el bien espiritual y temporal de los dichos indios es cosa muy importante y necesaria acabar de desarraigarlos de sus ritos y abusos antiguos del tiempo de su infidelidad...”* (Autos Generales, Oidor Meler, 1655-57. Vol. 36:9).

La transformación de indígenas en piedras puede obedecer al simbolismo de resistencia, de perennidad, en tanto que como hombres convertidos en piedras pueden volver a ser indios, a renacer nuevamente y mantener sus prácticas y creencias.

Versión 2

“La gente no cree, no creían, no querían creer en Dios, ellos lo que querían que hubiera oscurana, entonces, ellos no lo permitía a Dios, porque Dios es el que podía todo y entonces, los “Padres” (las piedras) de allá arriba, con los padres se volvieron piedras”. (Campesina de Misteques)

En esta versión, la idea principal del discurso anterior se repite, con la diferencia de que no se trata de los indígenas sino de la “gente”. Si se toma en cuenta que el discurso remite un pasado lejano, se refiere a la “gente antigua”, término que los campesinos utilizan para referirse a los indígenas. Se sustituye a Jesucristo por Dios, su padre, como ser *omnipotente* “porque Dios es el que podía todo”, simbolizado de esta manera por la luz y “claridad” como oposición de “oscurana”. La “oscurana” también se refiere a eclipses solares totales, a los que se teme por ser un mal presagio.

En este sentido, la gente que no creía en Dios se convirtió en piedras, manteniéndose el hilo del discurso que identifica al indígena con la piedra, su resistencia que fue una resistencia de actitudes, una resistencia simbólica. Los indígenas fueron transformados en piedras antes que aceptar la dominación española. Se trata en efecto de un doble discurso: el aparente (el cristiano o pseudo-cristiano), y el subyacente o metadiscurso que habla de la resistencia cultural.

“... con la conquista castellana, la idolatría fue reprimida por la fuerza. Se destruyeron templos e ídolos y las leyes prohibieron las manifestaciones del culto pagano, sin que los indios sometidos por las fuerzas de las armas acertasen a oponer una resistencia organizada. Imposibilitados de cualquiera otra reacción, los indios contumaces en sus creencias ancestrales recurrieron a los únicos medios a su alcance, como fueron la inercia y el disimulo. Pero esta solapada y pasiva resistencia fue, al cabo, más eficaz y, por lo mismo, más terrible que la violencia descarada e, incluso, que la bélica, por sanguinaria que esta pudiera ser”. (*De Armas y Medina, 1958:360-361*)

La resistencia simbólica se mantuvo a través de los siglos. La reestructuración religiosa y la persistencia del culto a las piedras respondieron a los siguientes motivos: al espacio geográfico natural sin grandes alteraciones, a la escasez de curas doctrineros que pudieron ejercer mayor presión en los grupos indígenas, al descuido de los encomenderos en impedir a que los indígenas fueran adoctrinados y sobre todo, a la presencia de aquellas figuras del santoral católico que en sus funciones y representaciones eran similares a las representadas por los dioses indígenas.

No hay dudas, la piedra es y siempre será el simbolismo de la eterna juventud, de la resistencia y perennidad de lo que el hombre no es y no será. La piedra vivirá y será inmutable a través del tiempo, como símbolo único de la lucha contra éste.

Notas y bibliohemerografía

Aguado, Fray Pedro de (1963). *Recopilación histórica de Venezuela*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.

Autos Generales (1655-1657). *Visitas de los Oidores Meller y Baños a la provincia de Mérida*. Colección Los Andes. Vol 36.

Bastidas, Luis (1991). *Resistencia cultural ante la conquista española en la cordillera de Mérida*. Memoria de grado. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

_____ (1994). “El San Benito de Timotes, o como un ritual de origen prehispánico incorpora hoy elementos de la modernidad después de haber incorporado el catolicismo”, en *Boletín Antropológico* N° 32. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

_____ (1996). *Uso y tenencia de la tierra en la actualidad, el caso de los antiguos resguardos indígenas de Mérida*. Tesis de Maestría. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas. Universidad del Zulia. Maracaibo.

Becker, Udo (1997). *Enciclopedia de los símbolos*. Intermedio Editores. Robin Book. Bogotá.

Clarac de Briceño, Jacqueline (1976). *La cultura campesina en los Andes venezolanos*. Editorial Multicolor. Mérida-Venezuela.

_____ (1981). *Dioses en exilio*. Colección Rescate N° 2. Fundarte. Caracas.

_____ (1982). “El dualismo de las representaciones simbólicas del campesino merideño” en, *Boletín Antropológico* N° 2. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

Clarac de Briceño, Jacqueline y Francisca, Rangel (1988). “El culto a las piedras en la cordillera de Mérida”, en *Boletín Antropológico* N° 15. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.

Contreras Dávila, Milagros (1971). *La visita de los Oidores Juan Modesto de Meller y Diego de Baños y Sotomayor a la provincia de Mérida*. Facultad de Humanidades y Educación. Mérida-Venezuela.

De Armas y Medina, Fernando (1958). “La cristianización de las Indias”, en *América Indígena*, Editor. Gómez Tabanera. Colegio Universitario. Ediciones Istmo. Madrid.

- Eliade, Mircea (1985). *Mito del eterno retorno*. 6 ed. Alianza Editorial. Madrid.
- Febres Cordero, Tulio (1960). *Obras completas. Procedencia y lengua de los Aborígenes de los Andes venezolanos*. Editorial Antares. LTDA. Bogotá.
- Fierro Bardaji, Alfredo (1981). *El hecho religioso*. Salvat Editores. Barcelona-España.
- Hultkrantz, Ake (1982). *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Siglo XXI Editores. México.
- Jáuregui Moreno, Jesús Manuel (1987). *Apuntes estadísticos del Estado Mérida*. Ministerio de Justicia. Caracas.
- Jahn, Alfredo (1973). *Los aborígenes del occidente de Venezuela*. Tomo II. Monte Avila Editores. Caracas.
- Krickeberg, Walter (1974). *Etnología de América*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Martens, Raquel (1994). *El culto a las piedras en las prácticas simbólicas del Campesino merideño*. Memoria de grado. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.
- _____ (1998). *Poder y contrapoder en la tenencia de la tierra- Llano del Hato (Estado Mérida) 1994-1997*. Tesis de Maestría. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas. Universidad del Zulia. Maracaibo.
- Mason, Alden (1962). *Las antiguas culturas del Perú*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Ocampo López, Javier (1991). *Mitos colombianos*. 3 ed. El Ancora Editores. Bogotá.
- Samudio, Edda (1996). “De la propiedad comunal a la propiedad privada: los Resguardos indígenas de Mérida en el siglo XIX”, en *Mérida a través del tiempo. Siglos XIX y XX*. Comp. Rita Giacallone. CDCHT. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela.
- Veloz Maggiolo, Marcio (1970). “Los trigonolitos antillanos: aportes para un Intento de reclasificación e interpretación”, en *Revista Española de Antropología*. Vol 5. Madrid.

Raquel Martens Ramírez

Licenciada en Historia por la Universidad de Los Andes. Magister en Antropología Social y Cultural (Universidad del Zulia). Investigadora del Centro de Investigaciones Etnológicas de la Universidad de Los Andes. Autora de artículos sobre etnobotánica y antropología política.

Resumen

El artículo analiza el mito de resistencia simbólica que opusieron los indígenas del páramo ante la imposición del cristianismo. El mito relata la transformación de indígenas en piedras, antes de aceptar la imposición de la doctrina cristiana. La piedra es así el símbolo de resistencia, pero también es el elemento a través del cual el mito cobra vida.

Palabras Claves: Culto a las piedras, Indígenas, Mérida.

Abstract

The article analyses a myth of the symbolic resistance which represents the rejection of Christianity by the indigenous people of the páramo in Mérida. This myth refers to the indigenous people being converted into stone, as a rejection of the imposition of Christianity. Thus, stone not only represents resistance but it is also the element through which this myth comes into existence.

Key Words: Stone Workshop, Indigenous, Mérida.